

# Significados y evolución del término *înniyyat* en la filosofía islámica clásica y contemporánea

## *Meanings and evolution of the term *înniyyat* in classical and contemporary Islamic Philosophy*

**Amílcar Aldama Cruz**

Universidad Internacional Al-Mustafá (Irán)

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

Recibido: 13/02/2021 Aceptado: 23/04/2021

Como Citar: Aldama Cruz, A. (2021). Significados y evolución del término *înniyyat* en la filosofía islámica clásica y contemporánea. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 3(7), 1-23. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/55>

### Resumen

El objetivo de este artículo es describir la evolución de los significados del término técnico árabe *înniyyat* en la filosofía islámica, traído gracias a las traducciones del griego al árabe de las obras del corpus aristotélico y neoplatónico, pero relaborado de forma original en el contexto islámico. Este término que refiere principalmente a la noción de realidad, pero que modula en los conceptos de existencia, ipseidad, estidad y esencia, ha jugado un papel central en producción filosófica de oriente y occidente. En este último contexto ha sido importante por medio de su traducción al término latino *haecceitas* por Escoto. El término *înniyyat* ha estado sujeto a equívocos debido, por una parte, a su morfología y fonética, y a su amplio espectro de significados en dependencia del tipo de campo de pensamiento donde se le emplee.

**Palabras clave:** *înniyyat*, realidad, existencia, *haecceitas*, esencia



## Abstract

The purpose of this article is to describe the evolution of the meanings of the Arabic technical term *înniyyat* in Islamic philosophy, brought thanks to the Greek to Arabic translations of the works of the Aristotelian and Neoplatonic corpus, but originally reworked in the Islamic context. The term refers to the notion of reality, although it also points to the meanings of existence and essence.

**Keywords:** *înniyyat*, reality, existence, *haecceitas*, essence

## INTRODUCCION

Uno de los términos de la filosofía islámica de mayor complejidad, tanto para su significación en lengua árabe como para su traducción a otras lenguas, ha sido el vocablo técnico *inniyyat* (الإنية)<sup>1</sup>, el cual muchas veces se le transcribe fonéticamente, de manera equívoca, como *ânniyyat*. Dicho término ha estado sujeto a controversias desde sus primeras traducciones en la Europa del siglo XIII, hechas al castellano antiguo y al latín bajomedieval, hasta las actividades de investigación y traducción realizadas por los orientistas de a finales del siglo XIX y mediados del siglo XX (polémica que va desde la cuestión fonética hasta de significado). De igual manera, temporalmente anterior a los procesos de traducción de la Escuela de Toledo y en paralelo a la recepción e investigación occidental del término en cuestión, en el contexto islámico el vocablo técnico *inniyyat* ha sido un terreno de batalla para filósofos, traductores, lógicos, lexicógrafos y místicos, por la complejidad que encierra. La historiadora y medievalista Marie-Thérèse d'Alverny en su monografía "*Anniyya – Anitas*" lo define de la siguiente forma:

El encanto de las palabras abstrusas e intraducibles a veces seduce a los filósofos. Aquellos que aún aman la claridad, intentan definirlos y revelar de ellas el concepto que cubren. Otros, creyendo que las verdades profundas son indescriptibles, tienen el placer de encontrarse como testigos ante el lenguaje que se niega a ser desvelado y reservan de él partes de sus secretos. Entre los términos aprendidos y utilizados por los escritores árabes, pocos han dado lugar a tantas interpretaciones y análisis tan sutiles como el de *anniyya*<sup>2</sup> (1959, 1).

Los antecedentes en occidente de los estudios filosófico-filológicos de este término son amplios en el contexto de estudios orientistas. En la primera mitad del siglo XX los estudios filológicos y filosóficos académicos occidentales sobre filosofía islámica hicieron hincapié en el abanico de significados del término *inniyyat*. Se gestó una intensa actividad investigativa, de traducción y de edición de varios textos clásicos y desconocidos del pensamiento islámico, a la vez que se elaboraron estudios filológicos sobre el préstamo de términos técnicos griegos, que pasaron por el siríaco al

árabe, y de éste a las lenguas vulgares y al latín. Muchas de estas investigaciones devinieron en valiosos diccionarios de léxico técnico o en estudios profundos sobre la dinámica de la traducción y la elaboración de conceptos filosóficos. Entre estos investigadores merecen especial mención el palestino Soheil M. Afnan (1904- 1990), estudioso de la filosofía islámica, griega, persa y latina, la historiadora francesa Marie-Thérèse d'Alverny (1903-1991), investigadora en el campo de la traducción, el pensamiento medieval y la filosofía islámica, el investigador Richard M. Frank (m. 2009) con su artículo "*The Origin of the Arabic Philosophical Term anniyya*" (1956) y el arabista y medievalista italiano Amos Bertolacci con su investigación "*A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna's Metaphysics: Considerations on the Use of Anniyya and Ayyiyya in the Ilāhiyyāt of the Kitāb al-Šifā'*" (2012). Ha de destacarse en nuestra lengua la labor investigativa del arabista español Manuel Alonso Alonso (m. 1965), plasmada en tres artículos dedicados al término tratado. Dichas investigaciones son: "*«Al-qiwwam» y «al-anniyya»* es las traducciones de Gundisalvo" (1957), "*La «al-anniyya» de Avicena y el problema de la esencia y la existencia*" (1958) y "*La «Al-anniyya» y el «Al-wūyūd» de Avicena en el problema de esencia y existencia*" (1959). Le han seguido en el transcurso del tiempo varias investigaciones académicas, pero consideramos que todavía persisten problemas en el orden lingüístico, en concreto dentro de la morfología y la fonética del término, problemas que inciden plenamente en el aspecto filosófico. Ejemplo de ello se constata en Miguel Cruz Hernández cuando emplea el término de la siguiente manera en su "*Historia del pensamiento en el mundo islámico*":

"En cuanto a las cosas, están caracterizadas por su esencia (*anniya*) que tiene como elementos constitutivos a los números y a la tridimensionalidad" (1996, 623).

"(...) de la mismidad divina (*huwīya*), de la unión absoluta en Dios, de la esencia divina absoluta (*annīya*)" (1996, 637).

De igual forma, lo anterior es visible en recientes trabajos investigativos, como el de Cristina D'Ancona "*Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation*"

transcripción equívoca de *ânniyyat*, *anniya* o *anniyyah*. Se explicará el por qué en la lectura de este término (por las reglas del *sarf* o morfología árabe) se realiza con el sonido vocálico *î* y no *â*.

<sup>1</sup> Singular الإنية – plural الإنيات

<sup>2</sup> En el artículo se empleará la transcripción *inniyyat*, con terminación *t* para transcribir la *tā 'marbūṭa* (ة) en estado constructo, aunque en las citas autores se respetará la

(2011), y el de Hannah C. Erlwein, “*Arguments for God’s Existence in Classical Islamic Thought*” (2019)<sup>3</sup>.

Otro elemento problemático está en que el campo de estudio de dicho término se circunscribe generalmente al ámbito de la filosofía clásica islámica, el cual encierra a los filósofos desde al-Kindī a Averroes, como en Maimónides en la filosofía judía (Shlomo Pines, Warren Zev Harvey y Steven Harvey, 1998)<sup>4</sup>, pero se ha dejado de lado a filósofos islámicos modernos, como es el caso de Mullā Ṣadrā, y de pensadores contemporáneos. Dicha problemática está en correspondencia con la persistencia, en varios espacios académicos, en considerar que la filosofía islámica tuvo su decadencia con Averroes, muy a pesar de los aportes del filósofo Henry Corbin (1903-1978) en contra de este criterio.

En el contexto filosófico actual el estudio sobre el significado y empleo en el campo de la ontología del término *inniyyat*, que como se verá refiere a un tipo de realidad, puede poseer un valor fundamental dentro de las discusiones que ha abierto en nuestro siglo la corriente del realismo especulativo, en la cual se puede apreciar una fuerte influencia de la filosofía islámica y de los conceptos desarrollados en ella.

El término *inniyyat*, surgido en árabe por el afán de plasmar el conocimiento de los pensadores griegos, es testigo de toda

una tradición filosófica donde confluyen lo mejor del pensamiento islámico y occidental.

## 1. HAECCEITAS, REALIDAD, EXISTENCIA, ESENCIA E IPSEIDAD

Dentro de la labor que realizó el filósofo francés Henry Corbin se encuentra la edición y traducción de obras de la filosofía y la mística iraní estuvo el texto de Ṣadrā Ad-Dīn Shīrāzī o Mullā Ṣadrā (a.1571-1635) “*Kitāb al-Mashā’ir*”, el cual tradujo con el título “*Le livre des Pénétrations Métaphysiques*”.

En el primer capítulo (o *maṣar* en el caso de este texto), justo abriendo en la primera oración, aparece el término *inniyyat*: “إِنِّيَّةُ الوجودِ أَجلى الأَشْيَاءِ حَضُوراً وَ كَشْفاً” (Ṣadrā, 2016, 78). Un primer problema se encuentra ya en la edición bilingüe de Corbin de “*Kitāb al-Mashā’ir*” al utilizar una edición árabe donde el término *inniyyat* (الإنِّيَّة), se tipografió como *anniyyat* (الأنِّيَّة) en la primera oración (1964, 6). Este error, tipográfico o intencional, ya nos traería una de las dificultades con que nos enfrentamos con el término. Pero al constatar otras ediciones de “*Kitāb al-Mashā’ir*”, así como sus comentarios de filósofos sadrianos como el “*Dū’al-Munāzhir fī Sharḥ al-Mashā’ir*” de Mullā Zayn al-‘Abidīn M. Jawād Nūrī, el “*Nūr al-baṣā’ir fī ḥal mushkilāt al-Mashā’ir*” (“*Conocimientos claros sobre la solución de problemas del*

<sup>3</sup> En la *Encyclopaedia of Islam* el término tiene la siguiente entrada:

“*Anniyya, an abstract term formed from the conjunct particle ‘an or ‘anna, “that”, is the literal translation of the Aristotelian term τὸ ὄντι and means therefore the fact that a thing is, its “thatness” (the particle ‘anna is used also substantively and al-‘anna has the same meaning as al-‘anniyya). The principal passage where Aristotle employs this term is in Analit. Post. II. 1 and the important distinction he makes there between the fact that a thing is (τὸ ὄντι) and the question what it is (τὸ τί ἐστίν) is the fundamental source of the later discussions about existentia and essentia.*”

Bergh, S. van den, “Anniyya”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis (2012).

<sup>4</sup> Con respecto a Maimónides, a juicio de Warren Zev Harvey y Steven Harvey, a pesar de su vía negativa, afirma en la Guía, I: 58, que podemos aprehender el *nyh* de Dios, para los autores *’anniyyah*; ya que S. Pines ha argumentado que este término árabe inusual se originó como una transliteración del griego

*einai to on*. La *’anniyyah* de Dios sería entonces Su ser. Otros derivan el término del árabe *’an o’ anna* (= eso). La *’anniyyah* de Dios sería entonces Su *quiddidad*: por lo cual no podemos saber lo que Él es, solo lo que Él es. Otros más derivan el término del árabe *’anā* (= yo). La *’anniyyah* de Dios sería así Su egoísmo: Dios es el ego del cosmos. Sin embargo, otros derivan el término del árabe *’inna* (= de hecho). No podemos describir a Dios, pero podemos afirmarlo enfáticamente. Las cuatro explicaciones son teológicamente sugerentes y se podría afirmar que cada una de ellas encaja con los puntos de vista de Maimónides. Sin embargo, el cuarto se encuentra en *Kitāb al-Alfāz* de Alfarabi (ed. Mahdi, p. 45) y *Kitāb al-Ḥarūf* (ed. Mahdi, p. 61). Dada la alta consideración de Maimónides por las obras lógicas de Alfarabi, probablemente él también entendió el término como derivado de “ciertamente”, y lo vocalizó *inniyyat*. La explicación también es adecuada a la luz de las observaciones de Stern sobre el “problema sintáctico de los atributos”. Warren Zev Harvey - Steven Harvey, A Note on the Arabic Term *’Anniyyah/’Aniyyah/’Inniyyah*. (הערה על המונח ‘אנייה ‘הערבי ‘אנייה). Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly (1989).

*al-Mashâ'ir*”) de Mîrzâ Ahmad Ardakâni, el “*Sharḥ Kitâb al-Mashâ'ir Mullâ Şadrâ*” de M. Jafar Lahiyi y editado por Seyyed Ashtiyani (gran editor y comentador de *Şadrâ*), y la reciente edición crítica “*Ḥikmat Aḥkam: Sharḥ Kitâb al-Mashâ'ir*” de R. Shariati (2016), podemos encontrar en todas ellas que el término *inniyyat* está tipografiado en la forma correcta (الإنية).

Volviendo a la traducción de Corbin, dicha primera oración refiere a: “*La realidad positiva de ser [su hecceidad] es la más evidente de las cosas, en lo que se refiere a la presencia y al descubrimiento inmediato*” (Şadrâ, 1964,100). El término *inniyyat* es traducido por H. Corbin como realidad pura o *hecceidad*, este último tal vez por la influencia del empleo que su profesor de islamología en la École des Hautes-Études, Louis Massignon (1883-1963), hiciera de un término similar al traducirlo años antes, como se verá posteriormente. De igual modo pudo haberse auxiliado de la definición hecha por el filósofo y místico bahreiní šayj Aḥmad Aḥsâ'î (m. 1826), el cual Corbin también tradujo al francés. En la nota referida a *inniyyat*, Corbin expone que el término árabe ha planteado muchos problemas a los estudiosos de la filosofía islámica, donde la definición dada šayj Aḥmad Aḥsâ'î entraba en ese concierto de significados. Según la definición: “*La inniyyat de la cosa, es su realidad (ḥaqīqa) cuando consideramos que esta es positiva y verdadera (ḥâq<sup>aa</sup>)*” (Corbin, 1964,182). De aquí la traducción de Corbin a *réalité positive de l'être* o *heccéité* para el término *inniyyat*.

El uso del término latino *haecceitas* para la traducción de *inniyyat* en este contexto necesita de una valoración detallada, por lo cual se hace necesario indagar en el significado de la palabra latina. La profesora Silvia Magnavacca en su “*Léxico técnico de filosofía medieval*” describe el término del siguiente modo:

*Haecceitas* es un término que proviene de *haec*, “esto” o “esta cosa”, de manera que, para su versión española, habría que recurrir al neologismo “estidad”. Como vocablo técnico fue utilizado especialmente por Duns Escoto para referirse al principio de individuación (*individuatío*). Para la metafísica de corte aristotélico, en la realidad, se dan sólo entes individuales; entre ellos, los corpóreos, que son compuestos de materia y forma. Ahora bien, el principio de individuación, es decir, lo que hace que un ente dado sea ése y no otro de la misma especie, no es ni la forma—porque ella es lo que hace que el ente sea tal cosa—, ni el compuesto, dado que la composición es compartida por todos los miembros de la especie, ni la materia, que también es compartida por

ellos. Tampoco la materia *quantitate signata*, como proponía Tomás de Aquino. Para Duns Escoto lo que individualiza es la “última realidad de la cosa”: *ultima realitas entis* (cf. Op. ox. II, d. 3, q. 6, n. 15). A esa última realidad irreductible del ente llama Escoto *h*. Así, la “*haecceidad*” es “*illa forma qua totum compositum est hoc ens*” (ibid. IV, d. 2, q. 3, n. 46; cf. también Rep. Par. II, d. 12, q. 5, nn. 1, 8, 13 y 14). Pero cabe aclarar que, para el citado autor, entre la naturaleza de la entidad de la que se trata y la *haecceidad* no hay una distinción real sino formal; por eso, la *haecceidad* no añade una naturaleza a la propia de la entidad considerada; antes bien, es la *última actualitas formae*, caracterización que es la más precisa para el término que nos ocupa. Se trata, pues, de una individuación de y no por la forma (2005, 324).

La profesora Magnavacca aclara a su vez que, para Escoto la relación entre la naturaleza de la entidad de la que se trata y la *haecceitas* no hay una diferenciación real sino formal; por ello, la *haecceitas* no agrega una naturaleza a la propia de la entidad considerada; más bien, es la *última actualitas formae*, identificación que es la más precisa para dicho término. Se trata, pues, de una individuación *de* y no *por* la forma. La individuación planteada por Escoto, a juicio de Silvia Magnavacca: “busca la determinación “completa” de lo singular sin recurrir a la existencia o al acto de ser; partiendo de las esencias, se erige como la más acabada actualidad de éstas y como la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, que es –recuérdese– sólo de individuos” (2005,324).

El término escotista *haecceitas* (ecceidad o estidad), como se ha apreciado, describe un concepto que denota las cualidades discretas, propiedades o características de una cosa particular. *Haecceita* podría ser una traducción aproximada del término equivalente en griego τὸ τί ἔστω οἷο “lo que (eso) es”, lo que lo lleva a ser comparado con *quidditas* (coseidad). *Haecceitas* puede ser definido en algunos diccionarios como la *esencia* de una cosa, o un sinónimo de *quidditas* (“ese algo”) o *hypokëimenon* (lo subyacente- *subiectum*). Estos términos privan al término estidad de su sutil distintividad. Como menciona el filósofo Gary S. Rosenkrantz, las discusiones filosóficas sobre *haecceitas*, estidad u ecceidad dan lugar a una serie de controversias, una de ellas se refiere a si existen o no ecceidades. Esta controversia sobre la existencia de tales atributos es pertinente en el cuerpo de investigación contemporánea sobre metafísica, epistemología y filosofía del lenguaje, incluidas las investigaciones analíticas de identidad e individuación, modalidad y mundos posibles, actitudes proposicionales,

creencias *de re* y nombres. Por ejemplo, los filósofos que aceptan la existencia de *ecceidades* han presentado las siguientes afirmaciones: 1. Las *ecceidades* proporcionan un criterio de identidad en los mundos posibles para partículas. 2. La necesidad *de re* puede entenderse en términos de necesidad *de dicto* porque los individuos tienen *ecceidades*. 3. La creencia *de re* puede analizarse en términos de la creencia *de dicto* porque los individuos tienen *ecceidades*. 4. Una persona, *S*, capta su propia *ecceidad* cuando tiene una parte de autoconocimiento expresable en lenguaje en primera persona, y *S* no puede identificar una cosa externa, *x*, a menos que *S* se relacione únicamente con *x* a sí mismo de tal manera que *S* capte su propia *ecceidad*. 5. En algunos contextos, las *ecceidades* de los particulares son intensiones de expresiones indexadas o nombres propios. Por supuesto, los filósofos que niegan que los particulares tengan *ecceidades* lo rechazan categóricamente, ya que estos filósofos argumentan que la noción de tal *ecceidad* es oscura o que las *ecceidades* de este tipo son entidades peculiares.<sup>5</sup>

Desde la postura de la filosofía analítica moderna Gary S. Rosenkrantz da al término *haecceitas* o *ecceidad* la siguiente conceptualización:

Se podría sugerir la posibilidad de una explicación formal de la *ecceidad* en términos lingüísticos: una *ecceidad* es una propiedad designada por una expresión de la forma 'la propiedad de ser idéntico a *N*', donde '*N*' es un nombre propio o indicador indexical. Sin embargo, dado que las propiedades no son entidades lingüísticas, parece razonable pedir una explicación no lingüística de la *ecceidad*. Nótese que mi anterior caracterización informal de *ecceidad* no es lingüística. Esta caracterización informal sugiere que se puede proporcionar una explicación no lingüística del concepto de *ecceidad* empleando la cuantificación existencial. Como veremos, la naturaleza exacta de tal explicación no lingüística depende de si podría haber o no una *ecceidad* no ejemplificada. Según algunos filósofos, una *ecceidad* no ejemplificada es una imposibilidad. Si estos filósofos tienen razón, entonces el concepto de *ecceidad* puede definirse de la siguiente manera (D1) *F* es una *ecceidad* =

<sup>5</sup> La existencia de *ecceidades* no cualitativas es especialmente controvertida. Hay tres partes en la controversia, cuyas posiciones son las siguientes. (1) **Nominalismo**. Un nominalista niega la existencia de *ecceidades*, ya que un nominalista niega la existencia de propiedades, ya sean cualitativas o no cualitativo. (2) **Realismo cualitativo**. Un realista cualitativo acepta la existencia de propiedades, pero sostiene que todas las propiedades son cualitativas. Por tanto, un realista cualitativo rechaza la existencia de *ecceidades* de

df. (ax) (*F* es la propiedad de ser idéntica a *x*.) (1993, 2-3).

Desde la arista de la filosofía clásica, *haecceitas* refiere a aspectos de una cosa que hace a una cosa ser particular, *quidditas* refiere a las cualidades universales de una cosa, su *valía* o los aspectos de una cosa que puede compartir con otras cosas y por qué lo puede formar partes de un género de cosas. Este juego de sentidos del término latino lo posee también término árabe *înniyyat*, del cual proviene *haecceitas*.

En el proceso de traducción de las obras del griego al árabe y de éste al latín se dio una larga batalla en el campo de los significados de los términos resultantes de la indistinción entre ser y ente en la metafísica, como lo expresa el filósofo español Ernesto Castro:

Los árabes tradujeron "*to on*" por "*huwiyya*", que los latinos a su vez tradujeron por la complicada "*ipseitas*", muy lejos del simple "ser" o "ente" original. Pero también hubo traducciones acertadas durante este proceso de transmisión cultural. "*To ti en einai*" ("lo que era ser"), una de las fórmulas aristotélicas para referirse a la *ousía* segunda, se tradujo correctamente al árabe por "*mahiyya*", y al latín por "*quod quid erat esse*", abreviado en "*quidditas*", que nosotros podemos traducir al castellano por "coseidad". Según Avicena, en los entes que no son Dios la existencia es un accidente que se añade a su coseidad. Para referirse a la *ousía* primera, Avicena utilizó la expresión "*anniya*", que equivale a lo que Juan Duns Escoto entendió más tarde por "*haecceitas*" y que nosotros podemos llamar "estidad": lo que hace que una cosa sea esto y no aquello. Dos cosas que, violando el principio de identidad de los indiscernibles de Leibniz, tuvieran los mismos predicados, y sin embargo fueran distintos, tendrían la misma coseidad, pero diferente estidad (2020, 18).

Por otra arista el profesor español Dr. J. A. Antón Pacheco en un artículo científico sobre Mullâ Şadrâ expone:

Aquellas expresiones de Aristóteles a las que hacíamos referencia (*tóde ti, ti, tó ti ên einai, ti estin*) fueron

entidades concretas». De acuerdo con tal realista: las *ecceidades* de los particulares son entidades peculiares, y si una ontología es lo suficientemente rica para incluir particulares, propiedades cualitativas, relaciones y proposiciones cualitativas, entonces es innecesario postular *ecceidades* de particulares dentro de esa ontología. (3) **Realismo no cualitativo**. Según un realista no cualitativo, hay *ecceidades* de los particulares.

traducidas al árabe por *mâhiyya* y al latín por quiddidad, que quiere significar esencia, el qué de una cosa (*mâh*, *quid*, *chêh* en persa). Pero aquí comienza ya la ambigüedad, pues ¿qué es el qué o la esencia de una cosa? Además, la cosa como realidad constitutiva de una cosa también puede ser denominada por la palabra griega ousía o en árabe por *dhât*, *huwa hû*, *‘ain* y *haqiqâ*, o por *yawhar* (que es de origen pahleví), o por la latina substantia; hay además otro término muy cercano, ontológicamente hablando, a estas nociones como hypokéimenon y su traducción por subyentum. El mismo Mulá Sadra Shirazí habla de *haqa‘iq wuyûdiyya* y *huwiyat wuyûdiyya* para referirse a las realidades existenciales concretas, a las ipseidades intrínsecas. Asimismo, *annîyya*, como *aysa*, sirven para traducir *tó ti ên einai*, *tóde ti* y *tó ti éstin*, pero que sobre todo designan el ser mismo de una cosa, la *haecceitas* de algo. Todas estas variantes no se deben a deficiencias de ninguna lengua sino a la intrínseca falta de concreción del problema del ser, lo que motiva el tránsito de términos que intentan definir los ámbitos del acontecer ontológico (2013, 340).

El término *innîyyat* atravesó por el empleo equívoco, o de diversos significados, que los filósofos islámicos hicieron de él, donde fue usado en varios sentidos por un mismo autor. Es por ello que *innîyyat* fue tratado con significados de esencia, quiddidad e ipseidad, los cuales, como se constató en los autores antes citados, poseían un término específico en árabe: esencia- *ḍât* (ذات), quiddidad-*mâhiyya* (ماهية) ipseidad o entidad- *huwiyat* (هوية).

Un ejemplo del significado múltiple que tuvo el término en árabe se aprecia en este epígrafe de Ibn Sînâ (Avicena), del primer capítulo del “*Îlâhiyyât*” o “*Metafísica*”, de su obra “*Kitâb al-Šifâ*” (*Libro de las Curaciones*): “*في ابتداء طلب* “*موضوع الفلسفة الأولى لتتبين إنيته في العلولى*”, “*En [donde] se inicia la postulación del sujeto de la Filosofía Primera, para describir cuál es su esencia (innîyyat) en las ciencias*” (2015,11).

En la traducción de algunos capítulos escogidos del “*Îlâhiyyât*”, el arabista y filósofo español Carlos A. Segovia como escolio del anterior epígrafe explica el término *innîyyat* en este contexto de la siguiente manera: “*Anniyya* es un neologismo formado a partir del término griego *ontótes* (literalmente, “ontidad”); traducir aquí “esencia” es probablemente lo más adecuado; otros nombres para ésta son *ḍât*, *haqiqâ* y, hasta cierto punto también (...), *mâhiyya*” (2006, 91).

Obviamente el epígrafe enuncia sobre la Filosofía Primera y de cómo describir (*tabîyana*) su esencia (*innîyyahu*) en las

ciencias (*‘ulûm*). El término *innîyyat* referencia aquí a la esencia, que en términos aristotélicos representaría a la *ousía* o sustancia segunda, o sea, a los predicados de género y diferencia específica. Pero *innîyyat* para Ibn Sînâ (Avicena) tuvo el significado de sustancia, lo que en términos del Estagirita sería la *ousía* primera, lo indefinible e inmutable, frente a la *ousía* segunda como esencia de los predicados universales y mutables. Ibn Sînâ emplea el término en dos sentidos en su obra, trayendo consigo el debate entre sustancialismo-esencialismo, y la carga de malentendidos que se han acumulado en este campo a lo largo de la historia de la filosofía.

Otro ejemplo proviene de parte de al-Kindî, donde el término *innîyyat* lleva al significado de ipseidad o entidad: “La causa de la existencia de cada cosa y su realización es la Verdad (*haq*), porque lo que tiene entidad (*innîyyat*) posee realidad (*haqiqat*); entonces la Verdad necesariamente existe, por ello, las entidades (*innîyyât*) existen” (Şalibâ, 2006, 130). Una posible respuesta a este uso equívoco puede darse en que los filósofos anteriores a Suhrawardî (al-Kindî e Ibn Sînâ) emplearon distintos significados para *innîyyat*, prevaleciendo entre ellos los de entidad y sustancia, para posteriormente centralizarse el término al significado de realidad en los filósofos post-avicenianos, con énfasis en la obra de Mullâ Şadrâ. Esto no significa que el término no posea dentro de la literatura filosófica posterior a Mullâ Şadrâ, hasta la actualidad, un sentido equívoco.

## 2. ÎNNIYYAT COMO REALIDAD DEL SER

Volviendo nuevamente la primera oración del texto “*Kitâb al-Mašâ‘ir*” de Mullâ Şadrâ, es importante constatar la traducción del mismo realizada también por Carlos A. Segovia, la cual fue su tesis doctoral y centro de varias de sus investigaciones filosóficas y filológicas. Dicha traducción directa del árabe pudo adentrarse en los matices del término *innîyyat*. El profesor Segovia da a este término el significado de realidad tocando más el sentido del vocablo. Así lo muestra su traducción y la nota explicativa del término en la proposición sadriana: (2005, 152).

Refiriéndose al término el profesor Segovia comenta:

*Anniyya* [anniyyat al quedar la *tâ 'marbûta* (ة) en estado constructo] es un neologismo de origen incierto, formado presumiblemente (según las reglas morfológicas del árabe “La realidad del ser (*anniyyat al-wuġûd*) es la más evidente (*aġlâ*) de entre las cosas en cuanto a su presencia (*huġûr*) y desvelamiento (*kašf*)” abe y en la época de las primeras traducciones filosóficas) a partir del griego *ón*. Significaría, así pues, literalmente, la “seriedad” 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 (2001, 97).

En su investigación llevada al formato de monografía con el título: “*Şadr Ad-Dîn Şîrâzî, la filosofía islámica y el problema del ser. Estudio y comentario del Kitâb al maŞâ'ir*”, ahonda más en el término usado en la primera proposición, utilizando la herramienta hermenéutica para trazar el origen y significado del mismo:

Se trata por lo demás de una noción, tal y como ha observado recientemente Cristina D’Ancona basándose en los estudios de P. Thillet y S. Pinès, presente a menudo en el Plotino árabe – al definir éste, por ejemplo, el Primer Principio en tanto que *anniyya faqaṭ* – pero que carece de todo correlato léxico, bien mirado, en el texto griego de la *Enéadas*. No así en Porfirio, en el que se encuentra el término abstracto *ontótes*, del que *anniyya* sería, tiende a creerse, una transliteración aproximada conforme a las leyes morfológico-compositivas del árabe, significando entonces *anniyya faqaṭ* algo así como «puro ser», literalmente: «pura ontidad» (Segovia, 2005,152).

Para Carlos A. Segovia la línea inaugurada por la traducción de Porfirio y la reorientación de la henología neoplatónica no tendrá una forma concreta, en el contexto de la filosofía islámica, hasta Şadrâ el cual recurre al término *inniyyat* para denominar la realidad del ser, o con mayor precisión, el ser en tanto que primer y único principio de todo. Dando seguimiento a la glosa de la primera oración del texto del “*Kitâb al maŞâ'ir*” Segovia profundiza en el concepto de realidad que denota el término *inniyyat*.

Realidad que, subráyese acto seguido, es la más «evidente» de todas las cosas en cuanto a su «presencia» (*huġûr*). Quiere esto decir que nada hay más manifiesto que el «ser» en tanto que él es la «presencia» misma de todo, «inmanente de todas las cosas» – según nota M. Abdul Ĥaqq – en la medida en que ellas son. Por ello, no es sólo la más evidente de las cosas en cuanto a su «presencia», sino también en cuanto a su conocimiento o «desvelamiento» (*kašf*), o sea, en cuanto al conocimiento de éstas, pues «la cognición... de un objeto

[cualquiera que éste sea], ya se trate de su cognición sensible (*ħassî*), empírica (*ħuġûlî*), imaginativa (*ħyâlî*), intelectual (*aqlî*) o intuitiva (*ħuġûrî*) – comenta M. Abdul Ĥaqq –, presupone necesariamente la de su ser», es decir, presupone la constatación previa, consciente o inconsciente, de que dicho objeto es cualquiera que sea su modo de ser (afirmación, ésta, semejante a la que, indiquémoslo de paso, permitió a Anselmo de Aosta enunciar su célebre prueba ontológica acerca de la existencia de Dios) (2005,153).

Es por ello que *inniyyât*, correspondiente a τὸ εἶναι, τὸ τὶ ἦν εἶναι y ὄν, puede abarcar la noción de ser, realidad firme, sustantivo, concreto existente o esencia particular, o idea arquetípica, dependiendo de si el autor está inspirado en la tradición aristotélica o platónica. Este significado de *inniyyât* como realidad firme o concreta requiere de un ejercicio de contrastación con otros términos filosóficos en lengua árabe. Si bien en árabe existe el término realidad como *ħaqîqat* (حقیقة), éste difiere en el sentido de realidad que brinda *inniyyât*. Como término filosófico *ħaqîqat* refiere en buena medida a un sentido modal, cercano a términos como actualidad- *f'al* (فعل) o efectividad - *fa'ialia* (فعالية).

Esta distinción entre una realidad firme (*inniyyât*) y una realidad en un sentido modal (*ħaqîqat*) es definida por Ernesto Castro de la siguiente manera al tratar el tema del realismo ontológico:

Lo real es aquí lo existente de modo contingente, lo que no es ni meramente posible ni lo absolutamente necesario. No obstante, este sentido del término “realidad” comete una petición de principio acerca de la primera de las dos cuestiones del realismo ontológico: la cuestión de la existencia. Si “realidad” es sinónimo de “existencia contingente”, entonces ya está respondida, antes de haberse planteado, la pregunta de si lo real existe o no. Necesitamos, por ende, otra definición. Lo real se puede definir frente a lo aparente, del mismo modo que lo verdadero se define frente a lo falso o lo profundo frente a lo superficial. La realidad se concibe entonces como algo más verdadero y más profundo que las falsas y superficiales apariencias. Esta concepción de la realidad está estrechamente vinculada con la cuestión de la existencia, pues es evidente que lo aparente existe, pero no está tan claro que exista algo más profundo o verdadero que las apariencias. Para poderse preguntar no trivialmente acerca de la existencia de la realidad parece necesario distinguir primero entre la apariencia y la realidad. Por desgracia, esta distinción no permite formular la segunda cuestión del realismo ontológico: la cuestión de la independencia. Si distinguimos entre una realidad en sí y unas apariencias que solo existen para nosotros, entonces no tiene sentido plantear la pregunta

de si la realidad es independiente de nosotros o no (2020, 16-17).

Estas distinciones dentro del término realidad están presentes en los términos árabes *inniyyât* y *haqîqat* en el terreno filosófico. Se establece, al mismo tiempo, una coimplicación en los términos filosóficos *haqîqat*, *haq* y *wâq'iyat*. El término *haq* o verdad (حق), que aparece en el Corán (3-80), posee diversos usos en dependencia del campo, pero en filosofía tendrá la referencia a la verdad, y así se tradujo del griego el término ἀλήθεια de los textos aristotélicos (*Metafísica* 999<sup>a</sup> 30). El término *wâq'iyat* o realidad de las cosas (واقعيّات), refiere a lo que “es” en un estado extramental y en un perpetuo presente, en ese sentido de definir la realidad de las cosas y de su carácter extramental, posee un gran paralelismo con *inniyyât*. Por otro lado, *haqîqat* o realidad (حقيقت), posee un estado atemporal. Allí donde *haq* refiere a lo real o la verdad, *wâq'iyat* refiere a la esencia de las cosas y a su verdad y por último *haqîqat* se presenta como coimplicador o vicario entre *haq* y *wâq'iyat*, el primero en función concordante y el segundo como concordado. El término *haqîqat* posee una estructuración de significados varios: la primera es la realidad (*haqîqat*) con significación de la esencia, la cual está en oposición a lo relativo (*i'tibâr*)<sup>6</sup>, es decir, aquello que refiere a los asuntos convencionales (حقيقت مُقابل اعتبار). La segunda refiere a la realidad en oposición a lo hipotético o lo supuesto (حقيقت مقابل فرض), que coincide con lo real mismo o el orden mismo, llamado *nafs-ul âmr* (نفس الامر). El tercero manifiesta la realidad en oposición a lo conceptual o *mafhum* (حقيقت مقابل مفهوم). Y por último la realidad en oposición a lo metafórico o *mayâz* (حقيقت مقابل مجاز). Pero en el sentido de quiddidad existente se ha usado indistintamente en tres maneras como: la realidad de cada cosa en el orden de originalidad y realización en ella, la realidad de la existencia en su orden de perfección y la realidad del alma humana.

Otro sentido que posee *inniyyât* se enmarca en el significado de existencia o ser, aunque se emplee el término *wuğûd* (وجود) con más frecuencia. Al-Gazzali, para distinguir existencia y quiddidad brinda la siguiente definición: “Sabemos la diferencia entre existencia (*inniyyat*) y quiddidad a través del intelecto, no por los sentidos, como se

sabe la diferencia entre forma y primera potencia” (Gihamy, 1998, 130).

Siguiendo esta línea, *inniyyât* también tendrá un sentido de realidad de existencia pura y concreta, una la realidad del ser, dicho de otro modo, la realidad del ser en tanto que primer y único principio de todo. Este significado tiene su concreción en la corriente filosófica *hikmat al-muta'âliya*, fundada por Mullâ Şadrâ. Para lograr una mejor definición del término se hace necesario un análisis morfológico del mismo.

### 3. MORFOLOGÍA DE ÎNNIYYAT

En otra traducción contemporánea al español volvemos a ver el término *inniyyat*, esta vez siendo traducido por *haecidad*. En la titánica propuesta de traducción de dos grandes obras del pensamiento islámico como lo son el “*Tahâfut al-Falâsifa*” o “*La Incoherencia de los Filósofos*” de Al-Gazzali y el “*Tahâfut al-Tahâfut*” o “*La Incoherencia de la Incoherencia*” de Averroes (Ibn Rosh), la profesora Khadija Madouri, en el capítulo o cuestión quinta del texto de Averroes, traduce el siguiente fragmento de la siguiente forma:

En realidad [*haqîqat*], la *haecidad* [*inniyyat*] de los seres existentes, es un concepto mental que significa que “la cosa existe en lo extramental, tal como lo es en la mente”, lo cual es sinónimo de lo “verdadero” (...) la *haecidad*; es decir, la existencia de la cosa es añadida a su *quiddidad* en lo extramental, como si fuera un accidente (2014, 313).

Se aprecia al comienzo de la oración los términos *inniyyat* y *haqîqat*, pero más allá del abordado tema de los significados, llama la atención como la traductora da para este término indistintamente la transcripción fonética de *anniyya* (أنيّة) e *inniyya* (إنية). Es generalizado, por parte de los investigadores, el empleo de la transcripción fonética *ânniyyat*, *anniyya* o *anniya*. Dentro de los desacuerdos con respecto a la vocalización de este término vemos como especialistas como Lane (“*Arabic Dictionary*”) y Nicholson (“*Kitâb al-Luma*”, p. 131), emplean la forma *ânnâ*. Se hace necesario, entonces, un análisis morfológico del término para

<sup>6</sup> La palabra *i'tibâr* (اعتبار) significa “varias formas posibles de mirar una cosa”.

poder reconocer otro de los problemas que presenta el vocablo.

El lexicógrafo árabe Abu al-Baqa (1143 A.D. en Akbar - 1219 A.D. en Bagdad) expone que el término ha sido extraído de la partícula *inna*, que enfatiza la afirmación y la potencia de la existencia. Dice Abu al Baqa en su “*Kul-liât*”: “Por eso utilizan los filósofos la palabra *inniyyat* para la Existencia Necesaria, porque es lo más completo entre los seres existentes en su afirmación y potencia de la existencia. Esta palabra es nueva en lengua árabe (Şalibâ, 2006,169).

Por otro lado, lexicógrafo y filósofo contemporáneo libanés, Yamîl Şalibâ (1902-1976) expone lo siguiente sobre el término:

Algunos lexicógrafos creen que la palabra *inniyyat* (الإنية) es derivada del término griego *îin* (αἴν) con el significado de ser (*kâna*). Existen discrepancias en sus formas de pronunciación, algunos la han pronunciado *âniyat* (أنية), como se encuentra en *al-Ta ‘rifât* (Definiciones) de Jurjânî, y esto es un error. Algunos la pronuncian como *ânniyyat* (أنية), otros como *âyîiat* (لاينية) y *âniyyat* (الإنية), siendo todas formas erradas. Nosotros creemos que la extracción de esta palabra de la partícula *inna* (إِنَّ), no niega que haya alguna similitud con *inniyyat* y la palabra *îin* del griego (Şalibâ, 2006, 169).

Desde la morfología árabe (*şarf*) el término *inniyyat* es una palabra formada por la partícula de aseveración *inna* (إِنَّ), “ciertamente” (que pertenece a las *jurûf mushabbih bil f’il*, partículas semejantes por acción (حروف مشبَّهه بالفعل) y el sufijo *it* (ية), estos forman un infinitivo constructo (مصدر), *masdar ya’li*, (إن + ية = إنية), Es por ello que la fonética correcta está en el sonido *î*, no en *â* como se hace común en las transcripciones fonéticas, pues su formación viene de la partícula *inna*, con sonido vocálico *î*, y que además dicha partícula enfatiza certeza y realidad, lo cual juega en el sentido posterior que tendrá la palabra construida.

<sup>7</sup> El término *inniyyat* está relacionado lingüísticamente en árabe (y de ahí las confusiones en su traducción) con una serie de vocablos de uso literario y técnico que denotan identidad, individualidad, ipseidad, esencia, unidad íntima con Dios y realidad. Todos ellos comparten un grupo específicos de *jurûf* o letras con la *alef*, la *nûn*, la *yâ* y la *hâ – tâ ‘marbûta*, pero difieren en sus *harakas* o movimientos y en la partícula de la cual procede. Los primeros ejemplos devienen del pronombre personal *ânâ*, y los segundos de la partícula *innî*, como se

En lógica islámica se da el siguiente concepto tomado de la morfología árabe, como así lo expone el libro de lógica “*al-Mantiq Mozaffar*”:

*Înniyyat* es uno de los términos utilizados en la ciencia de la lógica y significa infinitivo constructo. La *inniyyat* es un infinitivo constructo derivado de la partícula *inna* (ciertamente) y refiere a existencia y afirmación. *Limmîyyat* es un infinitivo constructo en la partícula *lim*, que significa causalidad. Estas dos palabras se usan para explicar dos tipos de argumentos: *Al-burhân al-înnî* (البرهان الإني) [demostración *a posteriori*, argumento existencial] y *al-burhân limmî* (البرهان للمي) [demostración *a priori*, prueba causal, demostrativo] (2007, 219).

Debido a esta estructura morfológica, en el ámbito ontológico *inniyyat* representa a la realidad como existencia externa no subjetiva. Jurjânî lo define del siguiente modo: “La realidad (*inniyyat*) es la realización de la existencia exterior (*al-wuğûd al- ‘înnî*), por su nivel esencial” (Gihamy, 1998, 130). El mismo Yamîl Şalibâ subraya que el término, por a su construcción morfológica, refiere a una realidad o realización de la existencia extra-subjetiva: “فالانية اذن تحقق الوجود الهيني”. “Entonces *inniyyat* es la realización de la existencia extramental” (2006, 170).

Şalibâ explica que los traductores occidentales de Avicena al latín tradujeron *inniyyat* como *qual ess* y *quale quid*, para luego llegar a la *haecceitas* de Escoto y los realistas medievales. Otro punto expuesto por lexicógrafo sirio es como en algunos textos sufíes se utiliza el pronombre en primera persona *ânâ* (أنا) para formar el constructo *ânâniyyat* en lugar de la partícula *inna* (إِنَّ). En este caso el término técnico posee otro sentido en el contexto de la mística y la ética. Como se dijo, *ânâniyyat* (انانية) tiene su construcción con del uso del pronombre personal *ânâ* (أنا), yo, con sonido vocálico *â*, y el mismo sufijo *it* (انانيت = أنا + ية = أنانيت), que denota en mística individualidad, y en uso común egoísmo. Este término sí tendría el sonido *ânâniyyat*<sup>7</sup>.

explicó con anterioridad. Es curioso como en un idioma semítico el árabe el término con *anniyat*, aunque errado en su fonética, refiere a una realidad ontológica (y hasta un sustantivo propio femenino en el contexto islámico), pero esta misma locución en sánscrito, o sea *anniyat* (अन्नियत्) [de *anna* (अन्न, "comida")] significa: estar deseoso de comida [Rîg-Veda iv, 2, 7].

En cuanto a esta derivación morfológica que ha traído múltiples equívocos, se han realizado labores investigativas desde los textos clásicos de la filosofía y la mística islámica. Investigadores como Soheil M. Afnan, el libanés Rafic Al – Ajam y el iraní Gol-e Baba Said realizaron análisis de los términos denotados por los vocablos: *ânâ* (انا), *ânîy* (اني), *ânîyyah* (انية), *ânâ'îyyah* (انائيه), *ânânîyyah* (انانئية). Este conjunto de términos místicos, a menudo han sido confundidos con la terminología filosófica, algo similar en la ortografía, aunque completamente diferente en el significado. Se hace importante constatar el valor de significado de estos cinco términos, bajo un análisis de la palabra en contexto.

*Ânâ* (انا), el yo (el ego), perteneciente a uno mismo (ciertamente yo), egoidad, *yoidad*, individualidad. Para el primer término, dice Sarrâj en “*Kitâb al-Luma*”: “Yo no digo sino Dios” (Afnan, 1964, 131). Suhrawardî añade: “Yo ...soy algo que percibe su esencia” (2014, 116). Este representa al yo distintivo, al ego, “*le moi*”.

*Ânîy* (اني) connota un estado perteneciente al yo. En su mayoría no es utilizado exclusivamente por Hallâj. En “*Kitâb al-Tawâsin*” él comenta: “no sufra por mí, en cuanto en mí” (Massignon, 1968, 18). En el texto místico de Jîlî, “*Al-Insân âl-Kâmil*” se dice: “Observa- esta creado - el nombre yo en el nivel de ciertamente yo” (Said, 2013, 157). El término *ânâ* – (انا), “Yo” denota independencia y refiere a Dios, en cuanto al término *ânîy* (اني) que se compone por *innâ* – ciertamente (إن) e *îa* -yo (ى), se traduce “ciertamente yo” y denota dependencia, por lo que refiere a la creación. Mullâ Sadrâ cita en su texto (“*Al-Asfâr al-Arba'ah*”) un verso del poeta místico Hallâj: “Hay entre Tú y yo un *ciertamente yo*, que me riñe, entonces por favor Quíteme ese *ciertamente yo* existente entre nosotros.” (1990, 322).

*Ânîyyah* (انية) es una abstracción del pronombre que se podría representar como egoidad, *l'egoité*. Nuevamente Sarrâj en “*Kitâb al-Luma*” afirma: “الانئية لله” – “la egoidad de Dios.” (Afnan, 1964, 131), del cual Jîlî da explicaciones adicionales sobre el término en su libro “*Al-Insân âl-Kâmil*” en el capítulo 27. El equivalente persa dado por Nâsir Khosrow (“*Jâmi 'al- Hekmatain*”, p. III) fue *manî*, en la analogía del término árabe - من pronombre personal para la primera persona del singular en persa es derivado en “منى” equivalente a “خودى”, si bien en el persa hay un sustantivo homónimo que denota al esperma.

*Ânâ'îyyah* (انائيه) es sólo una forma diferente de la abstracción, utilizada frecuentemente por Suhrawardî en su libro “*Hikmat al-Ishrâq*”, como el caso de: “مثال الانائيه” - “ejemplo de la egoidad.” (2014, 3), y en otra del mismo texto usa: “مدرك لانائيه” - “percepción de la egoidad.” (2014, 403). Bastâmî dice en su “*Shatahât al-Sûfîyyah*”: “فنظرت بهويته الى” - “Ví por Su identidad a mi individualidad, entonces se desvaneció.” (Al-Ajam, 1999, 423).

*Ânânîyyah* (انانئية) es otra variante de la abstracción que se encuentra comúnmente en Ibn al- ‘Arabî y otros místicos Jîlî en su “*Al-Insân al-Kâmil*”. Bastâmî invoca a la Deidad en su texto “*Shatahât al-Sûfîyyah*” suplicando: “اسألك ان تمحو انائيتي” - “Te pido que elimines mi individualidad.” (Al-Ajam, 1999, 424). En la literatura secular moderna tiene el sentido del egoísmo.

Yamil Şalibâ admite que, aunque algunos filósofos utilizaron las formas *ânîyyat*, *înnîyyat* y *âyîyat*, todos refieren a la realización de la existencia. Así se aprecia en un fragmento de Al-Gazzali, donde cambia la vocalización del término, pero su significado indica a realidad:

” إنَّ (الأنئيه) التي هي عبارة عن الوجود غير (الماهية) “ -

“Ciertamente la realidad (*ânîyyat*) es la existencia no la quiddidad (*mâhiyyat*).” (Gihamy, 1998, 130).

En las ediciones de textos árabes, la palabra a veces se vocaliza *annîyya*. Es esta vocalización la que fue adoptada en la edición del comentario sobre Isagoge (*al-madkhal*), el primer tratado del “*Shifâ*” de Avicena. El investigador egipcio Taha Hussein dijo al respecto:

Pero esta vocalización es arbitraria, porque no está indicada en los manuscritos. Del mismo modo, si es legítimo distinguir un *ananiya*, que se encuentra en los escritos de los místicos, no hay nada a primera vista para poder distinguir un término que se vocalice *aniya*, y que podría derivarse de *anâ*, (yo), con el término *annîyya*, porque el redoblamiento de letras a menudo no está indicado. Sin embargo, debemos señalar estas distinciones propuestas por los escritores árabes contemporáneos (D'Alverny, 1959, 56).

Se puede señalar que Taha Hussein había considerado la posibilidad de usar el término *înnîyyat* para traducir la palabra alemana *Dasein* en su traducción al árabe de “*Ser y tiempo*”.

#### 4. EMPLEO DEL TÉRMINO İNNIYYAT

Los anteriores términos poseen un uso más orientado a la mística, la literatura y la ética. En caso de los vocablos técnicos *inna* (إِنَّ), *innî* (أَنَّ), *inniyyah* (أَنَّيَّة), juegan mayor rol en el terreno filosófico con conceptos como: el “que” (el hecho de que), existencial y *quiedad* (esencia, cualidad, concepto del ser)

Afnan analiza que el término *inna* puede asimilarse al latino *quia*, posee empleo coránico (2-23) y refiere filosóficamente a “el qué” (el hecho de qué). El término *innî* refiere a existencialidad. Por su parte el término *inniyyah* – *inniyyah* tiene un equivalente en el persa pahlaví con el vocablo *bûtih*. Estos términos filosóficos son completamente diferentes a los términos místicos. Debido a que en la ortografía el *shaddah* (ّ) es frecuentemente excluido, los eruditos a veces son confundidos.

Los traductores de Aristóteles al árabe, Ustât, Mattâ, Ishaq, Dimashqî y al-Ĥimşî utilizaron *inna* (إِنَّ) para dos propósitos específicos que no deben confundirse. Uno de ellos era como el equivalente del griego *to hoti*, por lo tanto, τὸ ὄτι, (*Metafísica* 1027b 32) en la traducción de Ustât aparece como *inna* (أِنَّه) y τὸ ὄτι οὐ συλλογισμός, (*Analíticos* P. 78 b 7) en la traducción de Mattâ aparece como *qiyas inna* (قياس أِنَّه). El otro uso del término *inna* es lo que representa la cópula que la lengua árabe no tiene. Fue uno de los varios intentos de encontrar un equivalente para ese propósito. Así tenemos τὸ εἶναι (*D. Anima* 412 b.8), que el traductor Ishaq lo plasmó como *innat* (أِنَّة).

En segundo caso *inna* representa lo que Kant llamó “*assertorische*” (asertórico: proposición o juicio cuya negación o afirmación es verdadera). Afnan comenta sobre este caso: “En lógica, lo asertórico llegó a ser conocido como argumentación demostrativa (برهان أَنَّ) entre los *Falâsifah*, como Fârâbî en “*Tahsil al-Sa’âdah*”; Avicena en “*Ishârât*” [p. 84] (1964, 134). En metafísica connotaba el concepto de ser para el que no se tiene palabras, lo indescriptible. Avicena dice en “*Najât*”: “El atributo primero para el Ser Necesario es este: lo existencial y existente” (2014, 251).

La forma adjetiva *innî* (أَنَّيَّة) no es de ocurrencia frecuente. Como obviamente no tenía equivalente griego, el acuñamiento no podía atribuírsele al traductor. Sin embargo, en la versión árabe del “*Liber de Causis*” encontramos: “العقل

في الأئنيَّة بنوع أئني” - “El intelecto en la individualidad, en forma demostrable”. (Gihamy, 1998, 131). Jurjânî define en su “*Ta’rifât*” como argumento demostrativo (برهان اني), y Mullâ Şadrâ por otro lado lo define como causa de la individualidad (دليلاً أئنيًّا). En lógica, como se comentó anteriormente, el término *al-burhân al-innî* (البرهان الأئني) se le traduce como demostración *a posteriori*, argumento existencial, así lo expresa Jurjânî en “*al-Ta’rifât*”: “Se dice de aquel razonamiento que va del efecto a la causa” (Gihamy, 1998, 132). Un ejemplo contemporáneo del uso del término en este sentido está en el filósofo iraní Seyyed Muhammad Hussein Tabâtâbâ’î (1903-1981) cuando realiza la siguiente definición: “Las demostraciones *a posteriori* [se dan] con la ayuda de las implicaciones generales de la conclusión, [como la posibilidad con respecto a la necesidad]” (2015,68).

Con mucho, el más común en los escritos filosóficos es el término *inniyyat* (أَنَّيَّة) para expresar en forma de abstracción el concepto de ser. También, como se ha constatado, connota la *quiedad* de una cosa en contraste con el qué es (*mâhîyyah*) y el por qué es (*limmîyyah*). Al ser un neologismo no aparece en el texto coránico ni en las primeras narraciones, pero sí se testimonia su uso en las versiones árabes de los textos griegos de los traductores de Bagdad. Por un lado, de estos traductores pareciera que Ustât fue el primero en adoptarlo, y presumiblemente quien lo acuñara, aunque con la colaboración de Kindî, el cual no sabía griego, pero ayudó a pulir las versiones de algunos de los traductores. Pero, por otro lado, al tener en cuenta la datación y el mismo origen del término de la traducción de los textos neoplatónicos, es de mayor posibilidad que se deba a al-Ĥimşî, el traductor al árabe de Plotino (la *Uthûlûjîyâ* o llamada *Teología del pseudo-Aristóteles*) y también colaborador de al-Kindî. De ahí la necesidad de hacer las distinciones adecuadas que los estudiosos no siempre han observado, más teniendo en cuenta como dijera el historiador canadiense especialista en Platón, Luc Brisson, que la labor de traducción de Bagdad fue una “disolución del aristotelismo en platonismo”. La investigadora italiana Cristina D’Ancona plantea que el capítulo al V 1 de la “*Enéadas*”, probablemente fue traducido íntegramente al árabe, aunque faltan algunas partes en el texto árabe que nos ha llegado, esparcido en tres escritos distintos: la “*Uthûlûjîyâ*”, “*Epístola sobre ciencia divina*” y “*Los dichos del sabio griego*”, que juntos conforman

la “*Plotiniana Árabe*”<sup>8</sup>. En dicho capítulo la “*Enéadas*” se puede comparar un fragmento de la obra de Plotino con su traducción realizada en la “*Uthúlújjá*”:

“ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις · τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν.”

“وينبغي لك أن تنفي عن وهمك كل كون بزمان إذا كنت إنما تريد أن تعلم كيف أبدعت الآليات الحقيقية الدائمة الشريفة من المبدع الأول.”

“Debes descartar de tu imaginación todo ser eterno, si deseas saber cómo se crearon las verdaderas esencias nobles eternas del Primer Creador” (traducción del árabe).

Para D’Ancona, en este pasaje las palabras árabes correspondientes al griego τὰ ἀεὶ ὄντα son solo *al-inniyyat* y *al-dā’ima* (eterna), pero, a su decir, el traductor se sintió autorizado a ampliar la locución griega por medio de dos adjetivos complementarios: *al-ḥaqqiyya*, “verdadero” y *al-sharīfa*, “noble”. Cristina D’Ancona expone:

Si tratamos de aclarar la calificación agregada por estas palabras a la locución original, reconocemos inmediatamente la marca de la jerarquía platónica de los dos niveles o clases de ser, tal como se presenta en el *Timeo* 28 B-C., donde el ser verdadero y eterno se contrasta con el devenir. Al insertar *al-ḥaqqiyya*, el traductor contrasta aquellos seres a los que se les dice 'ser', en el verdadero sentido de la palabra, de otros seres sobre los cuales 'ser' se dice sin verdad. Por otro lado, usando *al-šarīfa* sugiere contrastar aquellos seres que ocupan una posición más alta en una escala de valor

con otros seres de menor grado de valor. Una explicación platónica tan ortodoxa de la naturaleza de los elementos inteligibles es una constante en todas las *Enéadas*, y especialmente en los tres últimos capítulos, que han sido traducidas al árabe. Pero vale la pena señalar que esta explicación de ninguna manera es sugerida por el contexto casi griego de la oración citada, un hecho que nos permite concluir que la equivalencia entre los seres eternos (τὰ ἀεὶ ὄντα, *al-anniyāt al-dā’ima*) y los verdaderos seres superiores, pertenecían al pensamiento propio del traductor (2011, 27)<sup>9</sup>.

Por otro lado, en la traducción al árabe desde el griego del *corpus* aristotélico se puede contrastar el término *inniyyat* de la siguiente forma: *Īnniyyat* (الإنية) derivada de τὸ εἶναι (*Metafísica* 1042 b 28), τὸ εἶναι (*Metafísica* 1075 b 5), τὸ εἶναι (*Tópicos*. 135<sup>a</sup> 11), τὸ εἶναι (*D. Anima* 424<sup>a</sup> 25), τὸ τί ἦν εἶναι (*Metafísica* 1024<sup>a</sup> 29), τὸ τί ἦν εἶναι (*D. Anima* 412b 11), τὸ τί ἦν εἶναι (*Tópico*. 133<sup>a</sup> 1) y τὸ ὄτι (*Metafísica* 1038b 17). *Māhuwa ba inniyyat* (ما هو بالإنية) proviene de τὸ τί ἦν εἶναι (*Metafísica* 1043 b 24), *inniyyât* (الإنيات) como plural, es la traducción de τοὺς τί ἦν εἶναι (*Metafísica* 1017<sup>a</sup> 6), en la forma *inniyyat al-shii* (الإنية الشئ) proviene de la traducción de τόδε τι (*D. Anima* 413<sup>a</sup> 13) y de τὸ τί ἐστίν (*Metafísica* 1070<sup>a</sup> 11). En las traducciones de la “*Metafísica*” y “*Sobre el alma*” de Aristóteles son donde más se pueden constatar el empleo de *inniyyât* en referencia a realidad, como en los casos: “Porque la sustancia es causa de la realidad de todas las cosas” (جميع الأشياء لان الجوهر علّة انية), traído de τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἢ οὐσία (*D. Anima* 415b 12); “Entonces lo que tiene realidad es una sustancia” (فاذا ما هو) (بالإنية هو جوهر, de ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία (*Metaf.* 1042<sup>a</sup> 17). En otro fragmento se dice: “La entidad muestra la

<sup>8</sup> Existe una versión más extendida de la *Teología*, cuya autoría es incierta. Según el arabista Shlomo Pines, puede haber sido escrito por los ismaelies. Pero el historiador Paul Fenton, por otro lado, pensó que podría haber sido derivado de judíos egipcios (*Pseudo-Aristotle in the Middle Ages : the Theology and other texts*).

<sup>9</sup> A juicio de D’Ancona el trasfondo platónico-aristotélico común en la educación filosófica de contexto islámico, y en especial de Ibn Nā’ima al-Ḥimṣī, podría ser suficiente para explicar por qué se sintió autorizado a interpretar la eternidad como perteneciente al grado superior de realidad, o sea, ese grado que en la tradición platónica y aristotélica a menudo se caracteriza como “divino”, precisamente la palabra que a menudo se traduce por *sharīf*. Para la investigadora es de cierto interés acercarse a las implicaciones filosóficas de la equivalencia establecida entre “seres superiores eternos” y “seres verdaderos”. Un elemento no manifiesto en esta equivalencia radica en que a algo se le puede atribuir el ser real,

sólo si no perece o deja de ser lo que es. A su decir, interpretar “verdadero” como primordialmente relacionado con la “cosa en sí”, y en segundo lugar con el acto mental que reconoce que “tal cosa es”, equivale a respaldar la comprensión griega de τὸ ὄν como realidad actual, que se opone al estado incierto de los objetos de la mera δόξα. D’Ancona reconoce el gran aporte de la obra “*The Verb 'Be' in Ancient Greek*” de Charles Kahn, al realizar un análisis sobre el uso griego del verbo “ser” en ese sentido sobredeterminado. D’Ancona plantea que el decir que algo “realmente es” significa que tal cosa escapa a la inestabilidad de nuestro juicio precisamente porque escapa a nuestro juicio, la inestabilidad en su naturaleza. Una cosa que cumple con este requisito se denomina mediante el verbo εἶναι y sus formas afines, a menudo calificadas por los adverbios ὄντως (para los cuales no se posee en los idiomas modernos un adverbio correspondiente derivado de “ser”) y ἀληθῶς, “verdaderamente”.

realidad del ser y su verdad” (الهوية تدل على انية هو جوهري), de τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές (*Metaf.* 1017<sup>a</sup> 31). Se aprecia en el traspasso de términos griegos a *inniiyyat* se da un marcado sentido a la noción de realidad. En las obras clásicas de la filosofía islámica podemos dar un seguimiento a esta noción con varias formas en su significación. Así podemos clasificarlas siguiendo varios ejemplos:

En el sentido de concepto de ser en abstracción, lo podemos encontrar en el texto “*Uthúlújijá*”:

“الاشياء، العقية ... اننيات خفية لانها مبند عة من الانية الاولى بغير توسط ... الاشياء، الحسية ... اننيات مجزأة لانها رسوم الانيات الحقيقية ومثالها.. انيات المعرفة دليل على انية الغاية ... الانيات العقلية ... الانيات الحسية”

“Los objetos intelectuales (...) son existencias ocultas [*inniiyyât khorfiyat*], porque ellas se han originado del Primer Ser [*inniiyyat al-awal*] al sin intermediario (...) las cosas sensibles (...) son existencias fragmentadas [*inniiyyât mujza'a*] porque ellas son una iluminación de los seres [*inniiyyât al-haqiyat*] reales y los seres imaginales. Los seres [*inniiyyât al-ma 'arafat*] sapienciales son una razón para las realidades finales [*inniiyyât al-ghây*] (...) realidades intelectuales [*inniiyyât al-'aqliyat*] (...) realidades sensibles [*inniiyyât al-jissiyat*].” (traducción del árabe).

En la misma arista dice al-Kindî: “الله... هو الأنية الحق” – “Dios... es la existencia verdadera.” (Afnan, 1968, 123). Con el significado de estado del ser que, incapaz de expresarse en árabe, fue descrito como existente. Dice al- Gazzalî: “الاننية... عبارة عن الوجود” – “La realidad... muestra la existencia.” (Afnan, 1968, 123). Por otro lado, dice Razî: “Para el alma hay una realidad y un tipo de esencia.” (Afnan, 1968, 124).

En el sentido de una entidad separada, independiente en sí misma. Dice Suhrawardî en un fragmento: “فمبدأ الانيات كلها” – “El origen de todas las realidades es una realidad viva que sobre-percibe las realidades trascendentes activas” (2014, 54). Con referencia a esencia e individualidad, Ibn Sinâ dice: “اننية الشخصية” – “La existencia es individualidad” (2015, 328). Otros ejemplos de este tipo son el de los filósofos, Fârâbî cuando plantea: “Los filósofos llaman a la existencia completa realidad de las cosas y esto es la misma quiddidad.” (Gihamy, 1998, 61). Mullâ Sadrâ afirma: “Ciertamente las cosas existentes o son realidades o son quiddidades.” (Gihamy, 1998, 194). La

relación epistemo-ontológica se aprecia en esta afirmación:

“يُعرف تغاير (الإنية) و (الماهية) بإشارة العقل ، لا بإشارة الحس ، كما يُعرف تغاير الصورة، والهولي ”

“Sabemos la diferencia entre existencia (*inniiyyat*) y quiddidad a través del intelecto, no por los sentidos, como se sabe la diferencia entre forma y primera potencia” (Gihamy, 1998, 195).

En otra arista, el filósofo contemporáneo iraní Hasan Zâdeq Amulî agrega un elemento dentro de la literatura teológica islámica. En la tradición oral de los Imames del shiismo, sobre todo de los contemporáneos con el período Abbasí, siglo X, donde se realizaron las traducciones del griego, el término *inniiyyat* aparece en la literatura del *hadiz*. En la recopilación de narraciones “*Usûl al Kafî*” (capítulo II, p.60) aparece: “فَلَهُ إِنِّيَّةٌ وَ مَائِيَّةٌ” – “Él tiene una realidad y una quiddidad”. Hasan Zâdeq Amulî explica de la siguiente manera: “En muchas de las narraciones de la Familia Purificada (la paz sea con ellos) la existencia corresponde al término *inniiyyat* (realidad) y la *quiddidad* viene del término *mâ'iyat*” (Said, 2013, 135).

En el estudio y producción filosófica contemporánea en el contexto islámico el término (إنية) es de uso activo y no un mero vocablo arcaico. En el texto de estudio filosófico “*Bidâyat al-Hikmat*” (*La iniciación a la Sabiduría*) del filósofo iraní ‘Allamah Sayyid Muhammad Husayn at-Tabâtâbâi, siguiendo la tradición de la escuela sadriana o trascendental (*hikmat al-muta'âliya*), toma el término *inniiyyat* en un sentido de la ipseidad de la Existencia Necesaria: “Eso solo es cierto para una entidad cuya esencia es la realidad misma de la existencia, una entidad que disipa la no existencia por su propia esencia. Ese es el Ser Necesario, cuya quiddidad es Su misma existencia” (2016, 147). En el texto “*Nihâyat al-Hikmat*” del mismo autor dice: “En el Ser Necesario esencialmente su quiddidad es su misma realidad” (2015, 203). Podemos apreciar que el término *inniiyyat* enfatiza el sentido de realidad firme y de ipseidad de esa misma realidad o existencia. En un autor clásico como al-Kindî encontramos:

Toda realidad (*inniiyyat*) tiene género porque el tema de “qué es eso” (*mâ*) habla sobre su género, “acaso” (*âi*) [*hal*] habla de la diferencia específica, el tema de “qué es eso” y “acaso” juntos hablan de su especie, y “por qué” (*lima*) habla de su causa completa, porque se habla de su causa absoluta ( Gihamy, 1998, 130).

Fârâbî la usa como entidad en su lógica para desmarcar la ocurrencia del género no por la su *quiddidad* sino por su diferencia específica, ya que la naturaleza del género se forma de manera actualizada por medio de la diferencia específica: "الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فان دخل ففي إنبيته"

"La diferencia específica no se involucra en la quiddidad del género, si se involucrara lo haría en su entidad (*inniyyat*)" (Fârâbî, "Fuṣūṣ al-ḥikam", capítulo 6, p.47).

No es sorprendente que Avicena, heredero de una tradición ya complicada, no siempre haya atribuido el mismo valor a este término, como señalan Goichon y Cruz Hernández. Avicena en un texto persa escribe el siguiente análisis: "هستى... انيتت خوانند بتازى... ماهيت ديگر است وانيت ديگر" - "Se le dice a la existencia (en árabe) *inniyyat*, la quiddidad es una cosa y la *inniyyat* es otra." (Gihamy, 1998, 125), y en otro texto plantea: "La quiddidad" - "ماهيت واجب الوجود علت انيتت... نبود" - "La quiddidad del Ser Necesario no fue la causa de la *inniyyat* o realidad" (Gihamy, 1998, 125), equivalente a la expresión: "إن الإنيّة غير" - "Ciertamente la realidad no es quiddidad" (Gihamy, 1998, 125).

Es por ello importante el realizar una categorización en casos del empleo del término, y estructurarlo bajo de un grupo de tópicos vigentes en la filosofía islámica.

En cuanto a los tópicos de la filosofía islámica en los que participa el término tenemos: Los dictámenes universales de la existencia (الأحكام الكلية للوجود), la potencia y la actualidad (القوة و الفعل), la metafísica con significación particular (الإلهيات بالمعنى الأخص) y las categorías (المقولات).

A partir de dichos tópicos se estructurarán los empleos del término *inniyyat*, el cual modula por una serie de conceptos que refieren a la realidad o la existencia en diferentes grados de la misma, haciendo referencias a conceptos análogos. En la literatura filosófica islámica, tanto clásica como contemporánea, el término estudiado tendrá treinta y un casos:

1- Existencias, realidades (الإنبيات) correspondiente a la realidad de la existencia (حقيقة الوجود).

- 2- Realidades o existencias suplementarias relacionadas (الإنبيات الارتباطية التعلقية), correspondiente a la existencia contingente (الوجود الامكانى).
- 3- Realidades o existencias puras (الإنبيات البجته), correspondiente a la existencia pura, el puro ser (الوجود الصرف).
- 4- Realidades o existencias simples (الإنبيات البسيطة), no compuestas y correspondiente a la existencia indivisible (الوجود البسيط).
- 5- Realidades o existencias permitidas (الإنبيات الجوازية), análoga a la existencia posible o contingente (الوجود ممكن).
- 6- Realidades o existencias sensibles (الإنبيات الحسية), equivalente a la materia (المادى).
- 7- Realidades o existencias sensibles efímeras (الإنبيات الحسية الدائرة), análoga con la materia (المادى).
- 8- Existencias verdaderas (الإنبيات الحقة), correspondiente a lo inmaterial (المجرد).
- 9- Realidades o existencias externas (الإنبيات الخارجية), correspondiente a la existencia extramental (الوجود الخارجى).
- 10- Realidades necesitadas (الإنبيات الخسيسة), equivalente a la materia (المادى).
- 11- Existencias mentales (الإنبيات الذهنية), correspondiente a la existencia mental (الوجود ذهنى).
- 12- Realidades o existencias temporales (الإنبيات الزمانية), con correspondencia con lo temporal (الزمانى).
- 13- Realidades translúcidas, puras o inmateriales generales (الإنبيات الصفة المجردات التامة), análoga a lo inmaterial general (المجرد التام).
- 14- Existencias puras, el alma y lo que hay más allá de ella (الإنبيات الصفة النفس وما فوقها), referente a lo inmaterial (المجرد).

- 15- Realidades o existencias intelectuales (الإِنْيَاتِ الْعَقْلِيَّاتِ), correspondiente a la existencia intelectual y contraria a la existencia imaginativa y material (الوجود العقلي).
- 16- Realidades intelectuales (الإِنْيَاتِ الْعَقْلِيَّةِ), referente a la existencia intelectual (الوجود العقلي).
- 17- Realidades o existencias dependientes (الإِنْيَاتِ الْغَيْرِ الْمَسْتَقْلِلَةِ), correspondiente a la existencia contingente (الوجود الامكاني).
- 18- Realidades o existencias relacionadas (الإِنْيَاتِ الْمَتَّصِلَةِ), equivalente a la realidad de la existencia (حَقِيقَةُ الْوُجُودِ).
- 19- Realidades o existencias puras (الإِنْيَاتِ الْمُحَضَّةِ), que refiere a lo inmaterial general (المجرد التام).
- 20- Realidades del alma (الإِنْيَاتِ الْنَفْسَانِيَّةِ), referente al alma (النفس).
- 21- Realidades existenciales (الإِنْيَاتِ الْوُجُودِيَّةِ), relativo a la existencia necesaria (واجب الوجود).
- 22- Realidad o la existencia [الإِنْيَةِ الْوُجُودِ], equivalente a la realidad de la existencia (حَقِيقَةُ الْوُجُودِ).
- 23- Realidad o existencia primera (الإِنْيَةِ الْاَوَّلَى), referente a la existencia necesaria (واجب الوجود).
- 24- Realidad o existencia simple (الإِنْيَةِ الْبَسِيطَةِ), equivalente a la existencia simple (الوجود البسيط).
- 25- Realidad o existencia completa (الإِنْيَةِ الْتَمَّةِ), relativo a la existencia necesaria (واجب الوجود).
- 26- Realidad sustancial (الإِنْيَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ), correspondiente a la existencia exterior (الوجود الخارجي).
- 27- Realidad pura (الإِنْيَةِ الصَّرْفَةِ), referente a la existencia pura (الوجود الصرف).
- 28- Realidad o existencia originada (الإِنْيَةِ الْمَبْتَدَعَةِ), relativo al Creador (المبدع).
- 29- Realidad del primer originado (الإِنْيَةِ الْمَبْتَدَعَةِ الْاَوَّلَى), referente a el primer intelecto (العقل الاول).
- 30- Realidad o existencia del alma (الإِنْيَةِ الْنَفْسِيَّةِ), correspondiente a la existencia pura (الوجود الصرف).

- 31- Realidad de la potencia o de la materia prima (الإِنْيَةِ الْمَادِيَّةِ), relativa a materia (المادى).

Un elemento fundamental en estas definiciones de *inniyyat* es la de ser opuesta al concepto de *quiddidad*. Mullâ Şadrâ expresa al comienzo del segundo volumen de “*Asfâr*”:

"إِنَّ الْأُمُورَ الَّتِي لِكُلِّ مِنْهَا مَاهِيَةٌ وَإِنِّيَّةٌ"

“Ciertamente las cosas que están a nuestro alrededor, cada una de ellas tienen *quiddidad* y realidad (*inniyyat*)” (1990, 1).

Aquí *inniyyat* refiere a la *haecceitas*, a esa realidad en sí de una cosa, diferente a la *quiddidad* de una cosa. En otro fragmento, esta vez del sexto volumen de “*Asfâr*”, Mullâ Şadrâ expresa:

"فَدَعَلِمْتُ أَنَّ الْوَاجِبَ حَقِيقَتَهُ إِنِّيَّةٌ مُحَضَّةٌ فَلَا مَهِيَّةَ لَهُ وَكُلُّ مَا لَا مَهِيَّةَ لَهُ لَا جِزَاءَ لَهُ ذَهْنًا وَلَا خَارِجًا"

“Haz de saber que el Ser necesario en su realidad (*haqiqat*) es la realidad fija (*inniyyat*) purificada y no hay *quiddidad* para él, por lo que toda cosa que no posea *quiddidad*, no tiene partes ni en lo mental ni para en lo exterior” (1990, 24).

Aquí *inniyyat* refiere tanto a realidad simple- *al-inniyyat al-baîtat* (الإِنْيَةِ الْبَسِيطَةِ) y realidades puras- *al-inniyyat al-şifat* (الإِنْيَاتِ الصَّرْفَةِ), como a realidad completa- *al-inniyyat al-tamat* (الإِنْيَةِ التَمَّةِ) y realidad primera- *al-inniyyat al-âwali* (الإِنْيَةِ الْاَوَّلَى).

Pero en ocasiones esta realidad pura puede ser catalogada como *quiddidad* de la Verdad. Se puede constatar esto en la sistematización sadriana de Mullâ Hâdî Sabzavârî. En el quinto capítulo de la parte de metafísica de su texto didáctico “*Manzûmeh*”, llamado “*Lo absoluto es pura realidad*” (غرر في أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى إِنِّيَّةٌ صَرْفَةً), se comienza con el siguiente verso:

"وَالْحَقُّ مَاهِيَّتُهُ إِنِّيَّةٌ إِذْ مَقْتَضَى الْعُرُوضُ مَعْلُولِيَّتَهُ"

“En cuanto a la Verdad, su esencia es su misma realidad (*inniyyat*), porque el requerimiento de la ocurrencia (*urûrudz*) de una cosa su efectualidad” (2002, 97).

Aquí la palabra *mâhiyyat* (ماهِيَّت) no referencia a *quiddidad*, o sea, lo que se dice a la respuesta de qué es (ما يُقَالُ فِي جَوَابِ مَا) هو), sino a la esencia de la verdad absoluta, pura o primera

que es la *inniyyat*. Mullâ Şadrâ divide en dos tipos la *mâhîyyat*, una es aquella *mâhîyyat* que es la misma *inniyyat*, que no es universal ni particular, sino que es la misma individualidad. La otra *mâhîyyat* es aquella que no es *inniyyat* pues acepta la universalidad y la coimplicación. El primer caso no es más que un término, porque a la existencia también se le ha llamado *mâhîyyat*, pero en el segundo caso *mâhîyyat* es la conocida *quiddidad* que es contraria a la existencia al no poseer *inniyyat*.

En el campo de la mística especulativa (*irfân nazharî*) el término *inniyyat* posee el mismo sentido de realidad del ser. Ibn Mahmûd Qîşarî en su comentario del “*Fuşûş al Hikam*” de Ibn ‘Arabi dice:

“و لا معلوماً بحسب حقيقته وان كان معلوماً بحسب إنيتته”

“Y nada es cognoscible como su realidad, aun cuando sea cognoscible en tanto que realidad de Su ser - *inniyyatihi* -” (Yazdânpanâh, S. (2016). *Omûzesh Hikmat Îshrâq*. 231).

La *inniyyat* en *irfân* pertenece a la posición de la esencia y su absolutidad, estando por encima de la primera y segunda determinación (تعين). Este tema merece un tratamiento aparte por su singular tratamiento ontológico y de sus términos.

## CONCLUSIÓN

*Înniyyat*, adecuado a los términos griegos τὸ εἶναι, τὸ τι ἦν εἶναι, ὄν y τὰ ἀεὶ ὄντα comprende la noción de ser (existencia y realidad firme o del ser), concreto existente o esencia particular. Cabría a su vez contrastarla con otro complejo término de la filosofía, la lógica y la mística islámica, *al-basîṭ* (البيسط) o simple, así como estudiar el rol jugado por ambos términos en la compleja ontología de Mullâ Şadrâ.

El término *inniyyat*, para muchos investigadores del contexto islámico, fue siempre sinónimo de existencia o realidad, siendo de uso frecuente entre los peripatéticos islámicos (*mâshaî*), pero fue gradualmente sustituida por el término *wuyûd*. Es en la filosofía post-avicenica, con énfasis en Mullâ Şadrâ, donde adquiere mayor potencia en el sentido de realidad firme, el cual tuvo la función de fungir como un elemento vicario entre el campo de la filosofía y la mística (*irfân*) islámica.

## REFERENCIAS

- Adamson, P. (2002). *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth.
- Afnan, S. M. (1964). *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: J Brill.
- Ajam, R. (1999). *Muṣṭalahât al-taṣawwuf al-islâmî*. Beirut: Librairie du Liban Publishers.
- Alonso, M. (1957). “Al-qiwam” y “al-anniyya” en las traducciones de Gundisalvo. *Al-Andalus*: 22 (2), 377-405.
- Alonso, M. (1958). La “Al-anniyya” de Avicena y el problema de la esencia y la existencia. *Pensamiento*, 14(55), 311-346.
- Alonso, M. (1959). La “Al-anniyya” y el “Al-wúyûd” de Avicena en el problema de esencia y existencia. *Pensamiento*, 15(59), 375-400.
- Âmulî, H. (2015). *Sharj wa t ‘alîqah al-Ishârât wa al-tanbîhât*. Qom: Eshraq.
- Antón, J. A. (2013). El problema de la esencia y la existencia en Mulá Sadra Shirazî, con una referencia a Francisco Suárez. *Isidorianum*, (44), 337-351.
- Avicena. (2015). *Al-Îlâhiyyât min Kitâb âš –Şifâ*, con glosa de Ayyatullah Hasan Zâdeh Âmulî. Qom: Bustan-e Ketab.
- Avicena. (1998). *al-T‘alîqât*. Qom: Bustan-e Ketab.
- Avicena. (2016). *Kitab al-Ishârât va al-tanbîhât*. Qom: Bustan-e Ketab.
- Bertolacci A. (2012). A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna’s Metaphysics: Considerations on the Use of Anniyya and Ayyiyya in the Îlâhiyyât of the Kitâb al-Şifâ’. Leiden: Brill, 289-309.
- Castro, E. (2020). *Realismo postcontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*. Segovia: Materia oscura.
- Cruz, M. (1996). *Historia del pensamiento en el mundo islámico 2. El pensamiento de al-Andalus*. Madrid: Alianza.
- D’Alverny, M. Th. (1959). *Anniyya – Anitas*, París: Vrin.
- D’Ancona, C. (2011). Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation, Pisa: Studia graeco-arabica (1) 23-45.
- Erlwein, H. (2019). *Arguments for God’s Existence in Classical Islamic Thought*. Berlin: de Gruyter.
- Gihamy, G. (1998). *Muṣṭalahât al-falsafat ‘inda al- ‘arab*. Beirut: Librairie du Liban Publishers.
- Goichon A.M. (1938). *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina (Avicenne)*. París: Desclée de Brouwer.
- Karayi, A. (1996). *Estelâhât-e falsafi wa tafâwot-e ânhâ bâ yekdigar*. Qom: Bustan-e Ketab.
- Madouri, K. (2014). *Traducción española del Tahâfut al-Falâsifa: La Incoherencia de los Filósofos de Algacel (SXI) y Tahâfut al-Tahâfut: La Incoherencia de la Incoherencia de Averroes (SXII)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Massignon, L. (1968). *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: Vrin.
- Mozaffar, M. R. (2007). *Al-Mantiq*. Qom: Bustan-e Ketab.
- Plotino, (2009). *Uthûlûjijyâ*, (Traducción árabe de la *Eneádas* por Ibn Na’imah al-Himisi), Teherán: Soroush.
- Rosenkrantz, G. S. (1993). *Haecceity: An Ontological Essay*. Londres: Kluwer Academic Publishers.
- Sabzavârî, H. (2002). *Shar-e Manzûmeh*. Beirut: al-Tarij al-‘arabi.
- Said, G. B. (2013). *Farhangue yâme estelohât irfân*. Qom: Entezarat zuwar.
- Şalibâ, Y. (2006). *Al-Maijamuh al-Falâsafi*. Damasco: Manshurat dhwy al-qaribi.
- Segovia, C. (2001). Univocismo y monadología en el pensamiento iraní post-aviceniano. La prosecución filosófica del irfan de Ibn ‘Arabî en la obra de Sadr al-Dîn Shîrâzî. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (18), 79-108.

Segovia, C. (2005). *Şadr Ad-Dîn Şîrâzî, la filosofía islámica y el problema del ser. Estudio y comentario del Kitâb al maşâ'ir*. Granada: Universidad de Granada.

Shîrâzî, Ş. (1964). *Le livre des Pénétrations Métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, edición y traducción de Henry Corbin. (árabe-francés) Teherán: Bibliothèque Iranienne.

Shîrâzî, Ş. (1990). *Asfâr: al-Hikma al-muta'aliyya fi l-asfâr al-'aqliyya al-arba'a*, Vol.1-2-6 Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî.

Shîrâzî, Ş. (2015). *Al-Shawâhid al-rubûbiyya fi l-manâhij al-sulûkiyya*. Qom: Bustan-e Ketab.

Sharîatî, R. (2016). *Hikmat Aḥkam: Sharḥ Kitâb al-Mashâ'ir*. Qom: Bustan-e Ketab.

Suhrawardî, Y. (2014). *Hikmat al-ishrâq*. Qom: Dâneshgâh ulume Dîni.

Suhrawardî, Y. (2015). *Lamahât fi-al-haghâegh*. Qom: Dâneshgâh ulume Dîni.

Suhrawardî, Y. (2015). *Talwihât al-Luwhiyyati va al-arshiyat*. Qom: Dâneshgâh ulume Dîni.

Tabâtabâi, M. H. (2015). *Nihâyat al-hikmat*, t. 1, con comentarios del profesor Fayyazî. Qom: Muasase Imam Jomeini.

Tabâtabâi, M. H. (2016). *Bidâyat al-Hikmat*. Qom: Eslami.

Yazdânpanâh, S. (2016). *Omûzesh Hikmat Îshrâq*. Qom: 'Ulûm-e Insâni.







