

La Filosofía Trascendente de Mulla Sadra

Ontología en la Filosofía Trascendental de Mulla Sadra - Filosofía islámica

Por Ayatolá Muhammad Jamenei

Fundamentos de la Filosofía de Mulla Sadra

Todos los sistemas filosóficos, más allá de sus problemas mayores o menores, se basan en un conjunto de principios o pilares. La escuela de pensamiento de Mulla Sadra no es la excepción. Es un tratado llamado "*Shawahid*" él relata sobre sus éxitos filosóficos, los cuales llegan al número de 170. De manera general, son considerados los principios fundamentales de su escuela: el principio de la originalidad de la existencia (en vez de esencialidad); el principio de la graduación infinita de la existencia; el principio del movimiento en la substancia de las cosas; el principio de la inmaterialidad de la imaginación; el principio de la Verdad Simple en todas las cosas (no siendo ninguna de ellas); el principio del origen corpóreo del alma y del cuerpo; la teoría del origen del mundo; la relación entre conocimiento y existencia.

A continuación, discutiremos cada uno de estos principios y teorías por separados.

1- *Ontología de la existencia*

Antes de explicar este principio, es necesario definir algunos términos técnicos. El primer término es "*wuyud*" en la filosofía islámica significa existencia. Se trata de un concepto mental que contrasta con el concepto de "*nihil*" (no-existencia). La "existencia exterior" es concreta e idéntica a la percepción de las cosas e individuos en el mundo exterior.

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

A pesar del hecho que toda cosa posee una esencia y una existencia sabemos que, considerando su composición externa, es solo "una cosa" y no puede ser más de lo que es eso. Por ejemplo, podemos percibir solo un árbol o un hombre, no la existencia y el propio árbol (sus cualidades esenciales) al mismo tiempo, o la existencia del hombre y el propio hombre al mismo tiempo. Esto ocurre porque toda cosa exterior, la que es comprendida y existente, es solo una cosa, no dos. Por lo tanto, la comprensión de las cosas es completa, o en quiddidad o en su existencia; y solo una de estas dos realidades es original, mientras que la otra es solamente su sombra, la cual el intelecto

humano abstrae de la otra. Este plano aparentemente simple es la respuesta dada por Mulla Sadra a una compleja cuestión que había permanecido sin solución por siglos.

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

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

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

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

Por otro lado, una inspección cuidadosa revela que, de manera enteramente distinta, es la quiddidad de los objetos lo que es un fenómeno mental; está localizada en la mente, constantemente usa a la mente como un laboratorio, y es abstraído de la existencia del existente exterior. Por lo tanto, la quiddidad no requiere de la existencia en todo momento, y no es concomitante con ella. Como un famoso dicho (de los filósofos): "la quiddidad, por sí misma no es existente ni es no-existente, es solamente ella misma (quiddidad)".

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

Mul.la Sadra argumentó que si la quiddidad no está en permanente concomitancia a la existencia, como puede ser considerada la razón presencial o subyacente para la existencia del existente exterior. Considerando esto, nosotros realmente vemos que la existencia de las realidades externas (no las mentales) son auto-subsistentes y prescinden de otra existencia para su estado existencial y realización. La razón de esto es que la existencia es un trazo esencial (*dhati*) y no un accidente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La importancia del papel de la existencia en lugar del existente fue el mismo punto descubierto en Occidente, cuatro siglos después de Sadra por Heidegger, que basó su filosofía en la de Mul.la Sadra¹, sin embargo jamás había conseguido establecer sus ideas en una forma completa.

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

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

¹ Algunos sabios especulan la posible lectura de Heidegger de la traducción francesa del “*Al Mashair*” de Sadra. Así que, es muy probable que haya sido influenciado por Mul.la Sadra en el desarrollo de algunas de sus teorías en “Ser y tiempo”.

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

En este tema, las palabras de Heidegger son, hasta cierto punto, familiares. Sin embargo, podemos decir que él no buscaba conocer la existencia, buscaba una cuestión ambigua que difiere de la existencia en la gnosis y en la filosofía, y que en comparación a aquello que la filosofía de Mul.la Sadra propagaba, es muchísimo más incompleta y primitiva, que acarrea una serie de imperfecciones importantes.

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

2- Graduación de la existencia

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

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

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

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

La cuestión aquí es si la existencia de todas las cosas es la misma, y si todas ellas las comparten, todas las diferencias deberían desaparecer y todas las cosas se asemejarían. La respuesta dada por Mul.la Sadra y los filósofos *ishraqi* es que la existencia es realmente compartida por todas las cosas, sin embargo, los grados de debilidad o fuerza (de los existentes) difieren unos de los otros. Y es esta misma diferencia en grados de existencia la que genera las distinciones en las definiciones,

límites y contornos de los objetos y quiddidades, y da origen a la multiplicidad en el sentido filosófico (sin causar ninguna contradicción entre ellas). Es a partir de este punto que podemos inferir el principio de la graduación de la existencia.

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

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

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

Imagine dos lámparas, una de 100 velas y otra de 150. Ciertamente, el punto común entre ellas es que ambas emiten luz. Entonces, su diferencia no está sino en su luz. Ningún filósofo o físico jamás aceptará que la luz de una lámpara de 150 velas será más oscura y que una de 100 será menos oscura. La razón de esto es que, como sabemos, la luz se opone a la oscuridad, y que es imposible que alguna cosa sea la luz y no sea al mismo tiempo. Más allá de esto, no hay sentido en hablar en más o menos luz (en su naturaleza existencial). Así, la diferencia entre las dos fuentes está en la intensidad. De la misma manera, la discusión entre dos quiddidades se debe a la fuerza o debilidad de existencia. Como resultado, podemos establecer otra definición filosófica para quiddidad, afirmando que "quiddidad se refiere a la capacidad de las cosas para la existencia".

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

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

El secreto aquí es que "existencia" no admite solicitud, y es en su esencia algo que surge en la plena belleza de un mundo que ella misma creó. Los gnósticos iraníes

comparaban la existencia con una bella mujer que no soporta la idea de ocultarse, y que siempre tiende a revelar su belleza a los demás.

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

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

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

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

$$20 = 18 + 2$$

$$18 = 20 - 2$$

Aquí los dos números (20 y 18) son completamente diferentes, sin embargo, el número 2 lo podemos introducir a ambos, y al mismo tiempo discriminarlos, una vez que la diferencia entre ellos se encuentra en el número 2. El número 20 es más completo de lo que es el número 18, y el 18 es menos perfecto que el 20. En la filosofía aristotélica, la esencia consiste en cinco componentes; contorno, forma, cuerpo, alma e intelecto. Todas estas cinco substancias, en la condición de substancias, son de diferentes grados: el más básico de ellas es el contorno y el más elevado el intelecto. Los aristotélicos pueden haber descubierto sobre esta graduación de manera enteramente ocasional.

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

La perfección o la imperfección de los existentes se evidencian al considerarse la teoría de la graduación de la existencia. La razón de esto es que cuanto más estricta la estructura de la quiddidad y menos capacidad tenga para la existencia, más imperfecta será, y cuanto mayor es su capacidad para la existencia, menor será sus limitaciones, y más perfecta será. Lo que permanece en este punto es la esencia de la verdadera existencia (el Ser Necesario) que es absoluta e infinita. Por lo tanto, es más perfecta, exenta de defecto².

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

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

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

3- La verdad simple (no Compuesta) es todas las cosas

Una de las consecuencias del principio de la originalidad de la existencia es que “la verdad simple, o la esencia, no está separada de las otras cosas”, concepto que fue expuesto como “La verdad simple es todas las cosas”.

Antes de abordarnos al tema, observemos que la filosofía de Sadra comprueba que todos los existentes, a pesar de todas las diferencias que poseen en sus grados de existencia, son posibles y no necesarios, y obtienen su existencia – en una cadena de causas y efectos – de una esencia que es la “Existencia Pura y Absoluta” o “El Ser Necesario”, o sea, “la existencia en su esencia”³. Es absurdo e imposible negar la existencia para él y suponer que tal cosa es lo mismo que la contradicción de la no-existencia.

Suponer una existencia pura y absoluta es concomitante con la singularidad, unidad, simplicidad, eternidad, perfección, sublimidad y total exención de quiddidad o una definición lógica (sea de género o diferencia).

² Mul.la Sadra demostró mediante un análisis filosófico sutil que la existencia del Ser Necesario es fundamentalmente diferente de la existencia de las cosas contingentes.

³ Una vez que la existencia para el Ser Necesario, no exige una demostración lógica, y segundo el principio filosófico de lo “esencial no necesita de una causa”, el concepto del Ser Necesario es concomitante con la existencia.

Esta existencia absoluta o pura posee varias características exclusivas, una de ellas es ser no-compuesta (simple), una vez que la existencia pura es lo mismo que exención de necesidad (pues no posee ningún aspecto negativo a ser cambiado) y, como sabemos, la composición forzosamente requiere necesidad. Por lo tanto, la existencia absoluta es simple.

En la escuela de pensamiento de Mulla Sadra, este principio es así explicado "cualquier cosa" cuya "verdad" (la esencia de su existencia) sea simple (no-compuesta) será "todas las cosas", (o sea, no estará separada de los demás objetos).

Este principio se basa en la ley que dice que la existencia es "verdad" simple y absoluta, y toda cosa simple y absoluta posee todas las perfecciones existenciales, y cada existencia está contenida en ella. Por consiguiente, primero, la realidad externa de la existencia (no su concepto mental) no puede ser más que una cosa (única y una). En segundo lugar, no hay ningún sentido en su no-ser pre-eterno, y habiendo entrado en la existencia a partir de la no existencia (todo existente requiere un creador). En tercer lugar, la existencia de todos los existentes no está separada de aquella del propio origen de los existentes, necesita de ella y se sustenta de ella. En cuarto lugar, es absoluta, pues es imposible que algo que sea llamado como origen, esencia o realidad de la existencia pueda tener límites o contornos, pues no sería entonces absoluta ni completa. Esto es porque límites y contornos son señales de dependencia y el absoluto y el perfecto prescinde de todo.

De esta manera, una existencia, de cuya luz todos los existentes adquieran la condición de existir, es absoluta y exenta de no-existencia o imperfección, y no podemos, incluso en nuestra mente, verla como algo compuesto (de su propia existencia y la no-existencia de otros). Por ejemplo, si consideráramos la existencia absoluta y original como **A**, y los demás existentes como **B**, debemos decir **A c B** y no **A = ~ B**, ya que esto es una contradicción. Pues la primera existencia es supuesta existencia simple o no absoluta, teniendo límites.

La existencia absoluta o el creador de los otros existentes, debe lógicamente poseer las perfecciones existenciales, y ser libre de cualquier señal de no-existencia e imperfección. Considerándose que la composición significa imperfección y no-existencia absoluta.

Entonces, cuando esta existencia (**A**) no está compuesta de **A** y el opuesto de **B**, su opuesto, **A=B** debe ser verdad, y esto quiere decir que todo existente simple (no-compuesto) "incluye todos los existentes".

Este argumento puede también ser afirmado de la siguiente forma:

A. Todos los objetos pueden ser considerados de dos modos diferentes; en uno poseen existencia y son "ellos mismos", y en otro son "diferentes de ellos mismos". Estas dos consideraciones son independientes y tienen su propio lugar. Por lo tanto, toda cosa posible es compuesta de dos partes conceptuales o lógicas, y "composición" es la señal de la imperfección, ya que cada componente necesita del otro, y necesidad es señal de "posibilidad" o ausencia de necesidad.

B. El Ser Necesario es simple debido a Su estado de Existencia Absoluta y no necesita de nada (incluso en la imaginación humana). Por esto, no puede ser dividido en dos partes, el Ser y lo que no es parte de su ser. En vista de esto:

C. La Verdad Simple (no-compuesta) contiene todas las perfecciones y aspectos positivos de los existentes, sin embargo no será igual a ellos.

El último argumento indica que:

1- Todos los existentes son efectos y creaciones del Ser Necesario; es decir, retirarán cualquier grado de la existencia que posean del Ser Necesario o Verdad Absoluta.

2- Una vez que es imposible que el Dador de perfección carezca de ella en sí mismo, el Ser Necesario posee todas las perfecciones (aspectos positivos) de sus efectos, no en una forma difusa, mas, simple, concentrada y única.

Mul.la Sadra ilustra este punto diciendo que si suponemos una línea infinita que tenga existencia, ella será superior a todas las líneas cortas o largas en el sentido de ser una línea, pues, en cuanto posea unidad, contendrá todos los aspectos de las otras (en sus aspectos existenciales) sin sufrir sus limitaciones (imperfecciones).

Este principio de ninguna manera indica que la esencia del Ser Necesario será la misma que la de todas las cosas y existentes, o que todos los existentes puedan conducirse de vuelta a su esencia. El principio afirma, antes, que una vez que existan en todos los existentes algunos aspectos existenciales y de características perfectas, también existen aspectos negativos e imperfectos. Todos los aspectos existenciales y perfectos que fueron obtenidos de la Teofanía de la Esencia principal o del Ser Necesario existen en Él (en Su Esencia) en una forma simple y única, sin que haya cualquier trazo de aspectos negativos o imperfecciones. Y una vez que la objetividad (de una cosa) y la verdad de una cosa se deben a su aspecto existencial, y desde que la imperfección es lo mismo que la negación o no-existencia, todas las cosas están presentes en la esencia de las cosas simples, y la verdad simple o existencia pura es todo por sí misma, sin ser igual a sus quiddidades.

Una de las consecuencias de este principio es la demostración de la Absoluta Belleza del Ser Necesario o de la Verdad Simple, ya que la belleza no es más que la ausencia de imperfección; y la ausencia de imperfección, que significa perfección, es una característica de la Existencia Absoluta o del Ser Necesario. Este principio puede producir otras consecuencias (deducciones) y principios en la filosofía de la estética.

La otra consecuencia es el conocimiento pre-eterno y absoluto de Dios, desde que, de acuerdo con este principio, el Ser Necesario, estando en todas las cosas, lógicamente, posee dominio existencial sobre toda la existencia, y existe en toda parte de los existentes, sin volverse parte de sus quiddidades, porque la existencia por ser existencia y considerando sus aspectos positivos, no está separada de los demás existentes. Existencia es existencia en todo momento y en todas las formas de la misma manera que la luz solar no está separada de la luz del día.

Existencia absoluta, es lógicamente, Omnipotente y domina todas las cosas en su naturaleza filosófica, y el poder de Dios y los otros Atributos originados de Su Existencia Absoluta y Simple.

4- Posibilidad de Indigencia

Una de las deducciones del principio de la originalidad de la existencia es la división exacta de la existencia, en la filosofía de Sadra, en tres tipos:

A- La existencia del existente y por ella (la existencia) y se sustenta de ella (existencia predicativa o psicológica)⁴.

B- La existencia del existente es por algo más allá de ella, tal como en el caso de la existencia de los atributos y accidentes en relación a las cosas (ejemplo: la blancura para el papel). Una vez que, aunque supongamos una existencia independiente para la blancura, su existencia no puede ser considerada en el papel, y así, es un predicado y atributo para el papel (de modo diferente del primer tipo donde "existencia" es el sujeto, y su existencia se apoya en sí misma).

C- Este tipo de existencia puede ser encontrada en la relación entre el sujeto y el predicado (demostrado por el "*ast*" persa o el "*es*" en español). Esta existencia no posee independencia "por sí", incluso accidentes y atributos, no pudiendo ser imaginada por sí solo en la mente. No es más que una relación con el sujeto y no tiene, por sí solos, parte en la existencia.

En la filosofía islámica, el primer y el segundo tipo recibirán un sentido léxico (teniendo independencia en la mente) en cuanto que el tercer tipo recibió un sentido funcional, desde que no posee sentido cuando se encuentra aislado.

Mul.la Sadra dirigió la discusión a la cuestión de la causa y efecto. Sustenta que esta posibilidad existe en dos campos: uno, que es la posibilidad en las quiddidades, que los filósofos empleaban junto con la necesidad y la imposibilidad, utilizándola en un modelo lógico, y el otro es la posibilidad en el campo de los existentes externos.

La relación entre causa y efecto es siempre en la forma de la conversión de existencia o afecto por parte de la causa. Una verdadera siempre concede existencia. Por lo tanto, la existencia del efecto necesita continuamente de la existencia que la causa había generado (ej. La existencia de una forma geométrica en la mente depende de la atención creativa, y si la atención fuera dirigida a otra cosa, la forma se disipará).

Así, es absurdo decir que los existentes externos, que son los efectos de Dios Omnipotente (que es el Absoluto y la Verdadera Existencia, la Causa Perfecta y Real de todos los existentes), posean una existencia independiente. La relación entre los existentes y el Ser Necesario es un tipo de "relación absoluta" y, como mencionamos

⁴ Kant cree que emplear tal existencia en proporciones es un error y decía que cuando la existencia es el predicado de la proposición, no se añade al sujeto. Mul.la Sadra había respondido a esta objeción cerca de dos siglos antes, argumentando que la existencia crea al sujeto en tal proposición y revela la afirmación del predicado para el sujeto.

antes, “existencia copulativa” es indigente y necesita de un sujeto (existente en la proposición) continuamente, y no posee nada de existencia en sí misma.

Mul.la Sadra ve tal relación entre los efectos (todas las cosas posibles y existentes) como un género de posibilidades, sin embargo, un género que es peculiar para el campo de la ontología y lo llama como “posibilidad de indigencia”. Más allá de esto, en vez de “causa y efecto” sugiere un tipo de dualidad, y da origen al error de que el efecto, también tenía una existencia independiente antes de la causa, (así) Sadra emplea el término “posibilidad de indigencia”.

De acuerdo con la noción arriba expuesta, todas las cosas posibles y las criaturas son “indigencia” en vez de “indigentes”; continuamente precisan de una causa no apenas en su propio ser, sino también para su sobrevivencia.

Esta visión profunda de la cuestión de causa y efecto, que fue sustentada por los argumentos filosóficos de Mul.la Sadra presentes en diferentes pasajes del “*Al-Asfar*” es una de las características particulares de su escuela filosófica. Es digno de mención que, diferentemente de la posibilidad lógica, la posibilidad de indigencia no está en oposición a la necesidad y la existencia es, en realidad, lo mismo que ellas, y aceptarla como hipótesis depende de la aceptación hipotética de la existencia y de la relación existencial.

La posibilidad de indigencia es una visión gnóstica que Mul.la Sadra introdujo en la filosofía. En la gnosis islámica, es solamente Dios Omnipotente quien merece el nombre de “Existencia”. Él es la Esencia y el Origen de la existencia, y el mundo y todos los existentes en él son manifestaciones y teofanías de esta Existencia.

Mul.la Sadra presente esta idea dentro de un cuadro de teoría de causa y efecto, y sustenta que la causa es siempre la base y el origen, y el efecto necesita de ella para recibir existencia y nada más. Por lo tanto, no es nada sin la causa y depende de ella también para sus evoluciones y manifestaciones.

La cuestión de la necesidad, por un lado, de la conmensurabilidad entre los existentes y las cosas posibles, y por otro del ser Necesario, como también entre los efectos y sus causas, es esclarecida por este argumento. Es enfatizado que la causa aquí implicada es la causa perfecta⁵.

5- Movimiento en la substancia

Nadie jamás negó el principio de la existencia del movimiento, pero los filósofos antes creían que el movimiento existía solo en las cuatro categorías establecidas por Aristóteles, o sea, en la cantidad, cualidad, posición y lugar. Lo más obvio es el movimiento en el lugar; el movimiento de los individuos y vehículos, o el vuelo de los pájaros ejemplifican este tipo de movimiento. Otro tipo es el movimiento cuantitativo,

⁵ En la filosofía islámica, la causa es dividida en perfecta e imperfecta. Una causa perfecta crea un efecto sin mediación de otra cosa; una causa imperfecta es la que, en realidad, es parte de la causa y crea un efecto a través de la contribución de otros factores. Por ejemplo, no podemos considerar a los padres como la causa perfecta de la existencia de un niño. De igual modo todos los actos humanos depende de una serie de condiciones y la ausencia de obstáculos.

que es también llamado como crecimiento. Son ejemplo de este el desarrollo de una niña y el crecimiento de un árbol.

El tercer tipo es el movimiento percibido en los humanos, en los árboles y en otros seres vivos que es el cambio de su estado, que es denominado en la filosofía como movimiento en la cualidad. Al respecto de esto, podemos citar los cambios químicos en los frutos, que provocan cambios de color, sabor y forma; y en el hombre los cambios en la apariencia o los cambios internos en su estado psicológico.

El cuarto tipo de movimiento, el movimiento en el lugar, es la rotación de un cuerpo alrededor de sí mismo o alrededor de un determinado eje (traslación) como el movimiento de las ruedas y engranajes, o, el movimiento físico de los cuerpos.

Los filósofos admitían la posibilidad de existencia de movimiento en estas cuatro categorías; sin embargo, consideraban la esencia de la substancia de los objetos el "lugar" de la cantidad, cualidad y posición como fijo. No quisieron o no fueron capaces de demostrar el movimiento en la substancia o esencia de los objetos, ni expresaban parecer a este respecto. El mismo Ibn Sina, el prominente filósofo de todos los siglos, refutaba radicalmente este concepto y creía que si admitíamos tal movimiento, toda substancia dejaría su ser e identidad con este movimiento y se transformaría en algo con otra identidad.

Mul. la Sadra propuso un argumento simple para demostrar el movimiento en la substancia de los objetos. Él explica que si la substancia o naturaleza esencial de los objetos – que se caracteriza por la cantidad, cualidad, posición y lugar – fuese exenta de movimiento, sería imposible que sus atributos, estado y posición fuesen influenciados por el movimiento, una vez que, en la relación con los accidentes, la substancia cumple el papel de causa para el efecto. Siendo, pues, imposible que la causa fuese separada del efecto (de otra manera no podría haber relación causal) y es absurdo que el efecto, que es, en realidad, la manifestación de la existencia de la causa, sea superior a la causa.

Podemos también observar un tipo de coordinación o unidad de comportamiento entre estos cuatro accidentes (movimientos), que es por sí solo una prueba para su armonía y unidad con la esencia o substancia. Por ejemplo, el crecimiento de un fruto (que es un movimiento cuantitativo) normalmente resulta un cambio en su color y sabor (que es un movimiento cualitativo). Los atributos de un cuerpo no están separados de su esencia. De esta forma, ¿cómo es posible que el movimiento esté en una cosa y, al mismo tiempo, no esté?

Esta cuestión tiene una larga historia en la forma puramente teórica (y sin una racionalización), existió en las escuelas filosóficas del antiguo Irán y Grecia. Heráclito, originario de Asia Menor, creía en el movimiento continuo y permanente de la naturaleza, y tenía una famosa afirmación relacionada con esta cuestión: *"Usted nunca podrá atravesar el mismo río u oler la misma flor dos veces"*.

Se hace referencia a este movimiento permanente o existencia intermitente en la gnosis islámica en cuestiones como "la creación continua" o de la "renovación de los similares (criaturas)", y varias enseñanzas morales y educativas fueron extraídas de esto. La teoría de la existencia intermitente declaraba que, como la pulsación y el

corazón, el mundo bate (pulsa), y había sido expuesta a los sufistas musulmanes a través de la inspiración (espiritual) y de la intuición, y ellos la llamaban como “estado”. Algunos creían que esta teoría también había sido registrada en la filosofía china o en la escuela Zen⁶.

Sin embargo, del punto de vista de la filosofía aristotélica, el movimiento en la substancia es tan indemostrable que, aunque el genio supremo de su época, Ibn Sina, que consideró tal movimiento imposible, hubiese supuesto la existencia de este movimiento en la substancia del movimiento, su quiddidad se transformaría en otra, su identidad o esencia también se transformaría.

Mul.la Sadra desarrolló dos teorías, la de la “originalidad de la esencia” y de la “graduación de la existencia” y probó que la esencia de todo existente material (cuya esencia o naturaleza es una existencia limitada) es, primeramente, graduable (ya que el movimiento existencial es gradual, y desde que toda existencia es graduable, es decir, es capaz de movimiento). En segundo lugar, que es auto-dinámica (movimiento en la esencia). Lo que se debe porque la naturaleza, estructura o quiddidad de los objetos es de dos géneros: el primero, consiste en las substancias inmateriales (abstractas) que, por ser inmateriales, son estáticas (lo que se limita a los objetos inmateriales); el segundo consiste en las sustancias materiales de los objetos que poseen una naturaleza esencialmente fluida y móvil; es decir, su existencia es gradual y no repentina. Si la existencia de los existentes no fuese “fluida” no hubiera ningún desarrollo (como en el caso del árbol o de la niña). De manera diferente de los filósofos predecesores (y de los físicos que vivían antes del advenimiento de la teoría de la relatividad) que creían que el tiempo (como el espacio) tenía una existencia objetiva y que estaba en un receptáculo fijo por objetos y eventos, Mul.la Sadra argumentó que el tiempo posee una existencia inmaterial en vez de objetiva, y que es abstraído del movimiento transubstancial de las cosas y eventos⁷.

Este argumento prueba que el movimiento transubstancial de los objetos existe en su esencia y no ocurre en ellos como un accidente, y, por lo tanto, prescinde de una razón particular y no puede ser cuestionado. En otras palabras, nunca preguntamos “¿por qué la substancia material tiene movimiento?” pues es lo mismo que preguntar “¿por qué el agua es mojada?” o “¿por qué el óleo es oleoso?” Tales cuestiones son absurdas, pues equivalen a preguntar por cuál razón el agua es agua o el óleo es óleo. Si la esencia de alguna cosa - y en términos filosóficos - su quiddidad, es fluida, nada puede interponer su movimiento excepto la aniquilación. La teoría general de la relatividad en la física moderna confirmó la teoría filosófica de Mul.la Sadra, una vez que en esta teoría “tiempo” es parte de todas las cosas, es decir, su cuarta dimensión, y todo también tiene su propio tiempo.

⁶ Isutsu, T. en su libro “*Creación continua*” afirma que el Maestro japonés Kai (1042 – 1117 d. C) hizo algunas afirmaciones donde se referían las mismas ideas de los filósofos musulmanes y de Heráclito.

⁷ Los aristotélicos concebían el tiempo como el producto del movimiento de las esferas. Mul.la Sadra, al parecer, no niega este punto de vista; sin embargo, no concuerda tampoco con él, y cree que el tiempo está relacionado al movimiento transubstancial.

La objeción que había en la filosofía aristotélica, la cual Mul.la Sadra eliminó, era que los aristotélicos sustentaban que los cambios en las substancias o en los accidentes son siempre en la forma de aniquilación de los componentes anteriores con el surgimiento de un nuevo componente. Este proceso es expresado filosóficamente en términos como “desvelar y velar” (de la misma manera que una persona tiene primero que quitarse un abrigo para vestir otro). Por esto, pensaban que si la substancia estuviera en movimiento, tendría primero que ser aniquilada, para que una segunda substancia pudiese sustituirla. Considerando esto, por medio del principio del movimiento en la substancia, Mul.la Sadra probó que la esencia (naturaleza substancial) de la substancia y la cualidad de su creación son en la forma de adición de un grado de intensidad al grado de debilidad anterior.

Él explica este concepto recurriendo a la expresión “vestir después de vestir” (como de acuerdo con la lógica moderna de la física, podemos cambiar la luz de una lámpara de 100 velas para una de 101 o más apretando un botón sin que sea preciso primero apagar la lámpara). Porque una de las características de la existencia de la luz, es la de ser graduable sin que sus quiddidades tengan que ser alteradas. El principio de la percepción en los seres humanos y en el mundo también se basa en este mismo movimiento graduado presente en la esencia.

Según el razonamiento de Sadra, el movimiento en la substancia nunca provoca cambio en su esencia y, por ejemplo, todos perciben y entienden claramente este hecho, a pesar de los cambios que continuamente ocurren durante la vida del hombre, él es la misma persona que era antes de cualquier cambio. Cuando vemos una persona después de un largo período, nunca decimos que él aparenta ser otra persona, decimos que es la misma persona que era años antes. Si, debido a su movimiento, la unidad en la substancia – en una substancia que está en movimiento – no fue preservada, tenemos que creer que el mismo se aplique a sus accidentes. Por ejemplo, cuando un pequeño árbol se transforma en un gran árbol, debemos entonces aceptar que este gran árbol sea diferente de lo que era antes (esencialmente). Nadie aceptaría tal idea; y si, una persona reclama que el fruto de este árbol le pertenece, porque no es del árbol anterior (negando el derecho del que lo plantó), ninguna entidad legal jamás acatará su argumento. De esta manera, para resolver el problema acerca de los accidentes, pues, atribuir su movimiento en la substancia, e inevitablemente, creer en la unidad de su propia continuidad acerca de la substancia en movimiento.

A través de la teoría del movimiento transubstancial Mul.la Sadra consiguió resolver algunos problemas en la filosofía. Uno de esos problemas era el “origen o pre-eternidad del mundo”, lo cual, los filósofos y teólogos no habían sido capaces de solucionar. Otro problema era la relación entre el originado y lo pre-eterno, es decir, la relación entre el mundo, el universo y todos los existentes (que en términos filosóficos son todos contingentes) con el Ser Necesario. Todos los existentes son efecto y seres originados (creados), y todo ser originado debe estar relacionado a su causa pre-eterna o creador de un modo racional. De esta forma, ¿cómo podría lo pre-eterno ser igual o equiparable a lo originado?

El otro problema que fue demostrado con base en la teoría del movimiento transubstancial fue la teoría de Mul.la Sadra sobre el alma humana. Él creía que el alma surgía del cuerpo del hombre, sin embargo, se desarrolla a la luz del movimiento perfecto y, por fin, prescinde de la materia. Abordaremos esta cuestión más adelante.

Semejanza y concordancia

Esta teoría generó varias deducciones útiles y sublimes, tales como:

- a) La esencia dinámica del mundo es idéntica a la naturaleza. La naturaleza según Sadra, diferentemente de la concepción de la naturaleza de Aristóteles, es dinámica.
- b) El movimiento en la naturaleza es útil y conduce al mundo y todos sus existentes a la perfección.
- c) La naturaleza del tiempo y, hasta cierto punto, su relatividad son reveladas con la consideración de esta teoría. De este modo, es posible propiciar una definición exacta para el tiempo.
- d) La perfección es uno de los puntos requeridos por el mundo.
- e) El movimiento es conjuntivo, lineal y encadenado. En la opinión de Mul.la Sadra, el movimiento curvo, lineal o direccional de la naturaleza es una quiddidad real y objetiva y no una línea hipotética o imaginaria, y es la única cosa que retrata el tiempo.

6- El Amor

Mul.la Sadra y la metafísica del amor

El amor es considerado indefinible en la gnosis y en la literatura iraní e islámica, y entonces, podemos presentarlo como un estado de atracción bilateral entre dos cosas y su sentido general, o como un estado de fuerte atracción y deseo entre las almas, en su sentido particular. El amor también es definido en los diccionarios como un fuerte sentimiento de afecto.

El amor humano puede ser dividido en dos géneros principales: el amor natural y el transcendental. El amor natural es una atracción originada de los instintos naturales que surgen fundamentados en un tipo de concordancia inconsciente y espiritual para la obtención de las finalidades de la naturaleza, entre ellas, la preservación de la especie. Este tipo de amor debe ser estudiado por el campo de la psicología, el amor transcendental se fundamenta en los principios filosóficos y gnósticos, está entre las cuestiones estudiadas en la filosofía y la metafísica.

Una vez que Mul.la Sadra dedicó algunos capítulos al amor en su obra magna "*Al-Asfar*", y trató de él los puntos de vista filosófico y gnóstico, mencionaremos su teoría al respecto.

La metafísica del amor según Mul.la Sadra, como todas sus otras teorías, es basada en el principio de la originalidad y en la graduación de la existencia. Como sabemos algunos filósofos, él ve lo "bueno" y lo "bello" de la misma forma que a la existencia,

ya que donde hubiera existencia, la no-existencia, la imperfección y el mal (que poseen el mismo sentido) no son observables, y la perfección y lo “bueno” son todo lo que salta delante de los ojos. El bien, la perfección y la belleza son tres cosas existenciales que el hombre juzga deseables. La “belleza es lo mismo que la ausencia de defecto (la propia perfección y el bien) y, todas estas cosas pueden ser incluidas en una única palabra: “existencia”. La existencia crea el amor, donde quiera que haya existencia, hay amor.

En la vanguardia de las discusiones sobre el tema, Mul. la Sadra dice: “En la creación de todo existente, de cualquier tipo, Dios determinó un fin y una perfección, y pues una motivación y un entusiasmo en su instinto y esencia para impulsarlo a obtener ese grado de perfección, lo que es al final de la línea de su existencia. Tal motivación o entusiasmo es llamado amor”.

Es exactamente esta motivación la que crea el “movimiento” en lo existente, y si este movimiento alcanza su límite natural, lo conducirá hasta la perfección natural y la finalidad que fue determinada para él con su creación. Por lo tanto, en la opinión de Sadra, el amor no está restringido al hombre, y todas las cosas deben ser vistas como portadoras del amor instintivo.

Aquí, debemos mencionar dos realidades importantes. La primera, que donde hay verdadera perfección, o sea existencia absoluta (el Ser Necesario), lo mismo sin entusiasmo o impulso natural, el amor sigue ahí. La razón de esto es que la existencia es igual a la belleza, y la existencia absoluta equivaldría a la belleza absoluta, y una vez que existe una relación directa entre vida y belleza en la existencia pura y absoluta, se concluye que el Ser Necesario se ama a sí mismo. Este amor es el origen de todos los otros amores, y Él es tanto el Amante como el Amado.

La segunda realidad es que la creación es el efecto de esta Existencia Pura es Su Amado en la proporción de que la existencia o la perfección fue recibida de esta fuente. De ahí que concluimos que Dios, el Misericordioso, ama a todas Sus criaturas, con base en una ley general.

Considerando lo que fue expuesto arriba, inferimos que la existencia es el origen de la perfección y de la belleza; que la fuente de ambas el propio Ser Necesario, y que necesitan del amor. Por consiguiente:

- a) El Ser Necesario se ama a Sí mismo, pues Él siente de su Belleza más de lo que los otros seres.
- b) Todos los existentes, que se caracterizan por determinadas limitaciones y defectos esenciales, para alcanzar la perfección, aman al Ser Necesario inconscientemente, y todos los esfuerzos del hombre en la búsqueda de la perfección, y sus ambiciones, se relacionan con esa motivación para la búsqueda de Dios. No es importante cual sea el objetivo de su amor, el amor definitivo será para el Ser Necesario o la Existencia Pura.
- c) La Existencia Pura, que es la causa de todas las existencias, ama a todo y a todos, y el amor de la causa por sus efectos es mayor que el amar de los efectos o criaturas entre sí.

Uno de los puntos importantes de la metafísica de Mul.la Sadra es que dice que hay una relación diferente entre existencia, amor y vida, una vez que, la existencia es igual a la vida, al conocimiento y la fuerza. Tanto sea más elevado el grado existencial de una cosa, más fuerte es su vida (energía), y tanto mayor será su conocimiento y fuerza. Por lo tanto, los existentes – también los cuerpos inanimados – poseen un tipo de vida silenciosa⁸.

Con la comprobación de que todo posee vida, percepción y consciencia, se comprobó también de que todo posee motivación y entusiasmos para la obtención de la perfección; en otras palabras, que todo posee la plenitud del amor. Un amor que une todas las cosas como una cadena: “los cuerpos” son apasionados por naturaleza; y con naturaleza queremos decir el mundo de la materia, y aman su propia “alma controladora”, el alma es apasionada por el “intelecto”, lo que es su perfección. Y son apasionados por el Ser Necesario o “Existencia Pura”; que es Perfección Absoluta, la meta, la finalidad del desarrollo de todos los objetos. Este mismo amor fluye continuamente de arriba abajo, ya que toda causa ama las señales de su existencia, o sea, sus efectos y creaciones.

De acuerdo con la teoría metafísica, el mundo interior es pleno de amor, y, donde quiera que haya existencia, vida y belleza, de ahí fluirá el amor, y es esta realidad que propicia sentido y placer a la vida humana. El espíritu de la gnosis islámica y de la escuela filosófica de Mul.la Sadra se mezcla con la esencia del amor, y posee una visión particular, completa y precisa del mundo de la existencia.

7- La Idea platónica

Una de las cuestiones antiguas y uno de los temas fundamentales en la filosofía *ishraqi*, en la antigua Irán y en las escuelas pre-socrática, (aunque sea conocida con el nombre de Platón), es la cuestión de las ideas luminosas o divinas, comúnmente citadas como ideas platónicas.

Esta cuestión obtuvo un lugar importante en la filosofía islámica iraní aunque filósofos como Ibn Sina no la habían aceptado, otros como Sohrawardí, Mir Damad y Mul.la Sadra acataban sus principios, sin embargo, la interpretarían de maneras diferentes.

Los filósofos *ishraqi* acostumbraban presentar las cuestiones fundamentales de su filosofía sin argumentos, solamente en la forma de teoría. Mul.la Sadra transformó algunas de estas cuestiones importantes en problemas filosóficos formales, y empleó una serie de argumentos lógicos para demostrarlos. De manera similar, él discutió la cuestión de arriba, a la cual Platón se había referido en algunas de sus obras, y logró el éxito en su justificación, interpretación y demostración.

⁸ Kennet Ford llama al movimiento de los electrones como “danza de energía”. Capra en su libro “El Tao de la Física”, al referirse a esta cuestión, cita de un monje tibetano que todos los objetos son masas de átomos que “producen sonidos y canciones por medio de sus danzas y movimientos”. En el Sagrado Corán, para decir que todas las partículas del universo “recuerdan y glorifican” a Dios, el término (tasbih – glorificar), que posee un sentido muy amplio es empleado. En la literatura gnóstica persa, se dice que todas las partículas del universo danzan y se regocijan.

Mul.la Sadra dice que Platón, en concordancia con su maestro Sócrates, creían que todos los existentes conscientes y materiales de la naturaleza poseían una forma similar o simbólica en el otro mundo. Esta forma sería inmaterial y diferente de los seres materiales de este mundo, sería también inmortal, sin propensión a la destrucción o aniquilación. Platón llamaba a estas formas como "*Ideas Divinas*". Los filósofos musulmanes interpretaban estas ideas de maneras distintas. Farabi las comparó con las formas existentes en el Conocimiento Divino. Ibn Sina afirmó que correspondían a las quiddidades o modelos universales (arquetipos). Sohrawardí las definió como intelectos paralelos y horizontales, siendo el origen de la realización de los objetos materiales. Algunos otros filósofos también las presentaban como ideas existentes o espíritus suspensos en el mundo de las Ideas (entre el mundo material y el mundo de los intelectos).

Después de refutar las interpretaciones arriba mencionadas, Mul.la Sadra define y presenta el tema a su manera. Primero, destaca que las ideas, a las cuales Platón se refiere, son realidades inmateriales del mismo género de los objetos exteriores y no quiddidades que difieren de estos objetos. Por esa razón en la filosofía iraní antigua la Idea de cada objeto era llamada por su propio nombre. Por ejemplo, él había escogido los términos "*khordad*" para agua, "*mordad*" para árbol y "*Hum-e-Izad*" para la planta sagrada Hum (*khordad*, *mordad* y *hum* eran nombres de ángeles).

Por lo tanto las ideas platónicas deben ser consideradas como individuos de una especie o la creación primaria progenitora de cada una de las especies, ya que las cosas de este mundo material son los demás elementos de esas especies que, en virtud de estar presos a la materia y a sus limitaciones, se transformarían en existentes más débiles e imperfectos⁹. Mul.la Sadra pensaba que del punto de vista de la originalidad de la existencia (y de su graduación), no había problemas de que algunos individuos de una especie fueran más fuertes y más perfeccionados que otros de esa misma especie. Según Sadra, tales ideas no son patrones o modelos para los individuos, mas, solo sus análogos.

Para demostrar filosóficamente esta teoría, él propuso algunos argumentos en "*Al-Asfar*" y en "*Ash-Shawahid*".

Una de las deducciones fundamentales de la teoría de las ideas es la definición ontológica de lo universal. Los aristotélicos abordaban es tema de lo universal por una noción en la cual solo la facultad intelectual es capaz de percepción, y algunos de ellos, cuando se dedicaban a la solución de un problema, esquivarían completamente de la argumentación, y creían lo universal de cada cosa consistían como la abstracción mental en relación a los objetos externos de las características individuales o de algo en particular. O sea, por medio de la limitación de las distinciones entre las especies e individuos, alguna cosa llamada universal es obtenida. En esta interpretación, lo "universal" es un concepto irreal, abstracto y puramente mental. Incluso los

⁹ En la escuela de Mul.la Sadra, toda quiddidad cuya existencia y realización no exigen el proceso de graduación de potencia y acción, y que sea un existente real, será una existencia perfecta. Sin embargo, todos los existentes e individuos de cada especie son de esta materia, y así, debe atravesar el proceso gradual de adquisición de perfección en la existencia.

nominalistas (filósofos de la Edad media Europea) no encontraban suficiente decir esto, llamaban los conceptos universales como homónimos (para ellos cada universal semejante a un homónimo era un término usado vulgarmente para indicar sentidos diferentes) y dieron la espalda a la filosofía iluminista.

En la concepción de los filósofos *ishraqi*, lo universal era una realidad externa y no una (mera) idea, tal como fue conocida en la denominación de Platón.

Esta interpretación, la distinción entre la entidad de lo universal y lo particular se encuentra en la idea de que desde que “lo particular” posee un campo restringido de la existencia, y está limitado por los contornos materiales, está en un estado más vulnerable a la percepción humana, siendo, pues, fácilmente aprendido. Como lo universal, por su separación de la materia, posee un amplio campo existencial (no conteniendo las imprecisiones materiales) lo que es un hecho que un existente material como el hombre no es capaz de percibirlo claramente, en las condiciones de este mundo; de la misma manera que la imagen de un amplio paisaje o un inmenso cuerpo no puede ser captada en un pequeño espejo, siendo solamente posible en este caso, percibir una imagen vaga.

De acuerdo con esta teoría, los “universales” son percibidos – más en la forma de un concepto vasto y común – por medio del intelecto, porque tanto las ideas como el intelecto están en mayor correspondencia en términos de abstracción o separación de la materia de lo que los universales, que consisten en meros conceptos.

Mul.la Sadra concuerda con los filósofos *ishraqi* en este aspecto, y sustenta la teoría enteramente, en concordancia con los demás. Aceptamos la idea de especie universal (universal natural), que es abstraída por accidente del individuo de una especie, y no existe directamente. También consideramos que lo universal racional es una realidad independiente en su propio lugar. Sin embargo, en las condiciones materiales, la visión humana muestra tal realidad como un espectro, sin las características de los objetos materiales. Este espectro tiene una apariencia completamente común y universal, y es engañoso para más de una cosa; llamamos la ambigüedad de esta visión como distancia de la universalidad. Es como ver un ciprés a la distancia en un ambiente brumoso, a primera vista, puede parecer una piedra, un árbol o un hombre. Tal ilusión y generalidad que se origina de su ambigüedad – lo que es una referencia para la universalidad – no es señal de nuestra equivocación. Considerándolo todo, cuando la neblina se disipa, y llegamos más cerca de lo que vemos a la distancia, constatamos que no es solamente una apariencia, sino que es un ciprés, en efecto.

Siguiendo este ejemplo, Mul.la Sadra afirma que el criterio de universalidad para el vidente terrestre es la debilidad de la visión y de la existencia de lo que está por ver y, el pobre intelecto del hombre, sabemos que él no es capaz de percibir más que una “noción” de las realidades inmateriales.

Todo lo que decimos arriba se comprueba verdaderamente contando con que el hombre aprenda estas Ideas a través del conocimiento adquirido y de sus sentidos, en una situación material. A pesar de esto, el hombre verá las Ideas perfectamente distintas si las percibe mediante el conocimiento presencial.

Mul.la Sadra, que, como Sohrawardí y Plotino, alcanzó este estado de experiencia, dio preferencia a las ideas platónicas con respecto de la cuestión de los universales, y creía que existía dos tipos de universales: lo natural universal, cuya extensión son individuos externos; y los universales o Ideas luminosas, que, debido a su inmensidad de existencia y libertad de limitaciones materiales, llegan a un estado absoluto e influyen las existencias menores por su integralidad y universalidad. En el sistema filosófico de Mul.la Sadra esta teoría generó otras deducciones.

Extraído del libro *La Filosofía Transcendente de Mul.la Sadra*
Editorial Elhame Shargh
Fundación Cultural Oriente

Todos derechos reservados.
Se permite copiar citando la referencia.
www.islamoriente.com
Fundación Cultural Oriente