

EL CONCEPTO DE *WUYÛD* (EXISTENCIA) EN MULLÂ ŞADRÂ BAJO EL USO DEL ELATIVO

THE CONCEPT OF WUYÛD (EXISTENCE) IN MULLÂ ŞADRÂ UNDER THE USE OF THE ELATIVE CASE

Amílcar Aldama Cruz ^{1*}

^{1*} Universidad Internacional Al-Mustafá (Irán) – Universidad de la Habana

Email: amilcaraldama@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2401-7283>

Recibido: 17/06/2022 Aceptado: 01/09/2022

Cómo Citar: Aldama Cruz, A. (2022). El concepto de wuyûd (existencia) en Mullâ Şadrâ bajo el uso del elativo. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 4(11), 41-59. <https://doi.org/10.51528/dk.vol4.id86>

Resumen: El filósofo persa Mullâ Şadrâ (1571- 1635) realizó una obra filosófica enmarcada en el concepto de wuyûd, que denota existencia o Ser. En sus textos, como en el de otros filósofos islámicos, se daba una connotación superlativa al concepto de wuyûd con el uso del elativo o âf'alu tafdzil en árabe. El uso de este elativo se corresponde a una afirmación que remarca el estatus ontológico del Ser. A partir de un análisis a dos fragmentos de las obras de Mullâ Şadrâ “Aş-şawâhid ar-rubûbiyya” y “Kitâb al-maşâ'ir” se realizará un estudio comparado del uso del elativo desde la lógica de predicados manejada por el lógico alemán Kai Borrmann y la Teoría Constructiva de Tipos (TCT) utilizada por el lógico indio-argentino Shahid Rahman.

Palabras clave: Elativo, *wuyûd*, existencia, lógica de predicados, teoría constructiva de tipos

Abstract: The Persian philosopher Mullâ Şadrâ (1571- 1635) carried out a philosophical work framed in the concept of wuyûd. This concept denotes existence or Being. In his texts, as in that of other Islamic philosophers, a superlative connotation was given to the concept of wuyûd with the use of the elative or âf'alu tafdzil in Arabic. The use of this elative corresponds to an affirmation that highlights the ontological status of the Being. From an analysis of two fragments of the works of Mullâ Şadrâ “Aş-şawâhid ar-rubûbiyya” and “Kitâb al-maşâ'ir” a comparative study of the use of the elative from the logic of predicates managed by the German logician Kai Borrmann will be carried out and the Constructive Theory of Types (CTT) used by the Indian-Argentine logician Shahid Rahman.

Keywords: Elative, *wuyûd*, existence, Predicate Logic, Constructive Theory of Types.

INTRODUCCIÓN

El vocablo “elativo”¹ (del latín *elatio*, sustantivo de acción del verbo *efferre* “elear”; en griego τὸ βέτιον) refiere a una entidad morfosemántica, que expresa lo que la gramática árabe tradicional corresponde a los términos *âf ‘alu tafdzîl* (أَفْعَلُ تَفْذِيلِ) e *îsmu tafdzîl* (اسْمُ تَفْذِيلِ). *Âf ‘alu* (أَفْعَلُ) indica, a través del paradigma *f-‘l* (فَعْلُ) convencional de la gramática árabe, la palabra patrón (*aṣ-ṣîga* “patrón, esquema”), y *at-tafdzîl* “superioridad” (التَفْذِيلِ), la cual revela el significado pretendido entre todos los posibles significados diferentes de este patrón (por ejemplo, el patrón singular masculino del adjetivo en أكبر *‘akbar*, un elativo predeterminado).

El árabe elativo *âf ‘alu* tiene una relación específica con el relativo en general, ya que no sólo sirve para expresar el superlativo absoluto (“muy grande”). Este paradigma, dependiendo de las regencias y de diferentes soluciones, sirve principalmente para formar comparativos y superlativos. Los elativos pertenecen a la declinación diptote (diptónica o de “dos casos”, en árabe, عَطْشَان es diptote y nunca lleva las terminaciones de indeterminación). Ejemplo de ello es: *ṣaġîr* (صَغِيرِ) “pequeño” deriva el elativo *‘aṣġar* (أَصْغَرِ) “más pequeño”, *ġadîd* (جَدِيدِ) “nuevo” que deriva de *‘aġadd* (أَجَدِ) “más nuevo”, *ġanî* (غَنِي) “rico” (raíz ġ-n-y) que deriva de *‘aġnâ* (أَغْنَى) “más rico”. Hay varias palabras que tienen formas femeninas y plurales particulares cuando el elativo se antepone al artículo definido, aunque el acuerdo no siempre se observa en el uso moderno. Estas formas femeninas y plurales tuvieron un uso mucho más extenso en la poesía antigua, por ejemplo: el adjetivo *kabîr* (كَبِيرِ) “grande” cambia a *‘akbar* (أَكْبَرِ) en el elativo predeterminado, y luego *kubrâ* (كُبْرَى) en el singular femenino, *‘akâbir* (أَكَابِرِ) en el plural masculino y *kubrâyât* (كُبْرِيَاتِ) en el plural femenino. Entre otras formas en árabe para el elativo o *îsmu tafdzîl* (اسْمُ تَفْذِيلِ), se encuentran:

- mucho menos, aparte, además; incluso más que algunos (فضلاً عن), *faḍlan ‘an*: f-ḍ-l (sustantivo) + ‘-n (preposición).
- es mejor que (من الفضل أن), *min al-faḍl ‘an*: m-n (preposición) + f-ḍ-l (s.) + ‘-n (conjunción).
- mejor, preferible (أفضل), *‘afḍal*: f-ḍ-l (elativo), hombre muy erudito, hombre de mucha excelencia.
- excepcional, excelente (فضيل), *faḍîl*: f-ḍ-l (adjetivo).

Cabría aquí la interrogante que se realizara el filósofo español J. D. García Bacca de si “formar el superlativo será en lógica de predicados de primer orden operación tan inofensiva cual lo supone la gramática.” (Bacca, 1986). Este sería uno de los temas a explorar en este artículo, cómo se puede tratar el caso del elativo en la lógica de predicados y cómo resultaría su comparación con otras formas de lógica, como lo es la Teoría Constructiva de Tipos (TCT). En forma particular esta comparación se realizará bajo el uso del elativo en la filosofía islámica, con énfasis en la filosofía de Mullâ Şadrâ (1571-1635), arribando a que el elativo aquí remarca un estatus ontológico en un grupo de conceptos y términos técnicos como es el caso de *wuyûd* (existencia- Ser).

ELATIVO EN LÓGICA

El investigador alemán Kai Borrmann en su artículo: How to say “Allâhu akbar” in Predicate logic (2019), aborda desde la lógica de predicados el elativo *‘akbar* (أَكْبَرِ) o el “más grande”, dentro del ámbito de la teología islámica y bajo la interrogante de si este término elativo para la divinidad implica una relación unaria o binaria:

“Mientras que la mayoría de las lenguas indoeuropeas

¹ La cuestión del superlativo relativo como comparativo o superlativo es una vieja polémica gramatical. En el caso de los llamados superlativos relativos, “el más sabio de todos” *sapientissimus omnium*, ¿estamos ante un adjetivo que simplemente exagera la cualidad, en este caso la cualidad de sabio,

en cuyo caso “de todos”, *omnium* (latín *omnium* “de todas las cosas”, genitivo plural de *omnis*), no sería un segundo término de la comparación, sino un partitivo, o estamos ante un adjetivo que compara dos términos: un primero que sería el sujeto de *sapientissimus*, y un segundo que serían todos, *omnium*, ¿los demás de su especie?

diferencian claramente entre comparativos y superlativos, el elativo semítico comprende ambas funciones, dando énfasis a un adjetivo. El “takbîr” se traduce con mayor frecuencia como “Allâh es el más grande”. ¿Qué significa realmente “Allâhu akbar”? Si Dios es el más grande, ¿es más grande que él mismo? Este no es el significado pretendido; una relación $x > y$ y “ x es mayor que y ” es irrevocable, ningún elemento se relaciona de nuevo consigo mismo. Básicamente, “akbar” denota una relación de 2 lugares donde dos entidades, $x - y$, están unidas a un predicado A (para “akbar”); $A(x, y)$ sería la abreviatura de “ x es mayor que y ”. La frase “Allâhu akbar” afirma que existe una entidad x llamada “Allâh” donde ser “Allâh” implica ser mayor que todas las demás entidades posibles “ y ”, de igual modo en viceversa.” (2019, 7).

Tratando el tema de la importación existencial en el uso de elativos², Borrmann especifica cómo en la lógica de predicados³, la generalización existencial, también conocida como introducción existencial y escrita como $Fa \rightarrow \exists x Fx$, es una regla de inferencia válida que nos permite pasar de una declaración específica a una generalizada. Si una determinada persona llamada “ a ” es portadora del predicado F , entonces existe al menos un individuo x que es sujeto del predicado F . Lo que podría parecer un lugar común, resultará ser bastante complejo cuando se involucran diferentes planos de la realidad. Sobre esto prosigue Borrmann (2019, 8-9):

“La cuestión de qué puede contarse como “real” no es sólo una cuestión importante de filosofía y teología, sino que también se disputa acaloradamente dentro del propio Corán. El versículo 53:23 afirma que las diosas Al-Lât, Manât y Al-‘Uzzâ no son más que “nombres que usted y sus padres habían oído”, pero que estos nombres

“no tienen autorización de Allâh”. Sus nombres se declaran designadores vacíos; en realidad, no hay nada que les corresponda. (...)”

Ahora, incluso un ateo sostendrá que el Corán como literatura forma un Universo de discurso existente donde Allâh gobierna de manera suprema. Entonces, el “takbîr” podría tener la siguiente interpretación:

“Existe algo idéntico a Allâh y que es más grande que cualquier otra cosa.

$\exists x \forall y [(y=a) \& ((y \neq x) \rightarrow a \text{ es mayor que } y)]$

La lógica clásica presupone que cualquier entidad que esté representada por una constante individual sí existe. En consecuencia, los creyentes podrían abandonar el reclamo explícito de existencia, dándolo por sentado de todos modos, y simplificar la fórmula anterior:

“Allâh es más grande que todo lo que no es Allâh.”

a : Allâh

$\forall y [(y \neq a) \leftrightarrow a \text{ es mayor que } y]$

Como explica Borrmann, las comparaciones solo hacen sentido si conectan objetos de la misma clase, ya sean físicos, numéricos o abstractos, o sea en las comparaciones siguientes:

[Allâh, montañas] - [Allâh, diecinueve]- [Allâh, hombres]- [Allâh, dioses]

La mayoría de los pares ordenados dados arriba no pueden satisfacer la relación de dos posiciones llamada

² Sobre el uso afectivo del superlativo, H. Wehr, en su estudio *Der arabische Elativ* (p. 33) cita el siguiente pasaje del Corán (Sura 39, 36/5). “Liyukaffira llâhu ‘anhum ‘aswa’a ‘allađi ‘amilû wayağziyahum ‘ağrahum bi ‘âhsani llađi kânû ya‘malûna.” Lo traduce de la siguiente manera: “Allâh perdonará las faltas que hubieren cometido, y les recompensará por las buenas obras que hayan realizado.” Agrega las siguientes observaciones: “dado que *ağsînu* y *asâwi’u*, *ğusnâ* y *sû’â* se forman al principio, al menos se puede asumir que aquí también [es decir, en las formas *ağsan* y *aswa*] la forma adjetiva mutable está presente; en cualquier caso, sin embargo, la traducción superlativa no se justifica aquí, ya que las formas están condicionadas por la oposición y en términos del sentido no hay razón de peso para una interpretación superlativa”. Si bien la interpretación alemana de Wehr del pasaje es completamente aceptable, su razonamiento en apoyo de esta interpretación no puede aceptarse. Debemos rechazar la opinión de

que las formas “elativas” *ağsan* y *aswa*’ son causadas aquí por el contraste entre “bien” y “mal”, de modo que “bueno” se habría concebido, por así decirlo, como un grado superior de “mal” y “mal” como un grado inferior de “bien”). Más bien, *ağsan* y *aswa*’ — que aparece aquí en el *status constructus* (seguido de un genitivo): deben entenderse como superlativos.

³ Esquema de símbolos lógicos:

\forall Cuantificador universal

\exists Cuantificador existencial

E Predicado de “existencia”

\leftarrow Operador para atribuir un predicado, conocido como “cópula”

\leftarrow Operador para negar un predicado

\neg Negación interna

\sim Negación externa

“*takbîr*”; por ejemplo, no existe una situación común *S* en la que podamos comparar a *Allâh* con los miembros de la clase de los números naturales; y una comparación de *Allâh* con los objetos naturales o los seres vivos traería el antropomorfismo a su paso. Ahora bien, si *Allâh* es un nombre propio, también lo son los otros nombres del Panteón preislámico⁴. Desde un presupuesto ateuista, el lógico Horst Wessel sostiene que no puede haber relación entre Dios y la naturaleza porque Dios no existe; una relación real (*R*) es válida sólo si conecta dos entidades *x* - *y* que se sabe que existen; así que, si uno o ambos no existe, tampoco existirá la relación entre ellos. Borrmann (2019, 10) aborda la relación de pares debido al vicariato por medio de un elativo:

“Esto también es cierto si afirmamos la existencia de *Allâh*, pero negamos la existencia de otros dioses. Dado que según el versículo 53:23 el nombre “*Al-Lât*” es nulo y sin valor, esta diosa no puede ser más pequeña que *Allâh*. Por el contrario, afirmar que “*Allâh* es más grande que *Al-Lât*” presupondría su existencia, estableciendo justamente el tipo de politeísmo contra el que el Corán, si no el islam en su conjunto, habla. Como resulta, la relación *x* > *y* “*x* es mayor que *y*” es polisémica. ¿Cómo podemos superar este problema? Mejorar la relación *x* > *y* con información sobre qué clases de objetos se comparan actúa como una especie de lente focal que se acerca a los objetos en consideración:

∀*y* [(*y* ≠ *a*) →] El concepto de “*a*” es más abstracto que el concepto de “*y*”]

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

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

“El concepto de *Allâh* es más abstracto que el concepto de un dios preislámico.”

Para el autor está más allá del ámbito de la lógica decidir si estas proposiciones son verdaderas o falsas. En la interpretación anterior de Borrmann, se comparó los niveles de desarrollo de la abstracción de los objetos, en lugar de estos objetos en sí mismos, manteniendo el “*takbîr*” como “*el anillo único*” para regirlos a todos.

⁴ Las opiniones de la mayoría de los principales gramáticos y lexicógrafos, como Davidson, sostienen que “una especie de sentido superlativo se le da a una palabra al conectarla con el nombre divino. Probablemente la idea era que Dios originó la cosa (en árabe), o que

EL CONCEPTO DE *WUYÛD*

Después de haber revisado el análisis lógico sobre el uso del elativo en el *takbîr* en el ámbito teológico, cabría formularse la interrogante de cuál sería la situación en la formulación lógica del elativo para un concepto ontológico en el terreno filosófico.

Es conocida la centralidad que tiene el concepto de *wuyûd* (ser-existencia) en la ontología de Mullâ Şadrâ, sobre todo cuando uno de los grandes aportes del filósofo persa está en el concepto de principalidad de la existencia o del ser (*âşâlat al-wuyûd*). En base a este concepto es muy común que los textos filosóficos de Mullâ Şadrâ comiencen con una la definición del *wuyûd* (وجود). Ejemplo de lo anteriormente dicho lo encontramos en el primer capítulo del texto “*Al-mabda’ wa l-ma’âd fî l-ḥikma al-muta’âliya*” o “*Del comienzo y el fin en la filosofía trascendental*”, el cual inicia en los siguientes términos:

| Kitâb al-mabda’ wa l-ma’âd | Traducción |
|---|---|
| مفهوم الوجود نفس التحقق و الصيرورة في الأعيان أو في الأذهان وهذا المفهوم العام البديى التصور عنوان لحقيقة بسيطة نورية | “El concepto de Ser en sí es la confirmación y devenir en [las cosas] externas o en las mentales. Este concepto general y concepción evidente por sí mismo, es el título de una realidad simple y luminosa.” (Tomo I, p. 19). |

Mullâ Şadrâ afirma que el “*wuyûd* es evidente por sí mismo”, en este sentido *wuyûd* refiere al “ser” más que a “existencia”. Şadrâ, en este aspecto, se refiere a algo confirmado o realizado en acto. Esto podría dar la tentación de traducirse mediante una noción de “acto de ser”. Con esta noción debe tenerse precaución, dicha noción es muy usada por los filósofos franceses Christian Jambet y Cecile Bonmarriage para explicar o traducir el pensamiento sadriano respecto al

le pertenecía a Él *y*, por lo tanto, era extraordinaria”. Konig tomará la misma posición.

wuyûd. Sobre esto el filósofo y traductor canadiense Anthony Shaker expresa: “*Jambet y Bonmarriage cometen un error en la fijación de “el acto de ser” o “L’Acte d’être (wuyûd)”*. Esta expresión habría sido aceptable y entendida si no hubiera insertado “wuyûd”, ya que “actuar” es irrelevante para el wuyûd qua wuyûd, es una de las sombras de pensamiento católico de principios del siglo XX, especialmente en Francia con la figura de Maurice Blondel, que han tomado una vida propia en estudios históricos y en la filosofía contemporánea. Para estos filósofos, de repente, todo lo dinámico debe interpretarse como un “acto” (o juzgado de acuerdo con alguna idea nebulosa de “experiencia”, como con Massignon y sus seguidores). Este enfoque conduce a un círculo vicioso entre absolutos y actos, y no hay manera de que sean conectados semánticamente, mucho menos productivamente, fuera de las epistemologías fragmentadas de las ciencias empíricas.”⁵

Por lo pronto la frase de “Kitâb al-mabda” expone el concepto de “wuyûd” como aquello que realiza una apertura de la realidad simple y luminosa. Esta realidad de lo simple (البيسط الحقيقية), dentro del área ontológica de los dictámenes universales para el ser (الأحكام الكلية للوجود) y la regla de la realidad de lo simple (قاعدة بسيط الحقيقة), pertenece al ámbito ontológico del ser indivisible (الوجود البسيط). En la glosa a la obra “Asfâr” que realizara el filósofo persa Mullâ Hâdî Sabzavârî se realiza la siguiente observación sobre la realidad de lo simple:

“Es un nivel por encima de toda la realidad del ser, encontrándose a sí mismo, es decir, está presente siempre para sí mismo, y por ser la realidad de lo simple posee toda la existencialidad que está bajo su nivel, del modo más potente que estos conocen.” (1990, 24)⁶

Entonces la realidad de lo simple o “basîṭ al-ḥaqîqa”, es un término de la filosofía islámica que se usa, especialmente en

la filosofía de Mullâ Şadrâ, para indicar la singular simplicidad (basâṭa) de la esencia de la Verdad. La verdadera simplicidad (basîṭ ḥaqîqî), es decir, el estado de ser absolutamente no compuesto se aplica a un wuyûd que no solo no está compuesto de partes reales, sino que las partes son inconcebibles incluso en la mente. Tal concepto es fiel a la distinción entre composición objetiva (tarkîb khârijî) y composición mental (tarkîb dhihnî).

Desde un punto de vista filológico el investigador turco Ibrahim Kalin en su texto referencial Knowledge in later Islamic Philosophy. Mullâ Şadrâ on Existence, Intellect and Intuition (2010), expone la raíz etimológica árabe del término wuyûd, el sentido epistemológico de la misma y cómo este sentido refiere a un tipo de conocimiento que desvela o realiza una apertura de la realidad:

“El conocimiento es un tipo de existencia. De hecho, el conocimiento y la existencia son una y la misma cosa. Ya hemos visto que la identidad esencial de la existencia y el conocimiento es una extensión lógica de la ontología axiológica de Şadrâ. Como fuente de todos los términos de valoración, la existencia es la conciencia y la inteligibilidad por excelencia. La etimología de la palabra wuyûd proporciona un apoyo adicional para esta interpretación. La palabra wuyûd proviene de la raíz del verbo “w-y-d” y significa “encontrar”; su cuarta forma awyada significa ‘ser encontrado’. La palabra persa yaftan, que significa ‘encontrar’, se usa como sinónimo de wuyûd. En ambos casos, ‘encontrar’ implica conciencia y conciencia: uno debe tener conciencia para ser capaz de encontrar algo. (...) La palabra wuyûd también está relacionada con otros dos términos clave, wayd y wiydan. Wajd significa literalmente éxtasis y se refiere al hallazgo de lo Real (al-ḥaqq). Ibn al-‘Arabi llega tan lejos como para decir que: “en el punto de vista de la Tribu, wuyûd es encontrar lo Real en éxtasis”. (2010, 228-229).⁷

⁵ Correspondencia con el Profesor Anthony Shaker (2021).

⁶ Mullâ Şadrâ (Vol.6) 1990, 24.

مرتبة فوق التمام من حقيقة الوجود واجدة لنفسها أى غير فاقدة لنفسها، فهي عالمة بذاتها و لكونها بسيط الحقيقة و ا جدة لكل الوجودات التى دون تلك المرتبة بنحو أعلى فهي عالمة بها.

⁷ “Wiydan es un caso particular tanto de encontrar (wuyûd) como de éxtasis (wayd) en que se refiere a la “ocurrencia inesperada de Dios” y Sus manifestaciones. Mientras que wiydan significa conocimiento y conciencia, el plural wiydaniyyat se refiere al alma

y sus facultades internas (al-quwwah al-batinah) cuando el alma alcanza el estado del intelecto puro. También existe la palabra iyad, el otorgamiento de la existencia por parte de Dios a seres contingentes, que implica la idea de que las cosas no pueden estar desprovistas de significado porque han sido creadas por un agente inteligente con un propósito. Aquí es donde Şadrâ une el argumento del “qué-es” (ma-huwa) con el argumento del “por qué” (lima-huwa) porque poder decir correctamente qué es una cosa, es decir por qué es y reconocer su origen. La relación inexpugnable entre la

ANÁLISIS DEL USO DEL ELATIVO EN LA FILOSOFÍA ISLÁMICA

La explicación anterior arroja claridad al alto grado que tiene en la filosofía islámica, y en especial en Şadrâ, el concepto de *al-wuyûd*, pero en otros textos suyos, en sus capítulos de inicio, tal definición del *wuyûd* es realizada con el empleo del elativo. Esto lo vemos en el texto de Şadrâ “*Al-Ḥikma al-muta ‘âliya fi l-asfâr al-‘aqliyya al-arba’a*” – “*La filosofía primera. Acerca de los cuatro viajes del intelecto*” en el siguiente fragmento:

| |
|---|
| Al-ḥikmat al-muta‘âliyya |
| فالوجود أولى من ذلك الشيء |
| (...) |
| “Entonces el Ser es más significativo que la cosa ...” (tomo I, p.63) |

En el texto refiere a la relación entre el Ser y la cosa. Aquí el adjetivo *‘awwal* (أول) “primero” toma la forma elativa, aunque no tiene un significado comparativo⁸. Entonces, la palabra “أولى” en la expresión: “أولى من ذلك الشيء”, tiene el significado aproximado de: “[*el ser es*] más apropiado [*o más digno, más titulado, más merecedor*] que la cosa”.

Siguiendo la línea de Anthony F. Shaker, los términos acompañados con elativos son expresiones muy comunes en la filosofía islámica. Cada filósofo los usó en relación con la existencia o el ser, comenzando con Ibn Sînâ (Avicena). El principal desacuerdo entre ellos no estaba en la opción de decidir entre el concepto y el ser, la esencia y la existencia, como fue caso el escolasticismo latino, con gran secuela en la filosofía occidental contemporánea (piénsese en el tema de los universales, el sustancialismo y el esencialismo). En su lugar, se dio un problema de términos y uso técnicos.

existencia y el significado de algo es establecida por la realidad intrínsecamente inteligible de la existencia.” (2010, p. 229)

⁸ En el diccionario, esta palabra viene bajo “wly”, no “-wl” [para “ûlâ” (femenina, primera) y “awwal” (masculino, primero)]

El filósofo persa Shihâb al-Dîn Suhrawardî (1154 -1191) emplea el elativo en varios de sus términos relativos a la luz, como son: *al-nûr al-‘a‘zham* (النور الأعظم), “la luz más grande” o la categoría *al-nûr al-‘atamu* (النور الأتم), “la luz más completa”, y *al-nûr al-‘a‘zhamul-‘a‘la* (النور الأعظم الأعلى), “la luz más grande y suprema”. Otros ejemplos lo encontramos de forma recurrente en sus textos:

| | |
|---|--|
| إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه فهو الظاهر و لا شيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف. | أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته و هو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته. |
| “Ciertamente en el ser hay algo que no necesita definición y su explicación es evidente, y no se encuentra algo más obvio que la luz, entonces no hay cosa alguna más preciosa para su definición.” | “La luz es lo evidente en la realidad misma, evidenciada para otros por su esencia y ella (la luz) es más obvia en sí misma que todo para que sea manifiesto algo fuera (de la esencia) en su realidad.” |
| (“ <i>Ḥikma al-ishrâq</i> ”, p. 113) | (“ <i>Ḥikma al-ishrâq</i> ”, p. 106) |

También el filósofo persa, y maestro de Şadrâ, Muhammad B. Mîr Dâmâd (m. 1631) utiliza el elativo *âyla* - أجلي (más digno) para realzar la categoría ontológica de *ḥudûz dahrî* o inicio perpetuo por encima de las categorías de *ḥudûz dâ‘m* o inicio permanente y *ḥudûz zamânî* o inicio temporal:

| | |
|--|--|
| ثم قد أخرج من صرف العدم إلى الوجود ويشبه أن يكون أحق ما يصطلح عليه في تسميته هو الحدوث الدهرى. | “Luego sale de esta pura inexistencia hacia la existencia, y parece que ciertamente sea el más digno de los términos para nominar a este inicio, y él es el inicio |
|--|--|

cuando los dos puntos de “y” no se muestran, la palabra es probablemente “wâ” y pronunciada en consecuencia.

| | |
|--|--|
| | <i>perpetuo.” (Muntajabâtî âz âzâr hikmâ-e ilahî Irân, p.31)</i> |
|--|--|

A juicio de Shaker, en el tiempo de Suhrawardî los léxicos paralelos y los tropos aún estaban en estado de desarrollo y refinamiento. Se dice “paralelos”, primero, porque esto no implica idiomas mutuamente excluyentes, ya que son complementarios. En segundo lugar, porque ni Şadrâ, ni Mîr Dâmâd, ni Suhrawardî y ni ningún otro filósofo islámico nunca estuvieron en total desacuerdo o se confundieron sobre lo que discursaban. Esto no ocurrió en absoluto como si lo fue en la teología filosófica medieval en Europa occidental o su breve secuela en el período moderno.

“El término “luz” (nûr) de Suhrawardî era una forma diferente de expresar lo que Şadrâ, por su parte, entendida por “existencia o ser” (wuyûd), más allá de su sobre-conceptualidad como un mero atributo. “Luz” tiene, como concepto, la ventaja de mantenerse claro tanto acerca de la unión como de la distinción del saber, y de estar dentro de un mismo continuo. Esto trae a colación al agente y al objeto, ya sea que uno esté hablando del conocimiento o de la existencia. No cabría ninguna duda que Şadrâ tuviera alguna razón para estar en desacuerdo con esto, ya que él mismo usó a menudo las imágenes ishraquies. Con respecto al conocimiento, hay tres elementos: lo conocido, el conocedor y el conocimiento. Así es como puede verse el “desacuerdo” de Şadrâ con Suhrawardî e Ibn Sînâ.” (A. Shaker, 2021)

Bajo un aspecto, la existencia exhibe la creatividad y la actividad de un agente existencialmente, al igual que la “luz”, porque también es una. “También hay tres elementos aquí, gracias a la triplicidad (tathlith, como lo explicó Ibn ‘Arabî, por ejemplo). “Tathlith” está representado por el número “3”, que se considera el primer número impar y se refiere a las preguntas específicamente con respecto al “existentador” y la “existención”. Esta función tiene que relación, además, con la “diferencia”, en términos lógicos. Puede decirse que “tathlith” refleja el patrón de razonamiento que se usa para dilucidar todo tipo de problemas en la filosofía” (A. Shaker, 2021). En resumen, para Shaker es muy importante mantener el marco definido por el saber y el estar en cada etapa.

Pero esto sigue siendo algo diferente de los problemas técnicos que enfrentamos cuando intentamos traducir conceptos básicos con elativo como “âḥaqq” (أحق) “más digno” y “âyla” (أجلى) “más evidente” cuando se enmarcan en el concepto de existencia o Ser.

USO DEL ELATIVO EN ŞADRÂ

El uso del elativo en Şadrâ puede apreciarse con profundidad en los textos “Al-Shawâhid al-rubûbiyya fi l-manâhij al-sulûkiyya” - (“Testimonios de la Soberanía divina relativos a la senda de la realización espiritual”) y en “Kitâb al-mašâ’ir” – (Libro de los conocimientos ontológicos), a partir de los siguientes fragmentos de sus respectivos capítulos uno:

| 1. Aš-šawâhid ar-rubûbiyya | 2. Kitâb al-mašâ’ir |
|---|--|
| الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققا و كأننا في الأعيان وفي الأذهان (...) | إنية الوجود أجلى الأشياء حضورا و كشفا و ماهيته أخفاها تصورا و اكتناها (...) |
| “al-wuyûd-u ‘aḥaqq-a l-’ashiyâ’-i bi-l-taḥaqquq-i la-’in gayrat-in bi-hi yakûn-u mutaḥaqqiq-an wa kâ’in-an fi l-’a’iyyân-i wa fi l-’idhân-i” | “’innîyyat-u l-wuyûd-i ‘aylâ’-a l-’ashîâ’-i ḥuḍûr-an wa kashf-an” |
| “El Ser es lo más digno de las cosas a tener confirmación, pues [todo] lo que no es él por su mediación será confirmado y establecido en las [cosas] externas y las mentales...” (p.135). | “La realidad [fija] del Ser es la más evidente de entre las cosas en cuanto a su presencia y desvelamiento. [Por el contrario], su quiddidad es la más oculta [de las cosas], en cuanto a su representación mental e indagación.” (p.337). |

Los dos fragmentos comienzan con una definición sobre el Ser (*wuyûd*), en el primero refiere a la agencia de confirmación o realización del Ser, y el segundo afirma la *innîyyat* como realidad fija o confirmación del Ser.⁹ El término “*al-wuyûd*” (الوجود), que como lo explicó Kalin literalmente refiere “*lo que se encuentra*”, es análogo a “*mundo*” (*M*), a un individuo o a la suma de objetos que se encuentran. Esto se formularía como:

Ser, es decir, “*al-wuyûd*”

$\forall x (x \in M)$

“Para todos los *x*: *x* son parte de *al-wuyûd*”.

Tanto en el caso de “*Aṣ-ṣawâhid ar-rubûbiyya*” (1), como en “*Kitâb al-mašâ’ir*” (2) se utiliza un elativo o *tafdzil* (تفضيل) para adjetivar al ser (أحق – más digno / أجلى – más evidente). Este uso del superlativo en los adjetivos masculinos triláteros *haqq* (حق) - digno, majestuoso, real - y *yali* (جلى) - evidente, claro, manifiesto-, declaran un énfasis ontológico, al colocar el estatus del Ser por encima o en modo abarcativo a todas las cosas (لأشياء).

Estos dos fragmentos de Şadrâ se analizarán, en cada caso, siguiendo los presupuestos del método lógico de los predicados empleada por Kai Borrmann, la Teoría Constructiva de Tipos (T.C.T) y el marco dialógico empleado por el lógico indo-argentino Shahid Rahman.

CASO 1

Siguiendo la línea de Kai Borrmann, el elativo siempre denotaría una relación, como en “*x*” es mayor que, más pequeño entonces, más evidente que “*y*”. Escribimos esto como $H x, y$.¹⁰

\exists = símbolo leído como “(al menos) uno”

\forall = símbolo de “todos”

Se propone entonces la siguiente fórmula:

$H = x$ precede a y en dignidad de realizarse

$a = wuyûd$

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

“Para al menos una *x*, para todo *y*: hay una *x* que precede a todo *y* en la dignidad de realizarse y esto *x* es *wuyûd*.”

Por otra parte, siguiendo a Shahid Rahman en su vía dialógica¹¹ y en la teoría de tipos constructivos (TCT) de Martin-Löf, si al formularlo de la siguiente forma: $\exists x \forall y H(x, y) \ \& \ x = a$, sintácticamente es correcto, cabría la interrogante de si podría $a = wuyûd$ significar que la denotación de la constante individual “*a*” es *wuyûd*. Es decir,

⁹ Véase Aldama Cruz, A. (2021). Significados y evolución del término *innîyyat* en la filosofía islámica clásica y contemporánea. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 3(7), 1-23.

Concepto de *innîyyat*: [الانبة تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية] “*Confirmación de la existencia de designación con respecto a su rango esencial*” (Al-Jurjânî, al-Sayyid al-Sharîf, “*Kitâb al-ta’shrutirfânâ*”, 2000, p. 39).

¹⁰ “*H*” es arbitrario, por lo que se elige cualquier letra mayúscula que desee. Por convención, las constantes predicativas se escriben en mayúsculas, individuales constantes, que representan personas, objetos, etc. en minúsculas.

¹¹ El marco dialógico de Rahman agrega a la presentación estándar de la deducción natural de la Teoría Constructiva de Tipos (TCT) un enfoque que no solo proporciona información sobre la dinámica del significado que subyace a la noción árabe de *qiyâs*, sino que también conduce a una concepción de la lógica en la que las reglas lógicas también se entienden como emergidas de la Interacción dialéctica. En otras palabras, la reconstrucción dialógica de las diferentes formas de inferencia correlacional no debe ser concebida como la concatenación de una estructura dialógica + reglas lógicas + semántica + conocimiento + jurisprudencia, sino más bien como un sistema unificador donde todos esos niveles están constituidos o forjados a la vez por interacción argumentativa; son inmanentes a un diálogo que hace que la razón y el conocimiento ocurran.

wuyûd forma parte del dominio de interpretación de los cuantificadores¹², pero entonces no se podría escribir en el lenguaje objeto sino de la siguiente forma:

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

En esta vía *wuyûd* no es un individuo distinguido en el dominio del discurso, tal vez *wuyûd* sería una propiedad, y entonces una descripción definida para esa propiedad. *Wuyûd* sería simplemente la propiedad de existencia, pero debe notarse que esto traería algunas complicaciones conocidas. Para ciertos puntos de vista “hay” objetos en el dominio de cuantificación de los cuales se puede decir que existen (*wuyûd* se puede decir de ello) y otros que no para los últimos, eso quiere decir que “son” pero no existen (en el sentido de *wuyûd*).

¹² En el marco del TCT, desde el punto de vista de Rahman, la noción más general de constante lógica es la noción de cuantificador. De hecho, la formación de un cuantificador asume tipos dependientes - en el caso más simple en lógica, un tipo de la forma $P(x)$ (correspondiente a la forma de una función proposicional tradicional que involucra un predicado monádico) dependiente de un dominio, un set, que podría ser un tipo independiente; por supuesto, la cadena de dependencias se puede iterar para constituir una cadena de dependencias. Así, lo que distingue el significado de una conjunción y de un existencial es que mientras que el primero asume tipos independientes (proposición), el segundo requiere tipos dependientes, algo similar se aplica a la distinción entre implicación y cuantificador universal. Porque las proposiciones breves constituidas por conectivos proposicionales son un caso especial de cuantificadores, es decir, aquellos que son el resultado de vincular tipos independientes.

La noción de cuantificación “restringida” o “ordenada” no es una adición al significado de un cuantificador, sino que surge como la noción misma de tipo dependiente que constituye la buena formación sintáctica y semántica de un cuantificador. Coincide con el análisis lógico de la filosofía antigua (como en “*El Cratilo*” y “*El sofista*”): saber si un predicado se aplica o no a un sujeto, presupone que el predicado es el tipo de expresión que se puede decir de tal tipo de sujeto. “Los números naturales son ácidos” no es falso, sino más bien constituido erróneamente: el predicado “ser ácido” no se suele decir del tipo de cosas que son los números naturales. El principio fundamental sobre el significado que subyace en el marco TCT: ningún objeto (token, es una referencia [un identificador] que regresa a los datos sensibles a través de un sistema de tokenización)

Según la vía de Borrmann, bajo la certeza que *wuyûd* es un gran término difícil de manejar, se realizaría la siguiente diferenciación:

Hablamos de “existencia como” un todo, la suma de todos los objetos que existe. Entonces “*wuyûd*” es un solo individuo, solo hay un “*al-kâ'un*” (كائن), un ser, un cosmos, una existencia. Puede estar representado por una constante individual en minúscula, por ejemplo “a”.¹³

Cuando se habla de un predicado de *wuyûd*, es mejor utilizar el término *mawuyûd* (existente).

Por lo tanto:

E: existe, es *mawuyûd*

a: persona *a*

sin un tipo, constituye una alternativa entre el enfoque nominalista de la interpretación sustitucional y objetual de los cuantificadores. Es naturalmente dialógico: ¿qué es?

¹³ Según la consideración de Kai Borrmann en su texto “Being” and “Existence” in Arabic, (2020):

“El “mundo” no puede tener un “comienzo” que no sea parte del mundo mismo. No hay “mundos posibles”. La “existencia” como tal no es equívoca; las sirenas o los unicornios pueden no existir físicamente, pero las ideas fantásticas que cubrimos sobre ellos sí existen. A menudo se ha supuesto que la idea de “Ser” es una abstracción de cópulas:

Ser, es decir, “al-kâun”

$K: = \{x \in K \mid x \leftarrow P\}$

“El ser se define como la clase K de todo x con la propiedad compartida de ser adscrito una propiedad”.

Aquí, el término árabe “al-kâun” es un sustantivo verbal con “kâna”, es decir, “él era” como raíz. “Kâun” incluye aquellos objetos que existen sólo porque podemos imaginarlos, independientemente de su existencia real. El argumento ontológico de la existencia de Dios propuesto por San Anselmo de Canterbury extrae la famosa conclusión de que a Dios le faltaría perfección si no existiera; pero como él, por definición, es perfecto, debe existir. Pero la “existencia” no se puede tener solo con palabras. El término “al-wuyûd”, literalmente “lo que se encuentra”, es como “mundo” un individuo, la suma de objetos que se encuentran.

Ser, es decir, “al-wuyûd”

$\forall x (x \in M)$

“Para todos los x: x son parte de al-wuyûd”.

En la filosofía islámica, la distinción entre los conceptos de “al-kaun” y “al-wuyûd” seguía siendo bastante vaga.” (2020, 8)

así, pues entonces habría un conjunto¹⁶. No funcionaría en una lógica de primer orden, pero habría tal vez una posibilidad en una lógica de tipos con universos. Los universos son tipos, los elementos de los cuales son códigos de conjuntos, después se necesita una función que los descodifique. Entonces, si “a” es el todo, acaso, pueda pensarse en un universo con dos códigos, uno para el conjunto “lo verdadero”, y otro para “lo falso”, luego se necesitará de una función que descodifique esos dos conjuntos. Esta explicación se aborda en el libro de Rahman *Immanent Reasoning: Equality in Action. A dialogical genealogy of the notion of equality in CTT* (2018), en el capítulo dedicado a los universos.¹⁷

16 Para Rahman cada conjunto tiene sus propios elementos primitivos, llamados elementos canónicos. Un elemento no canónico puede verse como un proceso o programa que cuando se ejecuta entrega un objeto canónico. Por ejemplo, si el conjunto es el conjunto de números naturales, los elementos canónicos son 0 y sucesores de 0 (incluidas las iteraciones). Entonces, asumiendo que se ha definido la adición, $1 + 1$ es un elemento no canónico del conjunto de números naturales, la evaluación de la suma da como resultado el sucesor del sucesor de 0, y s ($s(0)$) es un elemento canónico. En general, las reglas de introducción muestran qué son los elementos canónicos de un conjunto y cómo producirlos a partir de otros elementos canónicos. Las reglas de eliminación indican cómo poner un elemento no canónico en su forma canónica mediante algunos operadores adecuados. Las reglas de igualdad muestran cómo ejecutar los operadores de tal manera que cuando dicho operador se aplica a un elemento no canónico, produce un elemento canónico. En términos filosóficos, uno puede pensar en un elemento canónico como la referencia de una proposición (Bedeutungen en la terminología de Frege), mientras que un elemento no canónico puede pensarse como su sentido. Una regla de igualdad entre a y b , expresa entonces que hay diferentes sentidos para la misma referencia (el elemento canónico). Si b ya tiene una forma canónica, entonces el sentido b se refiere a sí mismo, es decir, el elemento canónico b . Las reglas de introducción para las constantes lógicas prescriben cómo debe verse un objeto de prueba, es decir, el canon sobre cómo construir un objeto de prueba. Si efectivamente el objeto de prueba tiene la forma prescrita por la regla de introducción, decimos que tiene la forma canónica prescrita.

17 “La principal motivación de introducir universos es tener un dispositivo para tratar contextos en los que se requiere el uso de

Frente a esto está la consideración que Kai Borrmann en su texto: “Being” and “Existence” in Arabic, da sobre la relación “*al-wuyûd*”, “*al-kâun*” y “*mundo*”¹⁸ (M):

“El “mundo” no puede tener un “comienzo” que no sea parte del mundo mismo. No hay “mundos posibles”. La “existencia” como tal no es equívoca; las sirenas o los unicornios pueden no existir físicamente, pero las ideas fantásticas que cubrimos sobre ellos sí existen. A menudo se ha supuesto que la idea de “Ser” es una abstracción de cópulas:

Ser, es decir, “*al-kâun*”

$K: = \{x \in K \mid x \leftarrow P\}$

“El ser se define como la clase K de todo x con la propiedad compartida de ser adscrito una propiedad”.

conjuntos de conjuntos, aunque no podemos tener el conjunto de todos los conjuntos, ya que no podemos describir todas las formas posibles de constituir un conjunto. Sin embargo, dado que los conjuntos de conjuntos son particularmente útiles en los fundamentos de las matemáticas, Martin-Löf (1984, pp. 47-49) introduce la noción de universo de conjuntos pequeños. Un universo U es un conjunto de códigos de conjuntos: nn es el código del conjunto Nn . Un conjunto pequeño es un conjunto con un código. El universo U no tiene código en U (de lo contrario se produciría una paradoja). La formación de un universo requiere una función de decodificación T que produce conjuntos a partir de códigos, es decir, la evaluación de Tnk produce el conjunto Nk cuyo código es nk .” (Rahman Sh. “Immanent Reasoning: Equality in Action. A dialogical genealogy of the notion of equality in CTT” p. 253).

18 Borrmann niega la existencia de mundos posibles. Ġazâlî exponía la existencia de los mundos posibles, donde se daría, por ejemplo, el fenómeno de la combustión entre el fuego y el algodón, aunque exponía la posibilidad que en otros mundos no ocurriera así. Su respuesta al por qué se vive en este mundo donde se da esta combustión y no en uno donde no exista es porque hay un particularizador o *tajsîs* (تخصيص) que es Dios. Para Ġazâlî los enunciados causales tienen compromisos contra fácticos, por lo cual desarrolló una teoría modal de la posibilidad (*îmkân*) como inteligibilidad, en donde algo es posible sólo cuando es concebible su contrario, y algo es innecesario cuando es inconcebible su contrario. Esta sería una teoría modal más cercana a la teoría modal moderna, y diferente a la teoría modal de los *mashâî*, donde la posibilidad es potencia (*qudrat* o *quwid*), de modo que lo posible se da como una entelequia.

Aquí, el término árabe “al-kâun” es un sustantivo verbal con “kâna”, es decir, “él era” como raíz. “Kâun” incluye aquellos objetos que existen sólo porque podemos imaginarlos, independientemente de su existencia real. El argumento ontológico de la existencia de Dios propuesto por San Anselmo de Canterbury extrae la famosa conclusión de que a Dios le faltaría perfección si no existiera; pero como él, por definición, es perfecto, debe existir. Pero la “existencia” no se puede tener solo con palabras. El término “al-wuyûd”, literalmente “lo que se encuentra”, es como “mundo” un individuo, la suma de objetos que se encuentran.

Ser, es decir, “al-wuyûd”

$\forall x (x \in M)$

“Para todos los x: x son parte de al-wuyûd”.

En la filosofía islámica, la distinción entre los conceptos de “al-kaun” y “al-wuyûd” seguía siendo bastante vaga.” (2020, p. 10)

Un poco al margen del tema de lo elativo, en este punto Borrmann hace referencia a lo que Russell denominó las condiciones de verdad de los enunciados existenciales negativos, tema que en lógica árabe tendría relación con el “ciclo de laysa” (ألَيْسَ) y la correlación entre existencial negativo y negador copulativo estudiado por Wilmsen en “Laysa negative existential cycle”. Para Russell la frase “Los unicornios no existen” es una afirmación en cuanto postula de forma conceptual al unicornio (la idea fáctica de Descartes) como un sujeto de un enunciado al cual se le pueden predicar determinados atributos (cuerno, equino). Este enunciado no se contradice en sí mismo, pero cómo se puede saber si es falso o verdadero siendo el objeto mismo del enunciado carente de existencia conceptual. Aquí se definiría el problema de la proliferación de los entes, dígame, todo ente una vez haya sido usado en una frase ya posee una existencia

en el reino de las ideas. Russell comenta en relación con Parménides en *History of Western Philosophy*:

“Si una palabra puede ser utilizada de manera significativa debe significar algo, no nada, y por lo tanto lo que significa la palabra debe existir en algún sentido.”¹⁹

O sea, todo ente concebible debe tener cierta existencia como correlato a la palabra anunciada. Pero ya Ibn Sinâ (Avicena) distinguía diferentes modos de acuerdo a la entidad: los entes matemáticos tienen una existencia propia, si fuera así, habría muchos predicados de existencia. ¿Los números existen como las entidades matemáticas, las quimeras como ficciones, hombres como seres vivos, los matrimonios como instituciones etc.? Muchos son reticentes a introducir un predicado de existencia valiéndose de este análisis:

Si se dice, persona x existe; entonces se aplica el predicado “E” de existencia: E (x). ¿Por qué se necesita el predicado de Existencia para decir que “hay” un objeto que no existe? como “el unicornio o la sirena no existe.” Si aplicamos un operador modal “N” por necesidad; y se escribe:

NE (x) para “x existe necesariamente.”

Entonces si cada objeto que existe, existe en el modo que lo hace, parece seguirse que todo objeto existe necesariamente (en su modo) tal vez incluso necesariamente sea necesario que exista, pero no parece una consecuencia deseable a menos que se pueda decir que es necesario que Quijote exista como personaje de ficción literaria, pero posiblemente que exista como ser real parece un tema complicado, además, estaría el problema de la existencia individual.²⁰

19 Russell, B. (1996), *History of Western Philosophy*, p. 57. Londres: Routledge.

20 Wessel propone un esquema general para las modalidades aléticas:

$Q(\downarrow X)$

Aquí, Q es “necesario”, “contingente”, etc. mientras que $\downarrow X$ significa “el evento que x”. Las cosas suceden necesariamente o accidentalmente, etc. Si hablamos de oraciones, estamos en una categoría completamente diferente. Si escribimos tX para “la afirmación de que x” no podemos hablar de necesidad aquí, sino

más bien de “es probable”, “es probable”, etc. En otras palabras, aquí usamos predicados modales epistémicos. El esquema es:

$Q(tX)$

Combinados, tenemos, por ejemplo:

$P(tC(\downarrow X))$

“La afirmación de que el evento X es contingente es demostrable.” (Wessel, Horst: *Schemata zur Einführung von Modalitäten in die Wissenschaftssprache*. En: *Antiirracionalismo. Logisch-philosophische Aufsätze*. Berlín 2003. S. 4177-91. Página 83).

CASO 2

En el segundo ejemplo, con el empleo de los juicios categóricos (tipos independientes) en la expresión: “La realidad del Ser es la más evidente de entre las cosas” se daría la siguiente interrogante: ¿Qué es a?

a: es realidad del Ser

Notación a: R

En los juicios hipotéticos (tipos dependientes): ¿Cómo es ella, o sea “a”? presupone que lo que es “a” es la más evidente de entre las cosas (como realidad del Ser)

Notación: la más evidente de entre las cosas (a) verdadero

21 Uno de los rasgos característicos de TCT es que también permite, en el nivel del lenguaje-objeto, la expresión de juicios hipotéticos como una forma de enunciado distinguible de la afirmación de la verdad de una proposición implicacional. Los juicios hipotéticos dan lugar a estructuras de dependencia en TCT, donde un tipo depende de otro, como:

B (x) verdadero (x: A)

o, en su forma explícita:

b (x): B (x) (x: A),

que dice: b (x) es un objeto de prueba (dependiente) de B (x), siempre que x sea un objeto de prueba de la proposición A.

O: la función b toma elementos del conjunto A y produce objetos de prueba para B (x).

En otras palabras, en este marco la dependencia de la verdad de B sobre la verdad de A equivale a la dependencia del objeto de prueba de B sobre el objeto de prueba de A. Y la dependencia del objeto de prueba de B sobre la prueba-objeto de A se expresa mediante la función b (x) (de A a B), donde x es un objeto de prueba de A y donde la función b (x) misma constituye el objeto de prueba dependiente de B.

Además, el análisis TCT de juicios hipotéticos también proporciona los medios para analizar presuposiciones, como se encuentran en el ejemplo clásico: Omar dejó de escribir (que presupone que Pedro escribía):

Omar dejó de escribir (x) cierto (x: Omar escribía)

b (x): Omar dejó de escribir (x) (x: Omar escribía).

22 Shahid Rahman y Mohammad Saleh Zarepour, (2021), On Descriptive Propositions in Ibn Sîna: Elements for a Logical Analysis, en *Mathematics, Logic, and their Philosophies, Logic, Epistemology, and the Unity of Science* editado por M. Mojtahedi, p.p. 411 – 431, Suiza: Springer.

Lo que presupone, que el predicado la más evidente de entre las cosas se aplica al conjunto Realidad más evidente de entre las cosas (x): prop. (x: R)²¹

Lo anteriormente planteado puede constatarse en el excelente estudio de Shahid Rahman y Mohammad Saleh Zarepour llamado On Descriptive Propositions in Ibn Sîna: Elements for a Logical Analysis (2021).²² En dicho estudio a partir del trabajo de Ibn Sîna (Avicena) en relación a las discusiones sobre las diversas lecturas de proposiciones modales, los autores refieren como el filósofo persa se centra principalmente en una distinción que más tarde se denominaría como la distinción entre lecturas descriptivas (waṣfî) y sustanciales o esenciales (dzatî) de una proposición modal.²³ Para Ibn Sîna todas las proposiciones categóricas son implícita o explícitamente modales, la distinción sustancial-descriptiva es en cierto sentido aplicable a las

Empleando la Teoría de Tipos Constructivos (TCT), el estudio proporciona un análisis lógico de las proposiciones descriptivas de Ibn Sîna, realizando un análisis a la estructura gramatical sujeto-predicado de las proposiciones y reflejando las características morfológicas de los verbos (y descripciones) que extienden el tiempo a intervalos (o períodos de tiempo). También estudia brevemente la estructura lógica de algunas inferencias falaces que son discutidas por Ibn Sîna bajo el marco TCT para hacer evidente la naturaleza falaz de estas inferencias.

23 El término dzatî (ذاتى) se traduce como esencial. Hasnawi y Hodges (2017, p. 61) han señalado correctamente que “sustancial” no es el término del propio Ibn Sîna. De hecho, como han mencionado Strobino y Thom (2017, p. 345), es solo en la etapa posterior de la tradición de la lógica árabe que la terminología de “sustancial” y “descriptivo” se convirtió en la corriente principal. Por otro lado, la afirmación del wuyûd se puede calificar de varias maneras: por lo que generalmente se podría describir como “calificadores adverbiales” (es decir, el sentido general-original de “modo”) que incluyen: marcadores de tiempo, modales (“necesario” etc.) y otros operadores (p. ej., “es dudoso que”), cláusulas hipotéticas y otras subordinadas, y otras calificaciones (p. ej., “no realmente”). Este punto se refiere a los términos parónimos. Los términos sujeto y predicado pueden tomarse de varias maneras: en particular, pueden tener un uso referencial - sustancial (dhâtiyya) o atributiva - descriptiva (waṣfiyya). Esto es válido especialmente cuando los términos son parónimos, es decir, derivados de nombres de elementos en las categorías accidentales, como calidad y relación, ya que “escriba” proviene de “escribanía” y “esclavo” de “esclavitud”. Por ejemplo, considere “este escriba es P”. El término sujeto puede referirse a la sustancia individual, el ser humano Zayd (P) se dice de dos maneras: durante toda la existencia de Zayd o solo

lecturas de todas las proposiciones categóricas.²⁴ Esta distinción se basa en cómo (es decir, bajo qué condiciones) el predicado de una proposición categórica es cierto de su tema. Según la lectura sustancial, el predicado es verdadero del sujeto (quizás con cierta modalidad alética o temporal) mientras exista la sustancia del sujeto. Por otro lado, de acuerdo con la lectura descriptiva, el predicado es verdadero del sujeto (nuevamente, quizás con una cierta modalidad) siempre que la sustancia del sujeto sea verdaderamente descrita por el sujeto. Shahid Rahman y Mohammad Saleh Zarepour expresan la siguiente proposición:

“(1) Cada S es P.²⁵”

La diferencia entre las lecturas sustancial y descriptiva de (1) se puede articular de la siguiente manera:

Lectura sustancial de (1): Cada S, mientras exista, es P.

Lectura descriptiva de (1): Cada S, siempre que sea S, es P.

En principio, es posible que una proposición sea verdadera en una de estas lecturas y falsa en la otra. Es solo el contexto el que determina cómo debe leerse una proposición para que sea verdadera. Para dar un ejemplo, considere la siguiente proposición:

(2) Todo soltero no está casado.

Las lecturas sustancial y descriptiva de (2) son respectivamente las siguientes:

(3) Todo soltero, mientras exista, es soltero.

(4) Todo soltero, mientras sea soltero, no está casado.

Estas dos proposiciones tienen valores de verdad diferentes. Al contrario de (3) —que es falso— (4) es verdadero. Esto se debe a que un soltero es soltero solo en la medida en que se lo describe como soltero. Entonces (4) es cierto. Por el contrario, en principio es posible que una persona que es soltero en algún período de tiempo se case en algún otro período de tiempo; esto es así al menos si asumimos que “siempre que” tenga un significado temporal. En otras palabras, no es necesario que esa persona esté siempre soltera. La mera existencia de la sustancia de esta persona no garantiza su soltería. Por tanto, (3) es falso. Sin embargo, hay otras proposiciones que son verdaderas en la lectura sustancial. Por ejemplo, considere la siguiente proposición:

(5) Todo ser humano es animal.

El predicado animal es cierto para todo ser humano mientras exista. Dicho de otra manera, lo que hace que sea cierto decir que todo ser humano es animal es la mera existencia de sustancias humanas. Esto significa que no solo la lectura descriptiva sino también sustancial de (5) es verdadera. De hecho, dado que todo ser humano existe si y solo si es humano, las lecturas sustanciales y descriptivas de (5) expresan un y el mismo hecho.” (2021, p.p. 412-413)²⁶

durante aquellos tiempos en que Zayd es un escriba. Esta distinción tiene sus antecedentes en Aristóteles, cuando ofrece una base para esta distinción de los usos referencial y atributivo de los términos parónimos en *Metafísica VII*. Él pregunta: ¿el blanco tiene una esencia? Dice que “lo blanco”, es decir, “lo que es blanco” (τὸ λευκόν), puede entenderse de dos maneras: como una mera cosa que tiene blancura, como el mero parónimo, o como la sustancia que tiene blancura, un complejo de un individuo como sustancia con un accidente. Nuevamente, en los *Tópicos I.5*, Aristóteles usa *ousía* a veces para significar “sustancia” y otras veces para “esencia”. Esto permite entender que la *ousía* de una cosa blanca es, digamos, la sustancia cisne o la cualidad blancura.

24 Street (2002, Sect. 1.1) y Strobino y Thom (2017, Sect. 14.2.1) enfatizan que para Ibn Sînâ todas las proposiciones tienen modalidad temporal o alética. Las proposiciones absolutas son implícitamente modales y todas las demás proposiciones son explícitamente modales. Lagerlund (2009, p. 233) destaca que

incluso las proposiciones absolutas pueden considerarse descriptivas.

25 Estrictamente hablando, existe una diferencia importante entre una oración y la proposición expresada por ella. En consecuencia, es una oración (más que una proposición) que se puede leer de diferentes maneras. Entonces, lo que expresa una lectura sustancial (respectivamente descriptiva) de una oración es una proposición sustancial (respectivamente descriptiva). No obstante, una diferencia tan clara entre oración y proposición no puede detectarse ni en la propia discusión de Ibn Sînâ, sobre la distinción sustancial-descriptiva ni en la literatura secundaria sobre este tema. (nota de Rahman).

26 “Las lecturas sustanciales y descriptivas de (2) son respectivamente las siguientes:

(3) Todo soltero, mientras exista, es soltero.

(4) Todo soltero, mientras sea soltero, no está casado.

Traduzco (3) como: “Todo hombre, mientras existe, es un soltero”.

Rahman y Zarepour comentan como el propio Ibn Sînâ plantea que es el primer lógico que se ha centrado en la distinción anterior y que ha reflexionado sobre su utilidad para eliminar algunas dificultades con la silogística de Aristóteles.²⁷ Dado que la distinción juega un papel crucial en la silogística de Ibn Sînâ, se discute en varios lugares de su obra lógica.²⁸ Los autores plantean cómo la distinción estuvo sujeta a discusiones continuamente acaloradas en la lógica árabe después de Ibn Sînâ. Dicha distinción fue aceptada por Râzî y Khûnâgî, por un lado, y Ibn Rushd (Averroes) la consideró redundante.²⁹ El sentido sustancial de proposiciones corresponde a lo que se llama el sentido "dividido" de proposiciones en la tradición latina. Sin embargo, aunque el sentido descriptivo de las proposiciones juega un papel importante en la silogística árabe, no tiene una contraparte ampliamente discutida en la tradición latina.³⁰ Estas observaciones, a juicio de los autores, sugieren fuertemente que una imagen completa de la silogística árabe desde Ibn Sînâ en adelante no se puede lograr a menos que tengamos un análisis lógico claro de la distinción antes mencionada, y una estrategia eficaz para ello sería proporcionar tal análisis mediante las diferentes lecturas de una proposición con el uso de la lógica formal moderna: "Por lo tanto, es importante averiguar qué lenguaje formal tiene la mejor capacidad para capturar varios aspectos de esta distinción y las percepciones detrás de ella. En la literatura se han realizado varios intentos de formalizar las diferentes

lecturas de proposiciones en los lenguajes de la lógica clásica de predicados o temporales.³¹ En este capítulo, presentamos una alternativa basada en la teoría de tipos constructivos (TCT) de Martin-Löf.³² Comparado con sus rivales, nuestro análisis es más fiel a la estructura gramatical sujeto-predicado de las proposiciones y puede reflejar mejor las características morfológicas de los verbos (y descripciones) que extienden el tiempo a intervalos (o períodos de tiempo). Vale la pena señalar que nuestro enfoque se centrará principalmente en el análisis de la lectura descriptiva de proposiciones (que también se pueden llamar "las proposiciones descriptivas" en aras de la brevedad)." (2021, p.p. 413-414)

Como expresa Rahman, la distinción entre proposiciones sustanciales y descriptivas parece estar relacionada a la famosa distinción de Joseph Almog entre qué y cómo es una cosa. Más precisamente, es relevante cómo el término sujeto de una proposición categórica es verdadero para sus objetos en las dos lecturas diferentes dadas: ¿Qué es a? a: es realidad del Ser y ¿Cómo es ella, o sea "a"? que "a" es la más evidente de entre las cosas (como realidad del Ser).

La expresión "a es S" puede, en principio, codificar dos formas básicas de predicación. La expresión codifica lo que es a, si S representa una característica esencial de a. Por ejemplo, si S es un género de a o una categoría a la que pertenece a, entonces "a es S" codifica (al menos

y (4) como: "Todo hombre, si es soltero, es soltero".

Entonces la oración (3) obviamente no es el caso; muchos hombres están casados.

La oración (4) podría escribirse como: $\forall x (Sx \supset \neg Mx)$ - "Para todo x: si es soltero, entonces x no está casado".

La oración (3) habla de la existencia. La oración (4) es solo una definición de lo que es un "soltero"; tendría sentido, incluso si no hubiera ningún hombre en absoluto. Entonces también podríamos escribir:

A: = B

"A está definido por B"

Soltero: = "ser hombre y no estar casado"

Tal vez todos en la tierra estén casados, pero ahora sabemos cómo llamar a esos quienes no lo eran." (2021, p. 413).

27 Véase al-Qiyâs (1964, Capítulo III.1, p. 126) en el que Ibn Sînâ se queja de que los filósofos anteriores no han prestado suficiente atención a esta distinción.

28 Un pasaje famoso en el que Ibn Sînâ discute esta distinción se puede encontrar en la parte lógica de al-Îshârât (1983, Cap. 4.2, pp. 264-266). Para ver las traducciones de este pasaje, ver Street (2005,

págs. 259-260) e Ibn Sînâ (1984, Cap. 4.2, pág. 92). En la parte lógica de al-Naġât (1985, págs. 34-37) —cuya traducción se puede encontrar en Ahmed (2011, Secc. 48) — Ibn Sînâ propone seis lecturas diferentes de proposiciones necesarias. La segunda y tercera lecturas incluyen, respectivamente, necesidades sustanciales y descriptivas. Esta distinción se analiza también en al-Qiyâs (1964) y Mantîq al-Mašriqiyyîn (1910). Hodges y Johnston (2017, Apéndice A.2) proporcionan traducciones de algunos pasajes relevantes de estos dos trabajos. Ellos discuten una distinción entre proposiciones dzarûrî y lâzim en pasajes de Mantîq al-Mašriqiyyîn que equivale a la distinción entre lecturas sustanciales y descriptivas de proposiciones.

29 Véase El-Rouayheb (2017, pp. 72 & 81).

30 Véase a Street (2002, p. 133).

31 Véanse, entre otros, Rescher y Vander Nat (1974), Hodges y Johnston y Chatti (2019a, 2019b).

32 Véase Martin-Löf (1984). En lo que sigue, se asume una familiaridad básica con TCT. Todos los requisitos de antecedentes se pueden encontrar en Rahman (2018, capítulo 2).

parcialmente) lo que a es. Por otro lado, la expresión “a es S” codifica cómo es a, si S representa una característica accidental de a. Por ejemplo, si S es una descripción que puede ser cierta a veces, pero no siempre, de a, entonces “a es S” codifica (de nuevo, al menos parcialmente) cómo es a.

En la distinción entre proposiciones sustanciales y descriptivas, parece que el término sujeto de una proposición sustancial verdadera establece cuáles son sus objetos. Por el contrario, el término sujeto de una proposición descriptiva verdadera establece cómo son sus objetos. Por ejemplo, “a es realidad del Ser” expresa lo que es. Pero “a es la más evidente de entre las cosas” expresa cómo es.

Desde la lógica de predicados usada por Borrmann, se puede simplificar un poco el ejemplo 2 suponiendo que “estar presente” es solo el antónimo de “estar cubierto con velo”. Entonces negamos “ser velado” adjuntando la negación “¬” para escribir “¬V”, o:

“un-velado” = “manifiesto”

V = velado

E = x es más evidente que y

a = wuyûd

$\exists x \forall y (Va \supset Ex, y \vee \neg Va \supset Ex, y) \ \& \ x = a$

“Para al menos una x, para toda y: si x está velado, entonces x es más evidente que “y”, o si x no está velada, entonces x es más evidente que “y”. Esta x es idéntica a wuyûd.”

Se tiene en cuenta que el símbolo “V” es el lógico “o”; la frase básicamente dice que:

$A \supset B \vee \neg A \supset B$

“Si A, entonces B, o si no es A, entonces B”

Otra arista desde la perspectiva de lógica de predicados, y enfatizando en la frase el término *inniyat* (الإنيّة) o realidad [fija], es lo planteado por Borrmann en su texto *Mullâ Şadrâ*

and *Metalanguage* (2022). Allí el análisis de la frase se puede realizar con unos pocos símbolos matemáticos siguiendo el método de Kutschera. La letra griega sigma σ representará la categoría de oraciones, la letra nt v representará la categoría de nombres. Combinados, $\sigma(v)$ representa la categoría de predicados como “v es un hombre” y $v(v)$ la categoría de un funtor como “el padre de v”, construyendo nombres a partir de otros nombres, mientras que $\sigma(\sigma)$ como “no”, forma oraciones a partir de otras oraciones como en “ σ no es el caso.”

Asimismo, el término “al- ‘inniyya” puede construirse de la siguiente manera:

v una persona o cosa

$v(v)$ “lo que es v”

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

“La “al- ‘inniyya” o $v(v(v))$ es “lo-que-es-característico-de-es-que-es-v”.

Citando a Borrmann (2022):

“Supongamos ahora que *Mullâ Şadrâ* tenía realmente la siguiente idea en mente:

“Para todas las cosas, ya sean existentes latentes o manifiestas, su ‘inniyya es lo más obvio de ellas.”

Técnicamente, esta es una oración de la forma $\sigma(v(v(v)))$ donde σ contiene la declaración de que cualquier $v(v(v))$ está relacionado de alguna manera con cualquier v dado. Esta relación R se expresa como $v(v(v))Rv$, lo que significa que el argumento a la izquierda de R gobierna sobre el argumento a la derecha, como en “el padre del padre de Tâlib es mayor que Tâlib”.³³ Finalmente, la relación se convierte en una oración agregando el cuantificador Universal \forall :

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

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

³³ Básicamente, esta interpretación es simplemente de la forma $\forall x \forall y (R \ x, \ y)$ o “para todo x, para todo y: x es más grande, más pequeño, lo que sea que y.”

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

Al principio, lo que dice esta oración puede no parecer obvio en absoluto; pero tenemos que considerar que, cuantos más paréntesis usemos, cuanto mayor sea la aridez, más “empírico” se vuelve el argumento de la izquierda del funtor en relación con el argumento de la derecha, que representa lo que es una especie en relación con su género.” (2022, 3)

Bajo esta vía, retomando el caso 1, se estaría en el rango más abstracto y universal que se vuelve más “real”. Por lo tanto, siguiendo en el análisis de Borrmann, la relación R es “... siendo más real que...”:

v mentes

$v(v)$ “realizado en v ”

$v(v(v))$ “lo que es $v(v)$ ”

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

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

“Para todo lo que se realiza en las mentes, para todas las mentes: lo que se realiza en las mentes es más real que las mentes.”³⁴

34 “Aquí sería preciso tener precaución con una palabra. El término árabe “*ḥaq*” a menudo se traduce como “verdad”. Pero nada puede ser más que cierto; y si es menos que cierto, no es cierto en absoluto. No hay nada gradual en verdad, en oposición a diferentes grados de claridad. Por lo tanto, el término “*ṭaḥaqquq*”, literalmente “el proceso de volverse verdadero”, no se refiere a las cosas como tales – existen completamente o no existen – sino a nuestra percepción de ellas. En otras palabras, si el objeto x existe, “está ahí”, entonces la oración $E(x)$ o “ x existe” es verdadera; la existencia es una cuestión de objetos, la verdad de lo que las oraciones tienen que decir sobre ellos. Así que tal vez *Ṣadrâ* pretendía decir eso:

“Para todo lo – que – se – vuelve – claro – para – las mentes, para todas las mentes: lo – que – se vuelve – claro – para – las mentes es más claro que la mente como tal.” (Borrmann, Mullâ *Ṣadrâ* and Metalanguage, 4, 2022).

CONCLUSIONES

El uso del elativo en este contexto establece una enmarcación del término *wuyûd* como un concepto simple, unívoco, carente de definición por esencia (حد) y de definición descriptiva (رسم), realizando su estatus ontológico sobre todas las cosas y abarcándolas a todas en lo mental y extra-mental. A pesar de los puntos de desencuentro entre la vía de predicación lógica y la de la Teoría Constructiva de Tipos, las dos pueden arribar a esta conclusión. Este tema, analíticamente, cabría ser tratado desde las potenciaciones intrínsecas, el establecimiento de escalas o la comparación de cardinalidades de conjunto. Está abierto el trabajo con casos de una cuantificación calificada de predicadores ante límites propios, superiores e inferior, donde se evalúe la relación positivo-comparativo- superlativo y su linealidad de sentidos, la relación *wuyûd* con evidente- más evidente-evidentísimo³⁵, esto planteado desde interrogantes como: un único (original), un único de tipo “yo” ¿podría llegar a serse mismo en superlativo respecto de comprensiones cual *wuyûd*, compresión (calidad- كيف) representada por $f(x)$ y la extensión (cantidad - كم) representada por $1f(x)$? ¿uno que sea simplemente uno (uno cualquiera), por serlo llegará o no a ser superlativo? ¿qué distinción existe entre superlativo e infinito? De igual modo, el empleo de otros métodos de estudios para el tratamiento del elativo en la ontología islámica está abiertos para futuros abordajes del tema, uno de estos puede ser el uso del *unmûzaj sadriano*, modelo que ha empleado A. F. Shaker en sus investigaciones recientes, como es el caso de su obra “Reintroducing Philosophy”.³⁶

35 Con la formulación « $\sum f \int 1^x - f(x) dx$ para la definición al único superlativo que ha llegado a serse suficientemente y ser el único dentro del predicado (*wuyûd f(x), f*” para el superlativo respecto de lo comparativo y lo positivo).

36 “Se ha argumentado que la coincidencia o unión entre el conocedor y lo conocido, el perceptor y lo percibido, etc., está en la raíz de la “actualización” como concepto metafísico. Abordaremos esta construcción como lo hicieron los propios filósofos, paradigmáticamente y no epistemológicamente, por lo que, obviando cualquier necesidad de elegir entre conocimiento y existencia, o de intentar lograr a través de modelos artificiales lo que el paradigma de *Ṣadrâ* (*unmûzaj*), por ejemplo, ya tiene para la filosofía. La diferencia no es solo de preferencia. El “paradigma” que examinaremos de cerca en su versión *sadrana* tiene la ventaja de no depender de un método o experiencia inductiva en ningún sentido

REFERENCIAS

- Aldama Cruz, A. (2021). Significados y evolución del término *innīyyat* en la filosofía islámica clásica y contemporánea. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 3(7), 1-23.
- Amîrî, ‘Askarî Soleîmanî (2020), “*Manṭeq muta’âlî dar nazhâm-e ṣadrâî*” (“*La lógica trascendental en el sistema sadriano*”). Qom: Mûasaseh îmâm Jomeînî.
- Amîrî, ‘Askarî Soleîmanî (2014), “*Manṭeq-e ṣadrâî: Sharj al-tanqîj fî al-mantiq*” (“*La lógica sadriana: Comentario a La purificación de la lógica*”). Qom: Hikmat îslâmî.
- Ashtiyânî, Yalâl al-Dîn, edit. (2014), *Muntajabâtî âz âẓâr-e ḥikmâ-i ilahî îrân* (Selección de obras de metafísica de Irán). t. I,II,III,IV .Qom: Bustân-e Ketâb.
- Borrmann, K. (2019) How to say “*Allâhu akbar*” in Predicate logic. Berlín: academia.edu.
- Borrmann, K. (2020). “Being” and “Existence” in Arabic. Berlín: academia.edu.
- Borrmann, K. (2022). Mullâ Ṣadrâ and Metalanguage. Berlín: academia.edu.
- Bravmann, M (1968), *The Arabic Elative: A New Approach*. Leiden: Brill.
- García Bacca, J. David (1986), *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica*. Barcelona: Antropos.
- Girod, Alain (2006), Elative, en: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, V. 2, p.p. 12-16. Leiden: Brill.
- Janos, D. (2021). Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmâ’ mushakkika* (and *tashkîk al-wujûd*). Oriens, p.p. 1–62.
- Kalin, I. (2010), *Knowledge in later Islamic Philosophy. Mullâ Ṣadrâ on Existence, Intellect and Intuition*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lahîyi, M. Jafar (2021), *Sharḥ Kitâb al-Mashâ ‘ir Mullâ Ṣadrâ* (Comentario del Kitâb al-Mashâ ‘ir de Ṣadrâ. Editado por Seyyed Ashtiyani). Qom: Bustân-e Ketâb.
- Meisami, Sayeh (2022). Mullâ Ṣadrâ Shîrâzî and the Meta-Theory of Logic, en *Women’s Contemporary Readings of Medieval (and Modern) Arabic Philosophy*, p.p. 51- 75, Cham: Springer.
- Mu‘allimî, Hassan (2014), *Hikmat sadrâî: Sharj, t’aliqah bar Al-Shawâhid al-rubûbiyya* (“*Metafísica sadriana: Comentario crítico del Al-Shawâhid al-rubûbiyya*”). Tomo I. Qom: Hikmat îslâmî.
- Rahman, Sh.- McConaughey, Z.- Klev, A.- Clerbout, N. (2018), “*Immanent Reasoning or Equality in Action.*” Cham: Springer.
- Rahman, Shahid- Street, Tony- Tahiri, Hassan (2008). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Cham: Springer.
- Shahid Rahman y Mohammad Saleh Zarepour, (2021), On Descriptive Propositions in Ibn Sînâ: Elements for a Logical Analysis, en *Mathematics, Logic, and their Philosophies, Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, editado por M. Mojtahedi, p.p. 411 – 431, Suiza: Springer.
- Ṣadrâ, Mullâ (2018), *Al-Ḥikma al-muta ‘aliya fî l-asfâr al-‘aqliyya al-arba’a* (edición árabe de Reza al-Zhanî con notas al pie de Al-Nûrî Iṣfahânî, Hâdî Sabzavârî, Modarres Zonûzî, Alî Nûrî, Ali H. Al-Zanyânî y A. Husein Ṭabâṭabâ’î), tomo I. Qom: Enteshârât ṭalî’ah nûr.

empírico en su presentación, aparte del argumento en sí.” (2020, p. 22)

Şadrâ, Mullâ (2015), *Al-Shawâhid al-rubûbiyya fi l-manâhij al-sulûkiyya* (edición árabe, con introducción y notas de Yalâl al-Dîn Âshtiyânî, y el comentario de Hâdî Sabzavâri). Qom: Bustân-e Ketâb.

Şadrâ, Mullâ (2002), *Al-mabda' wa l-ma'âd fi l-ḥikma al-muta'âliya* (edición árabe, con introducción y notas de Muhammad Zabihi y Ya'afar Shah Nazari). Tomo I-II. Teherán: Enteshârât B. Ḥikmat Îslâmî Şadrâ.

Şadrâ, Mullâ (2012). *Kitâb al-mašâ'ir* (editada y anotada por Maqsud Muhammadi), en *Maymû'eh Risâ'l falsafî (Antología de tratados filosóficos de Şadrâ)*, tomo IV, p.p 328-413. Teherán: Enteshârât B. Ḥikmat Îslâmî Şadrâ.

Shaker, Anthony F. (2020). *Reintroducing Philosophy: Thinking as the Gathering of Civilization According to contemporary, Islamicate and ancient sources*. Delaware: Vernon Press.

Shaker, Anthony F. (2017). *Modernity, Civilization and the Return to History*. Delaware: Vernon Press.

Shaker, Anthony F. (2015). *Thinking in the Language of Reality: Şadr al-Dîn Qūnawī (1207-74 CE) and the Mystical Philosophy of Reason*. Filadelfia: Xlibris.

Wehr, H. (1952), *Der arabische Elativ*. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz.

