

La gran cadena de la conciencia: ¿Todas las cosas poseen conciencia?

Dr. C. Mohammed Rustom

Profesor de Pensamiento Islámico en
la Universidad de Carleton, Canadá

Traducción Karen Martínez García

En *Ensayo sobre el hombre* (*An Essay on Man*), el poeta británico del siglo XVIII Alexander Pope ofrece una formulación sucinta de una antigua doctrina filosófica sobre la realidad. Esta doctrina, a la que Arthur Lovejoy se refiere como la "gran cadena del ser", sostiene que la existencia está ligada jerárquica y orgánicamente, en una estructuración de grados descendentes del ser. La realidad comienza y procede de Dios, el Ser Supremo, y termina en los tipos de seres más minúsculos y discretos. Cada cosa en el cosmos, incluido el cosmos mismo, forma un vínculo vital con las otras partes de esta gran cadena. En palabras de Pope:

¡Oh inmensa cadena de seres, que principias desde Dios!

Naturalezas celestiales y terrenas, ángel, hombre, bestia, ave, pez, insecto.

¡Oh extensión a que no llega la vista, y a la que ni la óptica alcanza!

¡Del infinito hasta ti, y desde ti hasta la nada!

Si tuviéramos que usurpar algo a las potestades superiores,

*Las inferiores podrían hacer otro tanto con nosotros,
O habría quedado un vacío en la plenitud de la creación,*

En el cual, roto un escalón, queda la gran escala destruida;

Bien, así como faltando un eslabón cualquiera de la cadena de la naturaleza,

Ora fuese el décimo, ora el diezmilésimo, se rompiera la cadena. (1)

Pope no escribió *An Essay on Man* para presentar un argumento filosófico sobre la gran cadena del ser,

sino como una forma de persuadir retóricamente a los lectores para que reconozcan el propósito de la vida humana; la relatividad del mal; la incapacidad del hombre para conocer los caminos de Dios; y, en última instancia, la justicia y la bondad absolutas de Dios.

Ahora bien, ¿cómo sería un argumento filosófico que avanza la noción de la gran cadena del ser? Hay muchas formas en que se puede explicar esta imagen cósmica, y la tradición intelectual islámica proporciona una exposición filosófica sofisticada que podría decirse que influyó en el pensamiento cristiano medieval a través de la tradición escolástica latina (II).

El término “metafísica islámica” caracteriza una tradición que busca abordar los “asuntos divinos” (*ilāhiyyāt*) desde una variedad de puntos de vista intelectuales y espirituales. Los metafísicos musulmanes siempre han buscado discernir y explicar la naturaleza de Dios, la estructura del cosmos y la “situación” del alma humana en el cosmos a la luz de la naturaleza divina a cuya imagen ha sido creada. En resumen, la metafísica islámica puede llamarse “la ciencia de lo Real y la ciencia real”.

● **La realidad comienza con la existencia**

El punto de partida básico de la metafísica islámica es el carácter dado de la situación de existencia o ser (*wujūd*): hay cosas que existen, lo que llamamos “existentes” (*mawjūdāt*). Ahora bien, ¿cuál es su modo de existencia? Es decir,

¿cómo existen? ¿Algunos de ellos siempre han estado ahí, con otros existentes viniendo después? Esta indagación nos lleva a la pregunta de qué hace que las cosas existan. Pero primero, debemos aclarar dos términos clave: “necesario” (*wājib*) y “posible” o “contingente” (*mumkin*). Por ejemplo, si una persona existe, sabemos que ha venido a estar en el mundo por la unión de sus padres. Pero si sus padres dejaran de existir, ella seguiría viva. Esto se debe a que sus padres son causas accidentales, no causas esenciales, y la continuación de su existencia no depende de la subsistencia de sus padres; el sustento del niño depende en realidad de otros factores, como sus células. Su estructura celular, a su vez, depende de las moléculas, que dependen de los átomos, y así sucesivamente.¹ En otras palabras, su existencia es en realidad necesaria a través de muchas otras capas de causas sustentadoras simultáneas. Como debe quedar claro, su existencia no es necesaria en sí misma. Más bien, es posible o contingente, y necesaria a través de otro. Ella bien podría no haber existido, pero cuando todos los factores correctos se juntaron y llegó a existir, lo que la sostuvo fue la presencia simultánea y causal de una multitud de otras cosas.

1. Me baso aquí en un artículo que, en el contexto de una prueba de la existencia de Dios, da una excelente explicación de la causalidad esencial utilizando el ejemplo de un gato: “El que está por encima de todo: el argumento más fuerte para la existencia de Dios”. Ismaili Gnosis, última modificación el 27 de marzo de 2014, <https://www.ismailignosis.com/2014/03/27/he-who-is-above-all-else-the-strongest-argument-for-the-existence-of-god/> (consultado el 8 de marzo de 2017).

Esto es cierto para todas las cosas que existen: cada una es posible en sí misma y necesaria a través de otras causas sustentadoras que existen simultáneamente. Si todas las cosas son parte de una serie de causas esencialmente ordenadas, entonces, ¿cuál es la causa última de esta serie? Es imposible tener una regresión infinita de las causas esenciales porque no puede haber cosas derivadas que existan y que en última instancia no sean derivadas. Esto, pues, significa que hay una causa que no es posible por sí misma ni necesaria por otra; más bien, es necesario en sí mismo y es la causa de todas las demás causas. Lo que es necesario en sí mismo debe existir, y hacerlo sin causa porque es la causa de todas las demás causas. Todas las demás cosas dependen en última instancia de él para su existencia. Este ser se conoce como el Ser Necesario (*wājib al-wujūd*), es decir, Dios, y es similar al Motor Inmóvil de Aristóteles (III).

En tal cuadro cósmico, el ser es la base de toda la realidad. Cada cosa que existe es un ser individual, y está también allí en virtud de ser como tal. Aunque conocemos esta realidad siempre presente del ser, debido a que también somos seres individuales, somos incapaces de llegar a la realidad del ser como tal. Como dice el filósofo de los siglos XIII/XIX Mullā Hādī Sabziwārī (m. 1289/1873):

"El concepto de ser es una de las cosas más conocidas.

Sin embargo, su realidad se encuentra en la más absoluta oscuridad." (IV)

El filósofo y místico persa Mullā

Ṣadrā (m. 1050/1640) añade mayor claridad al problema:

"La realidad del ser es la más manifiesta de todas las cosas a través de la presencia y el desvelamiento, y su quididad² es la más oculta entre las cosas conceptualmente y en su realidad interna. De todas las cosas, su concepto es el que menos necesita definición debido a su manifestación y claridad, y debido a que es el más general entre todos los conceptos en su amplitud. Su identidad es la más particular de todas las cosas particulares tanto en su determinación como en su concreción, ya que a través de ella se concreta todo lo que se concreta, se realiza todo lo que se realiza, y se determina y particulariza todo lo que se determina. El ser se particulariza por su propia esencia y se determina por sí mismo." (V)

Analícemos las implicaciones de los textos recién citados. El concepto (*mafūm*) de ser se encuentra entre "las cosas más conocidas", lo que quiere decir que la idea de ser se nos ocurre a todos de forma natural o evidente porque estamos sumidos en ella y somos nosotros mismos "seres". Sin embargo, tratar de comprender su realidad (*ḥaqīqah*) es una tarea más difícil. ¿Dónde está el ser para que podamos definirlo y atraparlo en una cuadrícula conceptual susceptible de análisis? Podemos señalar instancias individuales de ser, es decir, seres, incluyéndonos a nosotros mismos, pero nada de esto revela el ser como tal.

2. "Quididad" se traduce como māhiyyah. En términos generales, la quididad de una cosa se refiere a su esencia, o aquello en virtud de lo cual es lo que es.

Proporcionar una definición del ser requiere fundamentar esa definición en la realidad del ser mismo. Es un axioma lógico básico que una definición no puede contener el término que busca definir. Entonces, ¿dónde está el ser? Está en todas partes, y tampoco está en ninguna porque su realidad no está completamente manifiesta, o como dice Sabziwārī, “su realidad yace en la más absoluta oscuridad”.

Esto se debe a que la palabra ser (o existencia) es un término sinónimo, no un término homónimo. Es decir, la palabra “ser” puede aplicarse y se aplica a todas y cada una de las cosas. Si decimos que existe un automóvil, existe un edificio o existe Dios, estamos usando la misma palabra para denotar el mismo significado en cada uno de estos contextos. La opinión contraria, que el término “ser” es homónimo, implica que cuando decimos que existe un automóvil, existe un edificio o existe Dios, en realidad queremos decir cosas diferentes, incluso si el término “existe” está presente en cada una de estas declaraciones.

Un argumento potencial contra la idea de que ser es un término sinónimo es presentado por el oponente de Şadrā, Mullā Rajab ‘Alī Tabrīzī (d. 1080/1669). Él ve tal posición como un error de categoría: la palabra ser, cuando se aplica a Dios, es diferente de la palabra ser cuando se aplica a todo lo que no sea Dios. No puede haber participación del término cuando se predica (o afirma) de Dios y cosas contingentes (VI).

Una respuesta a esta objeción

es que lo que en realidad presenciamos son modos de ser, y el ser en su despliegue (*al-wujūd al-munbasit*) tiene varios grados no solo cuando se predica de un sujeto en particular, sino en su propia realidad. Desde este punto de vista, ser sigue siendo un término que tiene tanto gradaciones como unidad real. Por lo tanto, es un término que se aplica a Dios ya todo lo demás (sinonimia), pero en diversos grados de su significado; el cosmos, por lo tanto, consiste en los diversos grados de intensidad y disminución del ser (modos de ser).

Otra forma de enmarcar esto, porque algunas de las principales escuelas de metafísica islámica identifican al ser con la luz, es decir, que todas las cosas son rayos de la luz de Dios, aunque algunos rayos son más fuertes que otros (VII). La realidad del ser, sin embargo, se identifica como el aspecto de Dios que no se manifiesta, o lo que en la filosofía islámica se llama “ser absolutamente incondicionado” (*wujūd lā bi-sharṭ maqṣamī*). Es como si el sol como tal nunca se manifestara sino sólo sus rayos. Otro término para referirse al estado de no manifestación es “esencia de unidad exclusiva” (*al-dhāt al-aḥadiyyah*) (VIII). Tales nociones aseguran explícitamente que este tipo de metafísica nunca equivale a una forma de panteísmo, a pesar de las preocupaciones de algunos teólogos (IX). Además, debido a que el orden del tiempo, el cambio y la causalidad sólo se relacionan con el ser cuando se manifiesta, el cambio nunca se



introduce en la naturaleza divina. Como dice el sabio Maḥmūd Shabistārī (m. 740/1339) en su poema metafísico persa *El jardín de rosas del misterio (Gulshan-i rāz)*:

*"Como la Luz de Dios ni se mueve ni se transforma,
No se ve afectado por la alteración y el cambio."* (X)

● **Donde la existencia y la conciencia se encuentran**

Otro aspecto del término *wujūd*, que hemos estado traduciendo como "existencia" y "ser", es que de la raíz de esta palabra obtenemos términos como "encontrar/conciencia" (*wijdān*) y "alegría" o "bienaventuranza" (*wajd*). Esta es la razón por la que Ibn 'Arabī (m. 638/1240) define *wujūd* como "encontrar a Dios bajo el éxtasis" (XI). Por lo tanto, podemos argumentar que existe una conexión profunda entre el ser, el encontrar/la conciencia y la dicha: lo que "se encuentra" a sí mismo y, a través de esta autoconciencia (conciencia), está en la dicha (XII). Surgen algunas comprensiones importantes sobre la realidad. de este argumento: uno es que el cosmos es el teatro de la manifestación de Dios y muestra los diferentes modos de ser en los que Dios se ve a sí mismo objetivamente en lugar de puramente subjetivamente.³

Otra implicación de esta relación lingüística es que todas las cosas que existen, todos los modos de ser, son también modos de

3. Como Sujeto Supremo, Dios no está sujeto a ninguna limitación; un aspecto de Su Omniposibilidad es, por lo tanto, la "auto-negación", que implica manifestación y objetivación. Véase Rustom, *Philosophical Sufism*, 406.

conciencia, dicha, percepción y conocimiento (XIII), lo que nos brinda una imagen cósmica que es concreta y palpable. Si todas las cosas son modos de la conciencia de Dios, mientras que Dios es conciencia pura, significa que incluso las cosas aparentemente inanimadas son conscientes en diversos grados (XIV). Esto explica por qué Afzal al-Dīn Kāshānī (m. 606/1210) vincula la existencia con la conciencia cuando él dice: "La semilla de la existencia es la conciencia, y su fruto también es la conciencia." (XV)

Tal perspectiva nos permite concebir lo que podríamos llamar la gran cadena de la conciencia, lo que implica una concepción más fluida del orden universal para los teístas. Como única base de la realidad, la conciencia es fundamentalmente un principio dinámico: el cosmos entero y sus contenidos no son más que el flujo de la conciencia y su individuación en los planos de existencia tanto verticales como horizontales. La realidad de las cosas se les otorga precisamente en virtud de cuánta conciencia manifiestan, es decir, qué tan intensas son en la escala de la conciencia. Así, las cosas como modos de conciencia lo son debido a la naturaleza graduada de la conciencia, y no por alguna razón dentro de sí mismas. La gran cadena de la conciencia tiene un poder explicativo que es a la vez simple y convincente: explica cómo y por qué existen diferentes tipos de agentes conscientes en general, así como el fenómeno de la conciencia en particular. El naturalismo o el materialismo

científico simplemente no pueden hacer esto, porque reducen la naturaleza, incluida la conciencia, a solo cosas materiales y, por lo tanto, no pueden explicar adecuadamente la presencia de ningún agente consciente en el cosmos (XVI).

La gran cadena de la conciencia nos permite comprender por qué muchos metafísicos musulmanes han visto vivo el universo y todo su contenido. El propio Corán (XVII) está colmado de versículos que indican la naturaleza animada de cosas aparentemente inanimadas, tanto en esta vida como en la otra vida. Considere, por ejemplo, los siguientes versículos con respecto a la vida presente:

"Ante Allah se prosternan mañana y tarde los que están en los cielos y en la tierra, de grado o por fuerza, así como sus sombras." (Corán 13:15);

"Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación. Él es benigno, indulgente." (Corán 17:44);

"Lo que está en los cielos y en la tierra glorifica a Allah. Él es el Poderoso, el Sabio." (Corán 57:1). (XVIII)

La postración y la glorificación en cuestión no son solo metáforas; más bien, se refieren a acciones autoconscientes. Con respecto a la otra vida y la manera en que las cosas aparentemente inanimadas son de hecho animadas, considere estos pasajes:

"el día que sus lenguas, manos y pies atestigüen contra ellos por las obras que cometieron." (Corán 24:24) (XIX)

"Hasta que, llegados a él, sus oídos, sus ojos y su piel atestiguarán contra ellos de sus obras. Dirán a su piel: "¿Por qué has atestiguado contra nosotros?" Y ella dirá: "Allah, Que a todos ha concedido la facultad de hablar, nos la ha concedido a nosotros. Os ha creado una vez primera y a Él seréis devueltos. No podíais esconderos tan bien que no pudieran luego atestiguar contra vosotros vuestros oídos, vuestros ojos y vuestra piel. Creíais que Allah no sabía mucho de lo que hacíais." (Corán 41: 20-22)

En el último versículo, Dios hace hablar a las pieles que testifican contra los seres humanos en la otra vida. La forma verbal para provocar esta habla, "anṭaqa", proviene de una raíz árabe que se refiere no solo al habla sino también a la articulación racional, de ahí la íntima relación entre habla y racionalidad. Es por eso que en árabe la ciencia de la lógica se llama "manṭiq"(XX), y la definición estándar del hombre es que es un "animal racional" (ḥayawān nāṭiq; literalmente, un "animal parlante").

El Corán, y por extensión el hadiz, habla de "mundos" vivos y conscientes, y existe una larga tradición en la metafísica islámica que respalda este punto de vista. Sin embargo, es algo sorprendente que incluso un filósofo como Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274), un peripatético estricto cuya filosofía de la naturaleza no debería apoyar tal punto de vista, abogue por el comportamiento consciente de los agentes naturales o inanimados cosas.⁴

4. Se puede encontrar una discusión extensa de la posición de al-Ṭūsī en Rustom (2017), The End of

Şadrā, como era de esperar, encuentra la posición de al-Ṭūsī perfectamente razonable (XXI) porque la comprensión de Şadrā de los agentes naturales conscientes está informada por su metafísica dinámica. Sin embargo, hay otros puntos de vista fuera de la tradición metafísica islámica que visualizan cosas inanimadas que tienen conciencia de una forma u otra. En el pensamiento occidental, por ejemplo, la idea de que la materia puede tener cierto grado de pensamiento ha sido un tema de debate durante al menos tres siglos, comenzando con una sugerencia de John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (XXII).

● **Encontrar la conciencia en el pensamiento contemporáneo**

En un ensayo reciente, el filósofo analítico Philip Goff argumenta (XXIII) que las concepciones materialistas de la materia pueden decirnos mucho sobre lo que puede hacer la materia, pero no tienen nada que decir sobre su

naturaleza intrínseca. Entonces, si una cosa inanimada tiene una naturaleza intrínseca, experiencias y algún tipo de conciencia no está dentro del alcance de la física. Pero ahora sabemos, por ejemplo, que los organismos en el cerebro humano son ellos mismos sujetos inherentemente experimentadores. Esto lleva a Goff a argumentar que el panpsiquismo, o la omnipresencia de la conciencia, puede ser el único hecho explicativo que une nuestras partes aparentemente dispares de la realidad porque extiende la conciencia más allá de los organismos en el cerebro a todas las demás formas de materia aparentemente “inertes”.

La defensa de Goff del panpsiquismo es algo similar a la posición de al-Ṭūsī sobre la conciencia en los agentes naturales y también comparte algunas similitudes con la teoría cuántica. Sin embargo, su posición permanece profundamente arraigada en una visión filosófica del mundo en deuda con la visión de Bertrand Russell (m. 1970) de que las cosas son un tipo de sustancia que no es solo física ni mental (XXIV). Como tal, no se puede hablar de una clasificación jerárquica y universo consciente. Algunas interpretaciones de la teoría cuántica, por otro lado, ofrecen una explicación mucho más convincente que el panpsiquismo, presentando un conjunto cegador de observaciones sobre la manera en que la conciencia informa a todas y cada una de las entidades que existen. Aquí, la conciencia se ve como un fenómeno intrínseco porque los resultados observados de los experimentos cuánticos varían, relativizando así nuestras

Islamic Philosophy: A Poem and Commentary, en *A Festschrift of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Ali Lakhani (Vancouver: Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity, 40. http://www.sacredweb.com/online_articles/sw40). Al-Ṭūsī presenta su argumento en su comentario sobre *Alusiones y advertencias (al-Ishārāt wa al-tanbihāt)* de Ibn Sīnā (m. 428/1037), en el que responde a las críticas formuladas contra Ibn Sīnā por el gran filósofo y teólogo Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210) en su comentario sobre el mismo texto. Para obtener introducciones útiles a la estructura y el contenido de estos dos comentarios, consulte Ayman Shihadeh, *Al-Rāzī's (d. 1210) Commentary on Avicenna's Pointers: The Confluence of Exegesis and Aporetics*, y Jon McGinnis, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī* (m. 1274), *Sharḥ al-Ishārāt*, en *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled El-Rouayheb y Sabine Schmidtke (Nueva York: Oxford University Press, 2016), 296–325 (Shihadeh) y 326–47 (McGinnis).

concepciones del espacio, el tiempo y la materia, las mismas cosas que damos por sentadas como constitutivas de la infraestructura del orden cósmico (XXV).

A pesar de los interesantes hallazgos de la teoría cuántica y sus profundas resonancias con la metafísica islámica con respecto a la conciencia y en otros dominios cosmológicos (XXVI), algunas limitaciones fundamentales son inherentes a su visión del mundo. La teoría cuántica no nos presenta una imagen estable y coherente del mundo (XXVII), y sigue siendo en gran medida inaccesible excepto para un puñado de especialistas, a pesar de los esfuerzos por popularizarla. La teoría cuántica también se basa en una concepción física de la naturaleza y la realidad y, como tal, no puede escapar del marco materialista dentro del cual está implicada toda su perspectiva (XXVIII). Por lo tanto, algunas interpretaciones de la teoría cuántica podrían sugerir que todas las cosas están vivas y que existen. Podría decirse que no hay distinciones nítidas entre sujeto y objeto. Sin embargo, esto solo puede demostrarse a través de la ciencia empírica, que se basa en una visión del mundo en la que el sujeto y el objeto se ven como distintos.⁵ La metafísica islámica, por otro lado, proporciona a través de la gran cadena de la conciencia una explicación más accesible porque trabaja con ideas básicas

.....
5. La presentación más sostenida de este punto está en Smith, *The Quantum Enigma*. En consecuencia, intenta rescatar los hallazgos de la teoría cuántica extrayendo sus ideas fundamentales del científicismo en el que está sumida, basándola en cambio en la metafísica tradicional (en gran parte tomista).

comunes a todos los seres humanos, y no procede a lo largo de líneas científicistas.

El hecho de que muchos, si no la mayoría de los metafísicos musulmanes, vean todas las cosas, incluso las aparentemente inanimadas, como vivas, debe tomarse literalmente. Es decir que todos los elementos del cosmos, desde las piedras hasta las plantas y todo lo demás, son seres vivos, al igual que los animales.⁶ Todo lo que es parte de la gran cadena de la conciencia es un agente vivo, consciente y consciente. Ibn 'Arabī ofrece una explicación muy clara de este punto:

"El nombre Vivo [al-ḥayy] es un nombre esencial de Dios: ¡Gloria a Él! Por lo tanto, nada puede salir de Él sino cosas vivas. Por lo tanto, todo el cosmos está vivo, porque en efecto la inexistencia de la vida, o la existencia en el cosmos de una cosa existente que no está viva, no tiene soporte divino, mientras que cada cosa contingente debe tener un soporte. Entonces, lo que consideras inanimado, de hecho, está vivo." (XXIX)

La conciencia es la raíz de todas las cosas y penetra toda la realidad. Cuanto más real es una cosa, más conciencia tiene. Dios, que es Conciencia Suprema, es el más real, mientras que los seres inferiores a Dios tienen una parte

.....
6. Cabe señalar que, fuera de la perspectiva expuesta en este artículo, se puede argumentar a favor de la conciencia de los animales no racionales sobre la única base de su animalidad sintiente. Una de las implicaciones de tal posición es que no sobreviven de ninguna manera después de su muerte corporal. Véase de Edward Feser, *David Bentley Hart Jumps the Shark: Why Animals Don't Go to Heaven*, en *Public Discourse* (8 de abril de 2015), <http://www.thepublicdiscourse.com/2015/04/14777/>.

de conciencia acorde con su rango y nivel cósmico. Por lo tanto, una persona consciente es más consciente que un árbol, pero un árbol es más consciente que una roca. Esto equivale a decir que, puesto que Dios es conciencia y vida absoluta, todo lo demás deriva de Él su conciencia y vida relativa. Esto tiene algunas implicaciones importantes con respecto al punto de origen de la vida (*mabda'*) y el punto de su retorno (*ma'ād*) (XXX). La conciencia subyacente de las cosas procede de la vida y la conciencia puras y se estratifica sucesivamente en formas inferiores. de la conciencia hasta que se alcance el "fondo". Cuando esto sucede, las formas dispares de conciencia comienzan su ascenso hacia los reinos superiores de conciencia de los que emergieron. Esto es cuando los objetos aparentemente inanimados muestran su sofisticación como seres vivos y conscientes. Como explica William Chittick:

"Al describir la trayectoria del movimiento originario y centrífugo, los pensadores musulmanes insisten en que la manifestación de la vida comienza en la plenitud de la percepción y la conciencia unificadas. A medida que esta luz viva y consciente emerge de su Fuente, su resplandor cegador disminuye y se diversifica. Cuando se oscurece lo suficiente, aparece como varios reinos que permiten diversos tipos de percepción de las criaturas. Los tramos inferiores del descenso se denominan comúnmente "cielo", "tierra" y los "elementos". En el punto más bajo, el flujo de vida y luz invierte

su dirección. En el movimiento descendente desde el Origen, la vida permanece invisible y sin rastro, primero en el reino espiritual, luego en el reino celestial, y luego en los cuatro elementos, que no existen como tales en el tiempo y el espacio. En el movimiento de retorno, la combinación de los cuatro elementos da lugar al reino visible y temporal de las cosas inanimadas, las plantas y los animales, y comienzan a aparecer las huellas de la vida en la diversidad indefinida de las formas perceptibles. El mundo aparentemente inanimado resulta ser un semillero en el que brotan y crecen las formas exteriores de vida." (XXXI)

● **La conciencia como camino hacia Dios**

Las percepciones fundamentales que se extraerán de la gran cadena de la conciencia pueden ayudarnos a resolver una serie de problemas contemporáneos apremiantes. Por ejemplo, podemos abordar la crisis ambiental e ir más allá de las esferas legales, económicas y sociales habituales; podemos entender a las personas como seres conscientes a quienes se anima a proteger a otros seres conscientes depositados en su confianza (XXXII). Si, por ejemplo, creemos que un árbol tiene conciencia, no solo vida biológica, y que participa de la misma conciencia, ser, vida y la conciencia como seres humanos, probablemente nos sentiríamos más responsables de nuestra custodia sobre ella (XXXIII).

La gran cadena de conciencia nos permite discernir los múltiples

órdenes de conciencia que resultan de la manifestación de la Conciencia Suprema. Esto puede conducir a un despertar gradual en un individuo, no solo a la realidad del concepto abstracto del ser, sino también a la realidad concreta y omnipresente de la conciencia. Con esta comprensión, uno podrá unir las órdenes aparentemente dispares de la realidad, viéndolos como tantas manifestaciones de la Conciencia Única, cuyo hermoso Rostro permanece oculto detrás de las trenzas de sus modos de manifestación (es decir, la miríada de formas de conciencia individual) (XXXIV).

A través de mucho estudio, mucha ayuda, auto-purificación (*tazkiyah*), la invocación y el recuerdo de Dios (*dhikr*) (XXXV), el pájaro del alma puede emprender el vuelo, intensificando su conciencia a lo largo del camino, y por lo tanto volviéndose más real y consciente. En este punto, obtener autoconocimiento y recordar a Dios es primordial, ya que esto ayuda a generar una mayor conciencia de la presencia de Dios y de la verdadera naturaleza de uno. Para algunos de los grandes metafísicos musulmanes, como Mullā Şadrā, los individuos son tan "reales" como su autoconocimiento y recuerdo de Dios, lo que da como resultado su conciencia de Dios y, por lo tanto, la "conciencia" y el recuerdo de Dios de ellos:

"Dado que el olvido de Dios es la causa del olvido de uno mismo, el recordarse a sí mismo requerirá que Dios se recuerde a sí mismo, y el recordarse a sí mismo por parte de Dios requerirá que el mismo se

recuerde a sí mismo: ¡Acordaos de Mí, que Yo Me acordaré de vosotros! (Sagrado Corán 2:152). El recuerdo de Dios del yo es idéntico a la existencia del yo, ya que el conocimiento de Dios es presencial (ḥuḍūrī) con todas las cosas. Así, quien no tiene conocimiento del yo, su yo no tiene existencia, ya que la existencia del yo es idéntica a la luz, la presencia y la conciencia (shu'ūr)."(XXXVI)

Continuando su vuelo hacia arriba, el pájaro del alma eventualmente se expone a sí mismo a la posibilidad de revivir su propia conciencia parcial de la escena cósmica como un aparentemente otro agente conocedor, para contemplar la realidad de la Conciencia misma. Es a esto a lo que alude Ḥāfiẓ (m. 792/1390) cuando recurre a otro sinónimo de conciencia en los textos de la metafísica islámica, a saber, el amor. Ofrece buenos consejos para todos los seres conscientes y amantes, dondequiera que se encuentren a lo largo del viaje de regreso a su Amado:

"Entre el amante y el Amado no hay barrera.

Ḥāfiẓ, tú mismo eres el velo, ¡así que levanta lo que está en el medio!" (XXXVII)

● NOTAS

Alexander Pope, extracto del texto *An Essay on Man* citado en Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966), 60.

1. Para conocer el impacto significativo de la filosofía islámica en el mundo latino medieval, véase Dag Nikolaus Hasse, *Influence of*

Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West, del texto *"The Stanford Encyclopedia of Philosophy"*, ed. Edward Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/> (consultado el 29 de marzo de 2017).

II. Véase de Aristóteles, *Physics* 8 (trad. R. P. Hardie y R. K. Gaye) y *Metaphysics* 12.7 (trad. W. D. Ross) en *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1986). En español *Física*, Biblioteca Clásica Gredos nº 23, Madrid, 2016 (trad. Guillermo R. de Echandía), y *Metafísica*, Biblioteca Clásica Gredos, 2006 (trad. Tomás Calvo Martínez).

III. Mullā Hādī Sabziwārī, *Sharḥ-i Manzūma*, ed. Mehdi Mohaghegh y Toshihiko Izutsu (Teherán: Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad McGill, 1969), 4. A menos que se indique lo contrario, las traducciones son mías.

IV. Mullā Ṣadrā, *The Book of Metaphysical Penetrations*, trad. Seyyed Hossein Nasr; edic. e introd. Ibrahim Kalin (Provo, UT: Brigham Young University, 2014), 6-7 (citado con modificaciones menores).

V. Véase Mullā Rajab 'Alī Tabrīzī, *On the Necessary Being and The Fundamental Principle*, trad. Mohammed Rustom en el Vol. V de *An Anthology of Philosophy in Persia*, ed. Seyyed Hossein Nasr y Mehdi Aminrazavi (Londres: I. B. Tauris, en asociación con The Institute of Ismaili Studies, 2015), 285-304. Para una evaluación de la posición de Mullā Rajab, véase Muhammad Faruque y Mohammed Rustom, *Rajab 'Alī Tabrīzī's 'Refutation' of Ṣadrian Metaphysics*,

en *Philosophy and the Intellectual Life in Shī'ah Islam*, ed. Sajjad Rizvi (Leiden: Brill, en prensa).

VI. Particularmente apto en este sentido es el trabajo del fundador de la escuela de la Iluminativa (*ishrāq*), Shihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 587/1191). Véase, en particular, Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, edic. y trad. John Walbridge y Hossein Ziai (Provo, UT: Universidad Brigham Young, 1999).

VII. Para este término, véase Rustom, *Philosophical Sufism*, en *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard Taylor y Luis Xavier López-Farjeat (Nueva York: Routledge, 2016), 401.

VIII. Para más información sobre este punto, véase: Rustom, *Is Ibn al-'Arabī's Ontology Pantheistic?* *Journal of Islamic Philosophy*, 2 (2006): 53-67.

IX. Maḥmūd Shabistarī, *Gulshan-i rāz*, ed. Javad Nurbakhsh (Teherán: Khānaqāh-i Ni'mat Allāhī, 1976), la línea veinticuatro.

X. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyyah* (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), 2:538. Traducción tomada, con una ligera modificación, de William Chittick, *The Suf Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1989), 212.

XI. Para conocer esta doctrina en varias formas, véase David Bentley Hart, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014) y Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*

(Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), 203.

XII. Una de las mejores discusiones sobre la relación fundamental entre el conocimiento y la existencia en la metafísica islámica se encuentra en el estudio de Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect and Intuition* (Nueva York: Oxford University Press, 2010), 192-255. Se puede encontrar un análisis detallado de algunos modelos convincentes de autoconciencia en la filosofía islámica en Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2015).

XIII. Para más información sobre esto, véase René Guénon, *Les états multiples de l'être* (Paris: Editions Véga, 2009). En español, René Guénon, *Los estados múltiples del ser* (Barcelona: Obelisco, 1987).

XIV. Afzal al-Dīn Kāshānī, *Muṣannafāt*, ed. Mujtabā Mīnuwī y Yaḥyā Mahdawī (Teherán: Intishārāt-i Khwārizmī, 1958), 655. Traducción tomada de Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afzal al-Dīn Kāshānī* (Nueva York: Oxford University Press, 2001), 128.

XV. Para una discusión de este problema, véase Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (Nueva York: Oxford University Press, 2012), cap. 3.

XVI. Para algunas investigaciones más amplias sobre la forma en que los filósofos musulmanes

abordaron el Corán, véase Jonathan Dubé, *Turning to the Real: Ibn Sīnā's Interpretation of the Qur'an* (Cambridge, Reino Unido: Islamic Texts Society, de próxima publicación); Tariq Jaffer, *Rāzī: Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning* (Nueva York: Oxford University Press, 2015); Oliver Leaman, *The Qur'an: A Philosophical Guide* (Nueva York: Bloomsbury Academic, 2016); Rustom, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā* (Albany, NY: State University of New York Press, 2012).

XVII. Las traducciones del Corán están tomadas de *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Caner Dagli, Maria Dakake, Joseph Lumbard y Mohammed Rustom (Nueva York: Harper-One, 2015).

XVIII. Ver también *Sagrado Corán*, 17:36 y 36:65.

XIX. Una excelente y accesible introducción a la lógica para los lectores en inglés es *Socratic Logic* de Peter Kreeft (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2008).

XX. Para lo cual, véase Roxanne Marcotte, Al-Masā'il al-Qudsiyya and Mullā Ṣadrā's Proofs for Mental Existence, *Oxford Journal of Islamic Studies*, 22, No. 2 (2011): 171-5.

XXI. Para el pasaje en cuestión, junto con un extenso análisis de su historia de recepción en la Gran Bretaña moderna, véase John Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1983). Véase también la discusión en Noam Chomsky, *The Mysteries of Nature:*

How Deeply Hidden? en *Chomsky Notebook*, ed. Jean Bricmont y Julie Franck (Nueva York: Columbia University Press, 2010), 3-33. Ver de Robert Pasnau, *Metaphysical Themes, 1274-1671* (Nueva York: Oxford University Press, 2011), 339-49.

XXII. Philip Goff, Panpsychism is crazy, but it's also most probably true, *Aeon*, última modificación el 1 de marzo de 2017, <https://aeon.co/ideas/panpsiquismo> (consultado el 6 de marzo de 2017).

XXIII. Para la defensa filosófica de Goff del panpsiquismo, véase la segunda parte de su *Consciousness and Fundamental Reality* (Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2017).

XXIV. Sobre algunas de las amplias implicaciones de la teoría cuántica, véase Robert Lanza y Bob Berman, *Biocentrism: How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe*. (Dallas: BenBella Books, 2009).

XXV. La exposición más detallada de las notables similitudes entre aspectos de la teoría cuántica y la metafísica islámica se encuentra en Mohamed Haj Yousef, *Ibn 'Arabī: Time and Cosmology* (Londres: Routledge, 2008).

XXVI. Véanse las observaciones a este respecto en Wolfgang Smith, *The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key* (Hillsdale, NY: SP, 2005), 3-4.

XXVII. Para conocer los problemas inherentes a una visión del mundo que ve la energía y la materia como los componentes básicos de la naturaleza por encima y en contra de la conciencia, véase Seyyed

Hossein Nasr, In the Beginning was Consciousness, en *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ed. William Chittick (Bloomington, IN: World Wisdom, 2007), 226-8.

XXVIII. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, 3:324. Traducción tomada, con ligeras modificaciones, de Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, ed. Mohammed Rustom, Atif Khalil y Kazuyo Murata (Albany, NY: State University of New York Press, 2012), 262.

XXIX. Para una discusión reciente sobre la forma en que la conciencia se relaciona con el principio y el final de todas las cosas, véase Chittick, Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic Thought, en *Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life*, editado por Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht: Springer, 2011), 20-2.

XXX. Chittick, *In Search of the Lost Heart*, 263-4.

XXXI. Para la custodia humana asignada por Dios sobre la naturaleza, véase Chittick, *In Search of the Lost Heart*, 291-7 y el comentario de Maria Dakake sobre el Corán, 16:12 en, *The Study Quran* edit. Nasr.

XXXIII. Véanse también los comentarios pertinentes y profundos en Nasr, *In the Beginning was Consciousness*, 228-9.

XXXIII. Algunas exploraciones muy útiles sobre la verdadera naturaleza del yo humano incluyen Nasr, Self-Awareness and Ultimate Self-Hood, en *Religious Studies* 13, no. 3 (1977): 319-25 y Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According*



to Shankara, Ibn Arabi & Meister Eckhart (Indiana: World Wisdom, 2006), 221-7.

XXXIV. Para el énfasis de los sabios islámicos sobre la práctica religiosa como la base para la realización de las propias posibilidades conscientes, véase Chittick, *Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic Thought*, 22.

XXXV. Şadrā, *Risāla-yi Sih aṣl*, editado por Seyyed Hossein Nasr (Teherán: University of Tehran Press, 1961), 14.

XXXVI. El texto del poema en el que aparecen estas líneas está disponible en <http://mastaneh.ir/hafez/ghazal/ghazal-266> (consultado el 7 de marzo de 2017). Cf. La afirmación de Plotino en el sentido de que el Uno "no tiene alteridad, está siempre presente, y nosotros estamos presentes cuando no tenemos alteridad...". (Plotinus, *Ennead* 6.9, "On the Good or the One", 8.45-7 en *The Enneads*, trad. A. H. Armstrong [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988]), (Plotino, *Enéada*, 6.9, "Sobre el bien o el uno", 2001, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos 88).