



Mística y filosofía en Avicena

Benjamín Antonio Figueroa Lackington¹

Recibido: 25 de septiembre de 2017 / Aceptado: 23 de febrero de 2019

Resumen. El presente artículo propone una nueva interpretación de la filosofía de Avicena y su problemática relación con la mística. En dos de sus enciclopedias filosóficas, Avicena introduce algunos problemas referidos a la verificabilidad de las afirmaciones empíricas y al conocimiento del Primer Principio (es decir, el Existente Necesario). Teniendo en cuenta los límites del conocimiento especulativo tanto para el plano empírico como el metafísico, Avicena menciona diferentes modos de vida práctica para relacionarse con dicho Primer Principio: la profecía o legislación (*nubūwa*), la observancia religiosa de la ley (*'ibāda*), el ascetismo (*riyāda*) y la filosofía. Veremos que una práctica filosófica superior (exclusiva para los *'arifūn*, conocedores o gnósticos, y caracterizada por el desprendimiento del mundo físico) diverge radicalmente de aquellos otros caminos prácticos y políticos para relacionarse con el Existente Necesario.

Palabras clave: Avicena, místico, filosofía especulativa, dualismo, ética, ley, comunidad.

[en] Mysticism and Philosophy in Avicenna

Abstract. This study offers a new interpretation of Avicenna's philosophy and its problematic nexus with mysticism. In two of his philosophical *summae*, Avicenna develops some problems concerning the verifiability of empirical statements and the knowledge of the First Principle, i.e., the Necessary Existent. Considering the limits of speculative knowledge regarding both the empirical and the metaphysical domains, Avicenna ponders different practical ways of relating to the First Principle: prophethood or lawmaking (*nubūwa*), the religious observance of law (*'ibāda*), ascetism (*riyāda*), and philosophy. We will see that a higher philosophical practice (distinctive of the *'arifūn*, knowers or gnostics, and characterized for the detachment of the physical world) strongly diverges from the rest of those traditional ways of practical and political life.

Keywords: Avicenna, mystic, speculative philosophy, dualism, ethics, law, community.

Sumario. I. Introducción; II. Los «orientales», o qué es lo que Avicena dice que dice; III. Método, definición y especulación; IV. Ética y política, una cuestión de hábito.

Cómo citar: Figueroa Lackington, B. A. (2019): Mística y filosofía en Avicena, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (2), 335-353.

¹ Universidad de Chile.
benjamin.figueroa@ug.uchile.cl
<https://orcid.org/0000-0002-7033-5792>

Para Carlos, en su memoria

I. Introducción

En su obra de 1932 *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, el filósofo francés Henri Bergson enfatizó sobre la necesidad de distinguir entre dos tipos de vida confesional: una estática y otra dinámica. Quizás sin resaltar con suficiente fuerza la relevancia histórica de este segundo tipo de ejercitación, Bergson no solo consiguió contraponerla a una forma visible de segmentación y constreñimiento moral ejercido por las instituciones religiosas (de índole intrínsecamente normativas, *estáticas*), sino que también arrancó del olvido filosófico un modo diferente de comprender la ética en el espacio cultural mediterráneo: el misticismo.

La relación entre norma, ley, liturgia, moral –por una parte– y formas de vida ajenas al orden institucional, de éticas disidentes –por otra– supondrá una relación problemática no del todo novedosa en el siglo XX pero que desde Bergson parecerá volver a adquirir una preponderancia para el cuestionamiento político actual: ¿qué es el orden instituido? ¿Cuál es su naturaleza y cómo se plantea un espacio de acción que sea simultáneamente legítimo y externo a la legalidad erigida? ¿Cuál es, en definitiva, la relación entre la ley y la ética?

Si incorporamos el nombre de Avicena a esta discusión, pareciera ser que la dirección de ella no puede sino ceder ante un mero ejercicio de reconstrucción histórica del concepto de mística. Ahora bien, lo que aquí deseo plantear es una cuestión del todo distinta, más del orden genealógico que de la pura crítica historiográfica: Avicena no es un nombre que ha de asociarse únicamente a la proliferación de los estudios médicos durante el Medioevo tardío, ni menos aún a una parte de la filosofía ya «superada» y –por lo tanto– digna de ser marginada de los estudios canónicos del pensamiento occidental actuales. Lo que plantea el examen de la obra de este pensador persa –separado de nosotros por un milenio y, a su vez, separado por otro milenio de la figura de Aristóteles– es *la triple relación que se plantea entre los órdenes de la razón, la mística y la política*.² No es, pues, la pura revisión de un corpus fructífero en la descripción de prácticas ascéticas frente a un presunto y abstracto poder represivo lo que nos acarrea hacia este filósofo, sino un problema que la historiografía europea no parece haber sido capaz de solucionar durante todo el siglo XX y en cuyo

² A falta de una definición unificada del término «misticismo», hemos querido entender a esta práctica o doctrina como una vía que se desprende del ejercicio político más vulgar (digamos, del grueso de la sociedad, iletrada y lejana a la filosofía demostrativa) y del ascetismo radicalmente crítico de la especulación. Así, pues, el objetivo de este artículo es recuperar el misticismo de Avicena echando raíces sobre algunas de sus posiciones de corte escéptico y referidas principalmente a la posibilidad de conocer a Dios y al mundo sensible en tanto sensible. El dualismo aviceniano –nos parece– es la clave para entender la recuperación de un misticismo en términos de desprendimiento (del mundo empírico) y de una pesquisa por lo lógicamente inefable e indefinible (el Primer Principio), esto a contrapelo de la tajante exclusión de la mística sostenida por Gutas y un gran grupo de expertos en Avicena. Creemos que el uso del término *'ārif* (عارف), que quiere decir «conocedor», «gnóstico» o «místico», supone un distanciamiento estratégico frente a las ideas de virtuosismo político y del «filósofo rey» (previamente recuperadas y reformuladas por al-Fārābī), en tanto el místico o conocedor se diferencia del profeta, del legislador y del vulgo por mantener una relación de búsqueda permanente de la Verdad y de no incidir sobre prácticas políticas como la legislación o sensificación de los conceptos (esto es, por no traducir los conceptos en metáforas o articulaciones lingüísticas).

núcleo podrían residir elementos para volver a reflexionar sobre los márgenes que conceptualmente separan –o, en este caso, unen– la ética con el saber demostrativo y, más aún, con el ámbito político.

¿En qué consiste dicho problema que no parece hallar aún conciliación satisfactoria? En primer lugar, en el aparente hecho que Avicena constituye lo que podríamos denominar un «pensador cismático»: su obra escrita se caracteriza por contener reprensiones a los filósofos peripatéticos que lo precedieron, esto al mismo tiempo que Avicena se reconoce –en parte– inscrito dentro de ese común horizonte filosófico a causa de un presunto constreñimiento intelectual. Sucede, no obstante, que el grueso de su filosofía mantiene y reproduce un marco conceptual propiamente aristotélico, mientras que los opúsculos esotéricos y presumiblemente detractores de la tradición dominante componen una minoría. En segundo lugar, otro problema para leer una continuidad en la propuesta filosófica aviceniana reside en el paradójico hecho de que su obra se erige bajo una increíble e insólita sistematicidad, quizás no alcanzada hasta su tiempo –en igual grado– por ningún otro pensador del espacio mediterráneo: desde el *Libro de la curación* (*Aš-Šifā*), pasando por el *Libro de la salvación* (*An-Najāt*), hasta llegar al *Libro de las orientaciones y advertencias* (*Al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*), e incluso el *Canon de medicina* (*Al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*), Avicena exhibe un tremendo interés por la continuidad teórica de sus propias elaboraciones, así como también por la necesidad de depurar las asperezas conceptuales que pudieran ofrecer una dudosa validez demostrativa.

Dados estos dos aspectos, los numerosos lectores y especialistas en Avicena se han inclinado por interpretar su obra o como un «naturalismo» (congruente con el peripatetismo árabe precedente, hasta el punto de convertirse en un materialismo altamente reacio a la teología)³ o como un «espiritualismo» (separable doblemente en una obra esotérica y en otra exotérica).⁴ En el primer caso, nuestro filósofo constituiría un punto de refinamiento de las elaboraciones anteriores a él (fundamentalmente desarrolladas por al-Fārābī), mientras que en el segundo caso existiría un quiebre con la orientación científica de la especulación filosófica para producirse un acercamiento hacia un ámbito externo y superior a la razón. A este desacuerdo exegetico actual se añade también la inmediata división que prosiguió a la muerte de Avicena, primero entre sus círculos intelectuales más cercanos (Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī acusando a Fahr ad-Dīn ar-Rāzī de injuriar los escritos de su maestro)⁵ y luego radicalizado en los sucesivos intentos de refutación entre filósofos, teólogos y místicos (al-Ġazzālī contra sus predecesores, Averroes contra Ġazzālī mismo y sosteniendo la necesidad de depurar la filosofía aristotélica de todo elemento teológico).⁶

³ Vid. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: Brill, 2014); Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2003); Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica* (Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1966).

⁴ Vid. Henry Corbin, *Avicena y el relato visionario: estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 1995), e *Historia de la filosofía islámica* (Madrid: Trotta, 2000); Seyyed Hosein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabi* (Delmar, Nueva York: Caravan Books, 1976), Seyyed Hosein Nasr & Mehdi Amin Razavi, *An Anthology of Philosophy in Persia*: (Londres: I. B. Tauris, 2007/2014).

⁵ Vid. Robert Wisnovsky, "Towards a Genealogy of Avicennism." *Oriens* 42 (2014), pp. 323-363.

⁶ Vid. Al-Ġazzālī, *El salvador del error. Confesiones* (Madrid: Trotta, 2013); Ibn Rušd, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, Il primo problema, prima prova (primera prueba al primer problema); Ibn Rušd, "Commentary on Metaphysics, Zeta 9a" en *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007), pp. 13-14.

El punto aquí es reconocer estas disidencias no para reproducirlas en nuestra lectura de Avicena, sino para advertir cómo a partir de la volumétrica obra de este pensador la razón filosófica enraizada en la Grecia antigua comenzó a instaurar una comprensión antagonica entre la especulación científica y las prácticas místicas, al mismo tiempo que el plano de discusión política desplegado al interior de ella pareció desplazarse lentamente hacia un terreno de querellas secundarias.

Tal vez la engañosa incompatibilidad entre estos dos ámbitos resida justamente en el modo en cómo Avicena se concibe al interior de su propia tradición de pensamiento: ¿no será acaso que la elaboración de un grupo de textos «místicos» corresponda a una exigencia interna de su sistema filosófico? Y si así es, quizás quedaría justificado su deslindarse del uso conceptual común aristotélico, por cuanto la complementación de su sistema vendría a necesitar de otro grupo de nociones hasta ese entonces ajenas a la filosofía. He aquí, pues, lo primero que deseo desarrollar a modo de hipótesis: el presunto quiebre que supone la mística en Avicena con el resto de su obra (tal como lo plantean Henry Corbin o Seyyed Hossein Nasr) no es nada menos que aparente: *lo que hay más bien es una ruptura respecto de la determinación y del condicionamiento sistemático de la ética dada a partir de la recurrencia únicamente a fuentes griegas.*⁷ Para Avicena, es plausible deshacerse del aristotelismo (cosa muy distinta, como veremos dentro de poco, del legado de Aristóteles) por cuanto el plano práctico de la existir, de la ética –en su sentido más primordial y cercano a *héxis*, como *éthos*– se resuelve en el vínculo directo con la Verdad (*al-haqq*) y no primordialmente con un «vivir virtuoso» dentro de la comunidad, de la observancia de las leyes y de la función que cada individuo ha de cumplir dentro de ella (*ibāda*). Más aún: el elemento místico del sistema aviceniano viene a completar y concluir una dimensión que lógicamente quedaba vetada para el saber científico: *el saber práctico (ético-político) perfecciona y consume al saber especulativo (conceptual-demostrativo).*⁸

Al orientar nuestra lectura bajo esta óptica, podremos satisfacer doblemente el criterio de sistematicidad y de continuidad al interior del pensamiento aviceniano. Por otra parte, si queremos entender la naturaleza de la ley para este filósofo persa, no hay que perder de vista que –en su contexto histórico y cultural– la normatividad está explícitamente dada por la Revelación (o, lo que es lo mismo, la Revelación es considerada una fuente de normatividad para la comunidad de creyentes). Es decir, y como veremos más adelante, la ley es –ante todo– profética; la profecía (*nubūwa*) es fundamentalmente un discurso político y normativo.⁹

⁷ Tomando esto en consideración, nuestra lectura reconoce un mismo punto desarrollado tanto por Gutas como por Tahiri: en tanto el saber humano se desarrolla y expande progresivamente, Aristóteles no tendría «la última palabra» y nos sería necesario 1) evaluar los descubrimientos alcanzados por los filósofos precedentes a nuestro tiempo, 2) descartar todo saber que carezca de consistencia lógica y de un correlato efectivo con la realidad, 3) completar o nutrir al corpus científico y filosófico –común a toda la humanidad– con nuevos descubrimientos silogísticamente válidos, y 4) considerar los problemas, los discursos y las demandas a los que nos expone nuestro mundo actual para entenderlos de mejor manera. *Id.* Dimitri Gutas, “Avicenna’s philosophical project” en *Interpreting Avicenna* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 38; Hassan Tahiri, *Mathematics and the Mind: An Introduction into Ibn Sīnā’s Theory of Knowledge* (Cham: Springer, 2016), pp. 4-5, 69-72.

⁸ En tanto la filosofía especulativa inhiere aspectos limitantes desde un punto de vista lógico, creemos que Avicena se extrae de una idea puramente «positivista» del saber y se acerca a algunas ideas que serán propias del escepticismo moderno (particularmente en Hume y Popper): veremos que en su *Libro de la demostración del Šifā*, nuestro filósofo reconoce un problema inherente al método inductivo que lo lleva a concluir que el saber científico y la demostración silogística pertenecen al orden de lo plausible y no de lo apodictico.

⁹ El alcance que pueda tener la problemática de la ley (profética, política) y de la ética, desde su vinculación con la demostración filosófica y tomada en consideración más allá de la pura recuperación del sistema del pensa-

II. Los «orientales», o qué es lo que Avicena dice que dice

La mayor cantidad de elementos que podemos recuperar para darle forma a nuestra lectura de Avicena pueden localizarse –paradójicamente– en uno de los textos más polémicos escrito por el filósofo persa: la *Lógica de los orientales* (*Al-Mašriqiyyūn*). Por de pronto, sus primeras páginas han sido la fuente de sustento para la mayoría de los partidarios del «Avicena espiritualista». En lo que a nosotros compete, vale la pena distinguir varios ejes temáticos al interior de ellas: en primer lugar, el lugar que ocupa Aristóteles y el aristotelismo para Avicena; en segundo lugar, el reconocimiento de la pluralidad de fuentes filosóficas válidas para el indagación de la verdad; en tercer lugar, la ausencia de un espíritu crítico que Avicena acusa entre sus antecesores de formación peripatética; en cuarto y último lugar, la opinión que él expresa sobre el objetivo de su propia obra y el alcance que tiene para sus respectivos lectores. Una vez aclarados estos cuatro puntos, se podrá advertir cómo y frente a qué elementos aristotélicos Avicena pronuncia una primera ruptura en la tradición filosófica en la cual se inscribe.

«Reconocemos, al mismo tiempo, el mérito del mejor de sus predecesores [Aristóteles], pues atrajo la atención sobre lo que habían olvidado sus amigos y distinguió las ciencias unas de otras, clasificándolas mejor de lo que ellos lo habían hecho; percibió la verdad en muchas cosas, comprendió ciertos principios verdaderos y ocultos en el dominio de la mayoría de las ciencias y expuso a los hombres lo que sus antepasados habían descuidado».¹⁰

La preeminencia intelectual de Aristóteles no parece estar puesta en duda aquí; más bien, en lo que refiere a materia especulativa –ciencia, *ilm*–, el estagirita no supone mayor motivo de rechazo para Avicena. Antes bien, el origen de las discrepancias filosóficas entre lo que ha de presentar la *Lógica de los orientales* apunta hacia un ámbito de sabios adeptos al pensamiento griego y partidarios –en particular– de las doctrinas de Aristóteles:

«no prestaremos atención a lo que, por negligencia o incomprensión, se han acostumbrado quienes se entregan a los libros de los griegos, ni a nuestra posición que, se ha entendido en los libros que hemos compuesto para el común de los que filosofan, apasionados con los peripatéticos, y que creen que Dios no ha guiado a otros más que a ellos y que su misericordia no alcanza a nadie más que a ellos».¹¹

Se nos muestra, pues, una primera dicotomía: si bien existe un efectivo valor histórico e intelectual en el estagirita, la cuestión preocupante para Avicena reside

miento de Avicena es claramente un proyecto que ha de plantearse a partir de los elementos aquí trabajados pero que, por motivos de extensión, no alcanzan para ser satisfactoriamente formulados o sugeridos en estas pocas páginas. Por ello, para enriquecer la discusión y, eventualmente, abrir un debate sobre los posibles vínculos históricos y filosóficos entre la política (como norma), la ética (como formas de vida) y la especulación (como pensamiento sistemático), se recomienda la lectura del ensayo titulado *Profezia, utopia, democrazia* del recientemente fallecido historiador Paolo Prodi. *Vid.* Massimo Cacciari & Paolo Prodi, *Occidente senza utopie* (Bologna: Il Mulino, 2016).

¹⁰ Ibn Sinā, “Antología de textos” en *Avicena esencial* (Madrid: Montesinos, 2009), p. 74.

¹¹ *Ibid.*

en la órbita de la recepción y del uso del aristotelismo en su tiempo. De hecho, en ningún momento el autor de la *Lógica de los orientales* desarrolla una crítica contra Aristóteles mismo, sino que el enfoque está orientado hacia «*quienes se ocupan de la filosofía*» y que «*suelen afirmar que proceden de los peripatéticos griegos*». ¿Qué es lo que tanto perturba a Avicena de sus contemporáneos? Fundamentalmente, la inexistente utilización de fuentes no-griegas a las cuales atribuye una importancia y validez equivalente a las heredadas desde los peripatéticos: «*en cuanto a nosotros, comprender lo que los seguidores [de Aristóteles] han dicho se nos hizo fácil desde que nos ocupamos de ello, puesto que es posible que algunas ciencias nos llegasen por otro lado, fuera de las [transmitidas] por los griegos*».¹² En efecto, «*hemos comparado todo esto, palabra por palabra, con el tipo de ciencia que los griegos llaman “lógica” –es probable que los orientales le den otro nombre– y hemos llegado así a conocer lo que coincidía y lo que era irreducible. Para cada cosa buscamos su [verdadero] aspecto, y lo que es verdadero siendo verdadero y lo que es falso siendo falso*».¹³

Naturalmente, se comprende por qué se podría interpretar –desde una rápida lectura– una afirmación del saber «oriental» por sobre el saber griego. Ahora bien, el contenido del texto refiere a una cosa bastante distinta: *no hay superioridad entre fuentes por cuanto ellas son ponderadas por su valor intelectual intrínseco*. No es el caso que un tipo de conocimiento deba ser más apreciado que otro por su origen geográfico (esa es, de hecho, la crítica que Avicena erige contra los peripatéticos: su reduccionismo de todo el saber a las fuentes griegas), sino que debe considerarse en la medida en que –nuevamente– en «*cada cosa buscamos su [verdadero] aspecto, y lo que es verdadero siendo verdadero y lo que es falso siendo falso*».

Por lo demás, esta concepción cosmopolita del conocimiento ya la encontramos siglos antes en al-Kindī y su texto *Sobre la filosofía primera*, probablemente una de las primeras obras con las cuales se topó Avicena durante su formación filosófica (y previo a estudiar algunos de los opúsculos de al-Fārābī).¹⁴ Asimismo, este *leitmotiv* kindiano también ya se encontraba –si bien no teorizado filosóficamente– dentro de la cosmovisión zoroastriana sobre el origen, la proliferación y la interrupción del saber en la Persia pre-musulmana.¹⁵

Por otra parte, la pluralidad de las fuentes del saber que reafirma Avicena nos abre la posibilidad de concebir modos distintos de transmisión de un conocimiento: más allá del lenguaje categorial aristotélico, resulta *igualmente legítimo* producir un sentido cuyo modo de expresión difiera en forma (en su manifestación) más no en validez (en su carácter de verdad). Lo fundamental a nivel del pensamiento es la creación (*bid'ah*) y no la mera profundidad conceptual pretendida por los peripatéticos.¹⁶

¹² *Ibid.*, p. 75. Énfasis en negrita añadido.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ «No debemos avergonzarnos por apreciar la verdad y adquirirla desde donde sea que ella provenga, incluso si procede desde razas distintas y naciones diferentes a la nuestra. Puesto que quien busca la verdad no toma en consideración la proveniencia por sobre la verdad, no existiendo denigración de ella ni tampoco menosprecio de quien la habla o la expresa. La condición de alguien no puede menoscabar a la verdad, al contrario: la verdad todo lo ennoblece.» Al-Kindī, *On First Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1974), p. 58 (traducción del autor).

¹⁵ Vid. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, (Londres: Routledge, 1998), pp. 34-45.

¹⁶ Ibn Sīnā, “The Introduction from *Manṭiq al-mashriqiyyīn* (The Logic of the Orientals).” en *An Anthology of Philosophy in Persia*, tomo I (Londres: I. B. Tauris, 2008), p. 322.

Sin embargo, tras insistir sobre el hermetismo intelectual de sus contemporáneos, Avicena concluye la introducción de su *Lógica* destacando la naturaleza particular del conocimiento que en ella se desarrollará: a diferencia del *Libro de la curación* (una de las mayores enciclopedias filosóficas del pensador persa), la *Lógica de los orientales* contiene los aspectos relevantes de lo que el filósofo denomina «conocimiento real». De la misma manera, Avicena señala en la introducción del *Libro de la curación* que, en su *Lógica de los orientales* ha expuesto «la filosofía tal como es por naturaleza y tal como exige una opinión libre, que no tiene en cuenta el punto de vista de los compañeros en filosofía, sin temer apartarse de ellos», por lo que «quien quiera la verdad sin rodeos deberá dirigirse a aquel libro», mientras que «quien quiera la verdad de manera que produzca una cierta satisfacción a los compañeros, un amplio desarrollo y alusiones a lo que, si es comprendido, no necesita del otro libro, entonces que se dirija a éste [*Libro de la curación*]».¹⁷

En qué consiste el «conocimiento real» y cómo se adquiere es una discusión que, en primer lugar, no es exclusivamente tratada en la *Lógica de los orientales*. Podremos advertir más adelante sus características, ya que por el momento debemos aclarar y determinar la función que ocupan estas dos obras mutuamente referidas. Por de pronto, Avicena no habla de falsedad en ningún momento, solo de satisfacción referida a los peripatéticos: el *Libro de la curación*, en cuanto suma del saber (lógico, físico, noético y metafísico), entrama doblemente un lenguaje filosóficamente instituido y legitimado (el aristotélico, de amplio desenvolvimiento demostrativo y conceptual) y una doctrina que puede ser depurada en una lectura más atenta de sus elementos más convencionales. Dicho de otro modo, en el *Libro de la curación* Avicena ha escrito para los peripatéticos «lo que les basta ampliamente e incluso más allá de sus necesidades».¹⁸ En virtud de ello, el *Libro de la curación*, si bien se erige como un texto enciclopédico configurado bajo una estela conceptual peripatética, exhibe dos caras y dos posibilidades de interpretación, de las cuales una sola sería capaz de completar y aprehender satisfactoriamente su sentido: visiblemente, el *Libro de la curación* se opone a un texto como la *Lógica de los orientales* en la medida que opera demostrativamente y se extiende en un análisis conceptual y silogístico (desde esta perspectiva, ambas obras resultan filosóficamente incompatibles); a nivel doctrinal, empero, no existe una divergencia real, solo en sus modos de exposición y en sus públicos pretendidos. Desde Avicena, la escritura no determina el contenido filosófico expresado, pero sí sus posibles receptores y lectores.¹⁹

¹⁷ *Op. cit.* Ibn Sīnā, “Antología de textos”, pp. 72-73.

¹⁸ *Ibid.*, p. 75. Énfasis en negrita añadido.

¹⁹ Esta idea que, como vemos, está a la raíz de la crítica a los peripatéticos en la *Lógica de los orientales*, es transversal a toda la obra aviceniana e, incluso, se puede rastrear a lo largo de la tradición filosófica árabe. En términos concretos, tanto desde al-Fārābī como desde al-Kindī aparece una teoría de la revelación fuertemente arraigada en una concepción elitista de la interpretación: si bien todo individuo es capaz de aprehender el sentido real de una metáfora religiosa (normativa), no todo individuo efectivamente lo hace. Dada la capacidad intelectual que han desarrollado a lo largo de sus vidas, la mayoría de los hombres tienden a comprender el contenido de las Escrituras según su sentido literal. Por el contrario, la elucidación del significado más allá de la metáfora supone un ejercicio racional reservado para algunos pocos. Sobre este punto, *vid.* para al-Fārābī, *El libro de las letras*, segunda parte: *El origen de las palabras, la filosofía y la religión* (Madrid: Trotta, 2004); para al-Kindī, “On the Means of Dispelling Sorrows” en *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007); *On the Prostration of the Outermost Sphere* (en Peter Adamson, *Al-Kindī*, Oxford: Oxford University Press, 2007). La particularidad y énfasis que Avicena da sobre este tema lo podremos reconocer una vez que entremos a elucidar la relación entre la mística y el saber especulativo.

Ahora bien, ¿cuál es ese contenido supuestamente congruente? Ya mencionamos que, recuperando un motivo filosófico desde al-Kindī, Avicena sostiene que los saberes son compatibles por cuanto convienen en una misma realidad fundamental y que, por lo mismo, no sería ilegítimo acoplar elementos ajenos al pensamiento griego en un sistema filosófico originalmente inscrito y desarrollado desde la estructura conceptual aristotélica. No obstante, lo que se esconde detrás de esta radical apertura del pensamiento hacia sus fuentes es –por muy obvio que parezca– una pesquisa por la verdad. Y si bien esta pesquisa derivará en un rastreo por una «única Verdad», lo primero que debe destacarse aquí es el gesto inicial de Avicena: qué puedo conocer y cómo lo conozco. Será en la respuesta de estas dos preguntas que el filósofo persa delinearé tanto el carácter como el alcance de su sistema de pensamiento: la ciencia de la lógica nos permitirá ver, por lo tanto, en qué momento el despliegue de la especulación racional aristotélica falla y debemos valernos de nuevas herramientas para el conocimiento que nos sean más fértiles y filosóficamente indisolubles.

III. Método, definición y especulación

La experiencia metódica (*tağriba*) es nuestro punto de partida, y el de Avicena también. Por decirlo de algún modo, es la primera gran modificación a nivel metodológico al interior de la tradición aristotélica: el método inductivo (*epagōgē*), piedra angular de todo el edificio silogístico peripatético, es reelaborado –en su versión técnica– para dar paso a un nuevo engranaje que acompañará a toda la reflexión filosófica aviceniana.²⁰

Sin entrar en algunos pormenores, la experiencia metódica parte del hecho de que las relaciones causales no son en sí realidades empíricas, sino que se sobreponen a ellas, vale decir, la certeza que –científicamente– puede desprenderse de una relación causal no es ella misma sensible: «*No hay certeza que provenga de premisas fundamentadas en la percepción sensible*».²¹ Más bien, las relaciones causales que identificamos en la realidad se desprenden y adquieren por una suerte de hábito en la observación: «*la experiencia metódica es como nuestro juicio respecto a que la escamonia es buena para eliminar la bilis: puesto que esto se repite reiteradas veces, deja de ser el caso de que algo ocurra por azar, y la mente entonces juzga y garantiza que es característico de la escamonia eliminar la bilis*».²² La frecuencia de un fenómeno acredita –a nivel intelectual– la plausibilidad de la existencia de un vínculo causal que, sin embargo, no llega nunca a ser completamente confirmado: para Avicena, si bien esta frecuencia que puede exhibir todo fenómeno es fuente del conocimiento científico, dicho conocimiento es meramente restringido, dada que la conjunción entre dos hechos, entre causa y efecto tiene el carácter de mera *hipótesis*. La experiencia metódica, entonces, «*no provee conocimiento universal, silogístico y absoluto, solo conocimiento universal condicionado*».²³

²⁰ Aquí nos guiamos por el comentario de McGinnis al apartado de lógica del *Šifā'*: Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 47-52.

²¹ Ibn Sīnā, "The Cure, "Book of Demonstration," I.9" en *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007), p. 148. Cfr. *op. cit.* McGinnis, *Avicenna* pp. 48-49.

²² *Op. cit.*, Ibn Sīnā, "The Cure, "Book of Demonstration," I.9", p. 149. (traducción del autor).

²³ *Ibid.*, p. 150. (traducción del autor).

La resonancia que pueda tener esta idea para el futuro de la idea de inducción en Occidente no es lo que nos interesa aquí, no obstante la posibilidad que pueda eventualmente rastrearse en la formación de ciertos médicos renacentistas y de algunos lógicos medievales como Pedro Abelardo o Ramón Llul. Lo que nos interesa sacar en limpio es cómo Avicena prematuramente deja en evidencia que su sistema posee una insuficiencia especulativa a ser permanentemente saldada, o al menos que su solución debe pretenderse si ha de existir un saber científico genuino: si nuestras certezas solo se mueven en un nivel hipotético, entonces ¿qué queda para el resto de las disciplinas filosóficas? ¿Cuál será el rendimiento de la física o de la noética dentro del sistema aviceniano? ¿Qué pasa con la metafísica si la causalidad siempre supone un «déficit epistemológico» en su elucidación? Con esto no se pretende decir que todo conocimiento causal sea falso, sino que su validez lógica –a ojos de Avicena– corresponde al orden de la plausibilidad.²⁴

Ahora bien, si nos referimos específicamente al caso de la metafísica, ella plantea una cuestión bastante particular: el mismo Avicena ha afirmado seguir en su posición sobre esta ciencia a al-Fārābī²⁵ quien, por su lado, no parece haber querido rehusar totalmente de la inducción aristotélica ni de un método demostrativo que fuera satisfactorio en el plano científico y especulativo (en la metafísica, tanto para Avicena como para al-Fārābī, habrían ciertas certezas y garantías). Pero, ¿qué es lo que dice al-Fārābī sobre esta disciplina en particular? Básicamente, que ella es una ciencia universal que estudia lo que es común a todos los seres existentes, sus propiedades y categorías, y su *principio*: aquello que podría ser llamado Dios. Sin embargo, este principio transversal no es el punto de partida (la metafísica no es teología), sino su culminación:²⁶ Su existencia no constituye un objeto de ciencia, sino de *búsqueda*.²⁷

Del mismo modo, esta idea se ve reforzada en el *Libro de las definiciones* (*Kitāb al-Hudūd*) cuando Avicena afirma –en un apartado relativo justamente a la idea de «definición»– que el Creador carece de todo género y diferencia, lo que le consiente ostentar una categoría lógicamente externa a toda descripción y definición posible.²⁸ Puede enunciarse dicha categoría según una *explicación* dentro del orden de la existen-

²⁴ Teniendo en cuenta esto, resulta interesante destacar que Avicena ve en el asentimiento (*tasdīq*) un producto de la frecuencia y de la reiteración constante de un mismo fenómeno, y no como la *aprehensión inmediata de una esencia a partir de un único caso*. De allí se desprende una teoría del conocimiento, crítica de la *aprehensión sensor-perceptiva*, que será duramente replicada por Averroes. Ciertamente, en tanto resultado de una observación reiterada, el saber o el asentimiento científico es un hábito para Avicena. Sin embargo, el hecho de que la conexión necesaria entre causa y efecto sea una construcción agenciada por la frecuencia de un fenómeno, y no por la reflexión sobre un único y mismo caso, abre la posibilidad de que toda inferencia sea además una actividad inconsciente, no deliberada. Esta idea, por lo demás, podría poner en juicio una concepción realista de la epistemología aviceniana, tal como es defendida por Gutas, en tanto el proceder silogístico y el asentimiento son llevados a cabo con elementos no-empíricos (premisas o términos medios innatos) y sin necesariamente con la interferencia de la voluntad. Por lo mismo, la adecuación entre las proposiciones de la lógica y las entidades del mundo no se explicaría por una relación retroactiva, donde las proposiciones y los silogismos extraen todo su «material de trabajo» desde la percepción sensible, si no por una proyección de las premisas y de los términos medios innatos (*muqaddimāt fitriyya al-qiyāsāt*) sobre los objetos del mundo. ¿Cómo, entonces, resolvemos la fisura que se abre entre lo que se piensa y lo que subsiste más allá de la mente? *Vid.* Deborah Black, “Constructing Averroes’ Epistemology”, en *Interpreting Averroes. Critical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), pp. 100-101.

²⁵ *Op. cit.* Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 17-18.

²⁶ Al-Fārābī, “The Aims of Aristotle’s Metaphysics” en *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007), pp. 79-80.

²⁷ Ibn Sīnā, *Metafísica. Libro della guarigione. Le cose divine* (Turín: UTET, 2007), pp. 143-150.

²⁸ Ibn Sīnā, “El libro de las definiciones (*Kitāb al-Hudūd*). 1ª parte”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010), p. 186.

cia (Él es el Ser Necesario, cuya existencia se debe nada menos que a sí mismo),²⁹ pero no según una elucidación de su esencia: Avicena sigue en este punto la idea aristotélica según la cual la definición engloba la totalidad del ser esencial de una cosa, indica el qué es –un *quid*– de algo por cuanto comprende y contiene la integridad de las propiedades que le son constitutivas a ese ser.³⁰ Una cosa, su ser, siempre ha de ser explicada (aprehendida) a partir de su esencia, y la lógica es la que nos permite distinguir qué es lo que le es constitutivo –lo que *esencialmente* pertenece a la cosa– y lo que no. Por otra parte, esa esencia, ese ser propio e inherente de toda cosa que puede ser formulado como una definición (por ejemplo, el humano es un *animal* –género– con la capacidad del habla, discurso, *lógos* -diferencia)³¹ está más allá de sus características (o predicados lógicos) accidentales y concomitantes, como lo es la *existencia*. Para Avicena, podemos tener la definición del ser humano sin tener en consideración su existencia: ella es, en efecto, un accidente o *modo de ser* de su esencia, que puede darse de manera individuada (*particular*, en las cosas del mundo que nos rodea) o de manera inteligible (*universal*, en el intelecto).³² Pero Dios aquí solo puede ser enunciado a partir de su particular *relación con la existencia*, y no desde su ser o esencia: Él es Aquél de quien emana la existencia de todo lo que no es Él, y es quien existe debido a su propio ser.³³ Por ello, Dios, el Creador, el principio común a todos los seres, no es una «cosa» propiamente tal y se escapa del campo visible trazado por la lógica para el resto de los saberes especulativos.

Ahora bien, no debemos confundirnos. Que Dios, el Ser Necesario, esté oculto para la mirada inquisitiva de las reglas de definición propuestas por Avicena no significa que el ámbito religioso y el científico queden mutuamente relegados: al contrario, justamente porque la lógica teoriza sobre los alcances de ambos planos, tanto la especulación racional como la trascendencia del Ser Necesario (*tawhīd*) convergen en la misma idea de la lógica que desarrolla Avicena. Vale decir, la lógica es –ante todo– el principio de unificación de ambos planos por cuanto ya en ella se les asigna respectivo un lugar y respectivo un alcance: por una parte, las ciencias especulativas (la física y, en parte, la noética y la metafísica) podrán desarrollarse siempre bajo el alero de la experiencia metódica, la cual les permitirá demostrar –parcialmente– la existencia de relaciones causales entre fenómenos naturales, de la necesidad que existen entre proposiciones y predicados (si pertenece o no a una definición tal o cual propiedad, si es parte o no de una esencia tal o cual característica); por otra, el conocimiento de Dios, del principio (el «conocimiento real» del cual se hablaba en la *Lógica de los orientales*) vendrá a elucidar aquello que se le escapa al puro saber teórico sobre las esencias, de su definición (reglamentada por la *lógica*, entendida ahora como método para la formulación de enunciados *universales*)³⁴ y de su posterior corroboración (por medio de las *ciencias*, como demostración de dichos enunciados en casos *particulares*). En

²⁹ *Ibid.*, p. 186

³⁰ Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions: Part One: Logic* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), pp. 58-62.

³¹ *Ḥayawān nāṭiq*, literalmente, «viviente hablante». *Op. cit.*, McGinnis, *Avicenna*, p. 38. Cfr. *Aṣ-Ṣifāʾ*, *Introducción*, 1.9, 48.13–49.2.

³² *Op. cit.*, Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions: Part One*, p. 54.

³³ *Op. cit.*, Ibn Sīnā, “El libro de las definiciones”, p. 186.

³⁴ De ahí que –para Avicena– la lógica sea doblemente una *ciencia instrumental*: *al-ʿilm al-ʿālī*. En cuanto *instrumento*, ella garantiza la validez y precisión en el descubrimiento científico (o el paso de lo conocido a lo desconocido); en cuanto *ciencia*, ella trabaja con los objetos propios de la conceptualización (definiciones, y lo que ellas abarcan: género, diferencia, especie) y sus ya mencionados alcances epistemológicos. Por lo mismo,

suma, solo siendo cognoscible aquello definible por la lógica y demostrable a través de la experiencia metódica en el quehacer científico, queda aún por explayar aquel principio que –sin embargo– escapa a esas formas de conocimiento. Aún más, si Dios, el principio, no puede ser definido ni descrito, pero ha de ser buscado igualmente por la filosofía, entonces ¿ante qué tipo de búsqueda nos encontramos junto a Avicena? ¿Qué tipo de aprehensión corresponderá a ese problemático «conocimiento real»?

IV. Ética y política, una cuestión de hábito

Si bien no se ha podido datar aún con precisión, la pequeña enciclopedia filosófica que constituye el *Libro de las orientaciones y advertencias* parece ser una obra tardíamente concebida a modo de compendio de todo el sistema aviceniano. Por de pronto, es uno de los pocos textos que, aparte de resumir las principales reflexiones lógicas, físicas y metafísicas de Avicena, incluye hacia su final un apartado sobre mística (*at-taṣawwuf*). Al margen de que sea o no una desembocadura y punto culmine de la metafísica e incluso de todo el sistema de pensamiento aviceniano, el hecho de que la mística se instale dentro de un circuito de doctrinas filosóficas, explícitamente pertinentes unas respecto de las otras, ya nos entrega algunas luces sobre qué tipo de continuidad atribuye Avicena a este tipo de práctica con el resto de su pensamiento.

Ya retomábamos la idea de conocimiento real de la *Lógica de los orientales* hace poco. El cuerpo que trata sobre mística en el *Libro de las orientaciones y advertencias* da pie a su exposición introduciendo una noción de inmediata resonancia conceptual con aquélla: el sabio o conocedor (*al-‘ārīf*). Este estatuto, según Avicena, está reservado para algunos pocos y con exclusión del resto,³⁵ vale decir, existe una categoría particular al interior de la comunidad (de fieles): la particularidad del conocedor reside justamente en no ser un puro asceta ni un mero devoto, sino que él dispone su pensamiento hacia la «santidad del poder divino», buscando la «iluminación permanente de la luz de la Verdad» en lo más profundo de su pensamiento.³⁶ Nótese que se está refiriendo casi exclusivamente a un estado de conciencia, por una parte, y a una adquisición, por otra: se dirige aquello hacia lo que no se posee justamente para tenerlo. Tenemos, pues, que el conocedor busca la iluminación de la Verdad en su pensamiento, y es aquí donde quisiera retomar una cierta definición clásica de «filosofía», atávica para nosotros aunque no así para el tiempo y para el espacio geográfico de Avicena, ni tampoco para los siglos que precedieron al Medioevo: filosofía, digo, como *fileîn-sofia, como un vínculo y no como una posesión de antemano dada*. De hecho, Avicena –y toda la tradición gnóstica que se nutrirá desde estos escritos avicenianos– no dejarán de insistir en la cuestión de la relación con la Verdad que no termina de solventarse ni de identificarse jamás con un solo individuo, con una sola esencia, con una sola experiencia.³⁷ «La Verdad Primera amerita su devoción, y porque la devoción es una relación noble hacia Ella, y no porque se le desee o se le

la lógica considera las esencias en cuanto existen universalmente (en el intelecto), mientras que las ciencias las consideran en cuanto existen particularmente (individualizadas, *in re*).

³⁵ Ibn Sīnā, “On the Station of the Knowers. From *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt* (Remarks and Admonitions)” en *An Anthology of Philosophy in Persia*, tomo I (Londres: I. B. Tauris, 2008), p. 311.

³⁶ *Ibid.*, p. 303.

³⁷ Por ejemplo, para Ibn ‘Arabī –lee Massimo Cacciari– Dios es el nombre supremo (el «individuo» supremo, la «esencia» suprema), pero justamente por ser un nombre (una esencia, una individuación, una *manifestación*)

*tema. Si el deseo o el miedo estuvieran presentes, el objeto deseado o temido sería el motivo y la razón de la búsqueda. La Verdad, entonces, no sería el fin, sino el medio por el cual se accede a otra cosa distinta».*³⁸

Hay, pues, una orientación directa y pura hacia la Verdad. Avicena agrega que la condición de conocedor (de místico) consiste en el *ejercicio de las propias facultades*, a saber, de las estimativa e imaginativa, de modo que ellas puedan encaminarse hacia la Verdad sin error:

«así, ellas pasan a ser receptivas con el pensamiento más privado e íntimo del alma, de modo que, cuando este pensamiento busca la revelación de la Verdad, estas potencias no conflictúan con él. Entonces, el pensamiento más íntimo obtiene la iluminación más clara. Esta adquisición pasa a ser un hábito bien establecido. Cuando sea que el pensamiento más íntimo lo desea, ve la luz de la Verdad sin rivalizar con estas facultades: contrariamente, el pensamiento es afectuosamente acompañado por ellas».³⁹

Entendámonos bien: Avicena está esbozando márgenes «sociales» que se definen y determinan por las singularidades y diferencias alcanzadas por el perfeccionamiento de las potencias anímicas (facultades estimativas, imaginativas, intelectivas). No se trata, por lo tanto, de una reescritura y reintroducción de su teoría del alma en un lenguaje poético y figurativo, sino de la derivación y explicitación de algunas implicancias ético-políticas que Avicena mismo considera relevantes a partir de las capacidades intelectivas que cada hombre puede o no desarrollar: los criterios de diferenciación que aparecen entre los individuos pertenecientes a una misma comunidad, a una misma fe, regidos por una misma ley (léase *šarī'a*), muestra siempre como elemento crítico el *nivel de perfeccionamiento intelectual* alcanzado por un cuerpo humano.⁴⁰ ¿Qué implica, frente a la legitimidad de la ley, que un individuo haya podido progresar en el uso de sus propias facultades? Demos un giro y tratemos de responder esta pregunta a partir desde una perspectiva diferente.⁴¹

En primer lugar, cabe tener en cuenta que Avicena –siguiendo una larga estela de comentaristas de Aristóteles– considera que la capacidad especulativa del ser humano es meramente *potencial*, es decir, su actividad es discontinua e intermitente (podemos pensar como también podemos no pensar). El saber científico, la conceptualización de una esencia, su aprehensión, supone –sin embargo– un conocimiento *universal*: «todos los seres humanos –sin importar el tiempo ni el lugar– son

no cesa de existir movimiento, *búsqueda* por aquello que está detrás del nombre. Dios, o el principio sumo, es intelectualmente inapropiable. *Vid.* Massimo Cacciari, *L'angelo necessario* (Milán: Adelphi, 2008), p. 23.

³⁸ *Op. cit.*, Ibn Sīnā, “On the Station of the Knowers”, p. 305.

³⁹ *Ibid.*, p. 304.

⁴⁰ Ibn Sīnā, “The Book of the Prophet Muhammad’s Ascent to Heaven.” en *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1992), p. 114.

⁴¹ Por su parte, debe quedar claro que esta discusión –estructurada por Avicena en las últimas páginas del *Libro de las orientaciones y advertencias*– no es exclusiva de esta obra ni menos de Avicena mismo: tanto en la *Epístola sobre las profecías (Risāla fī Iṭbāt an-nubuwwa)* como en el *Libro sobre el ascenso del profeta Muḥammad hacia el cielo (Mi'rāj Nāma)*, vemos cómo se repite un despliegue de una teoría de las potencias anímicas siempre en función de una elucidación de diversas nociones políticas y, más aún, de los modos en cómo un individuo humano puede plantearse al interior de ellas. En al-Fārābī, si bien la propuesta política termina por tomar una dirección distinta a la de Avicena, el orden de exposición es el mismo: *vid. op. cit.* Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, pp. 102-124.

animales con capacidad de habla». ¿Cómo se consigue este conocimiento, abstraer esta esencia, si solo conocemos elementos particulares, humanos individuales? Ya sabemos que la mente humana adquiere un hábito al observar relaciones causales constantes en la naturaleza (la experiencia metódica consiste justamente en ello), pero ¿de dónde sacamos la capacidad para *universalizar* un particular? Para Avicena, desde un agente que, como tal, actualiza nuestro conocimiento en potencia: la Inteligencia o Alma Universal ('*aqli kullī*).⁴² Por lo mismo, el perfeccionamiento intelectual consiste en el perfeccionamiento de una *relación* con la Inteligencia Universal, en el *unirse* o *comunicarse* con ella.⁴³

No obstante, la Inteligencia Universal no es la Verdad, el principio, Dios.⁴⁴ Avicena es bastante explícito en diferenciarlos y ello nos obliga a plantearnos varias interrogantes: si Dios no constituye propiamente el plano que nos otorga el conocimiento universal, y sin embargo Él es la Verdad, entonces ¿cómo podemos aproximarnos directamente a Él? ¿Acaso en el perfeccionamiento intelectual nos vemos limitados y abandonados en un plano que es derechamente inferior a la Verdad? ¿Es el principio absoluto, el Ser Necesario, una realidad que trasciende de manera inalcanzable? ¿Para qué, entonces, el conocimiento especulativo, la aprehensión de esencias?

Con esto llegamos a un segundo foco de discusión: el dualismo aviceniano. Esta temática platónica –frecuentemente obviada, o bien criticada por los peripatéticos árabes– es reforzada aquí que al postular la subsistencia y separabilidad de las esencias (de las formas) respecto de la materia (de los de los cuerpos o receptáculos que las sostienen). Así, pues, para este filósofo es admisible que la existencia sea un accidente, un simple modo de ser de la esencia que no le es propio ni inherente: ella puede ser considerada más allá del receptáculo, de la materia o del sujeto en el cual puede o no existir.⁴⁵ Del mismo modo, el ser humano se encuentra doblemente tensionado en su ser por poseer un cuerpo orgánico y por ostentar una naturaleza racional potencial (aunque perfectible). Y es precisamente en la perfección de esta potencia anímica en donde Avicena articula la posibilidad de una felicidad conformemente «humana»: «*la perfección, la nobleza y la grandeza reside en los inteligentes. El intelecto siempre mira hacia arriba*».⁴⁶

Así llegamos a un tercer foco de discusión, el cual ya pronuncia explícitamente el matiz político que subyace a toda esta elaboración aviceniana: si es cierto que –dicho amplia y vagamente– la felicidad reside en la intelección, entonces ¿qué pasa con aquellos que no son capaces de pensar en un grado de refinamiento mayor, o bien que

⁴² Ibn Sīnā, “Epistola in cui si stabiliscono l’ esistenza e la validità delle profezie e l’ interpretazione dei simboli e delle immagini che [i profeti utilizzano] (*R. fī ṭibāt an-nubuwwa wa-ta’wīl rumūzihim wa wa-amṭālihim*).” en *Angeli: Ebraismo, Cristianesimo, Islam* (Vicenza: Neri Pozza Editore, 2009), p. 1898

⁴³ Si la Inteligencia Universal o Activa es un impersonal o no, si es una realidad completamente colectiva o no, no queda del todo claro: para Avicena, la facultad racional humana abarca también a este «agente» y constituye un todo que se diferencia solo nominalmente y por sus efectos. Esto es análogo a lo que ocurre con las potencias del cuerpo, que si bien las distinguimos nominalmente, ellas son parte de una única y misma esencia: el criterio de diferenciación se da en virtud de un efecto o padecer de la facultad (el oír, el imaginar, el recordar, etcétera). *Vid. op. cit.*, Ibn Sīnā, “The Book of the Prophet Muhammad’s Ascent to Heaven.”, pp. 115-116; *op. cit.*, Ibn Sīnā, “Epistola in cui si stabiliscono l’ esistenza e la validità delle profezie.”, p. 1910.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 1909-1910.

⁴⁵ Esto no quiere decir, por de pronto, que la materia carezca de valor ontológico propio. Quizás entre las tesis más interesantes que encontramos en Avicena es justamente la capacidad que tiene todo sujeto o compuesto material de alterarse, de modificarse a sí mismo, de *prepararse* para recibir una forma. *Vid.* Ibn Sīnā, *The Physics of The Healing. Books I & II* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009), pp. 138-141.

⁴⁶ *Op. cit.*, Ibn Sīnā, “The Book of the Prophet Muhammad’s Ascent to Heaven.”, p. 115.

no están interesados de ningún modo en su propio perfeccionamiento especulativo? Aquellos que no son capaces de moderar y ejercitar sus propias potencias anímicas, de cultivar la *fileîn-sofîa*, requieren de la *ley* y, por extensión, de un *legislador*. E inversamente, quien haya alcanzado un grado de perfeccionamiento intelectual mayor, puede prescindir de la norma establecida, de la liturgia, de los deberes religiosos, y de la administración instituida de la justicia.⁴⁷ ¿Por qué? Porque el místico, el conocedor, tiene un modo de relacionarse con la Verdad que le es inherente, esto es, que ha devenido un *hábito*: si bien el místico no posee la verdad (no *es* la Verdad en acto), *está en constante búsqueda y vínculo con ella* (practica una ética como *héxis*, como una disposición, *malaka*).⁴⁸ Por su parte, la instauración de una norma consiste en «hacer la voluntad de Dios sobre la tierra», la cual solo podemos conocer a través de las esencias (formas) que llegan a existir.⁴⁹ En otras palabras, toda esencia, toda forma, es una *donación*, un *dar* de Dios al mundo, y es esa donación la que debe hacerse tangible –en forma de ley– para todos aquellos que no pueden advertirla a causa de sus pocas capacidades intelectivas. Es en ese momento donde aparece el *profeta* quien no es únicamente aquel individuo que ha podido descifrar el orden del mundo dictado por Dios (la divina Providencia *es* la disposición racional del mundo),⁵⁰ sino que además es quien está llamado a ejercer un trabajo de *traducción* o *sensificación* de los inteligibles, de las formas emanadas: la esencia –en cuanto inteligible, adquirida por la conjunción con la Inteligencia Universal, la sustancia más próxima al Ser Necesario– es *lingüísticamente inexpresable*. Es solo mediante una tarea de particularización de la esencia que el profeta hace devenir en «imagen» un inteligible universal:

«[La revelación] es, en efecto, el presentarse de la cosa al Profeta –que la paz sea con él– atemporalmente; en su alma prístina el Profeta se representa así la forma de eso que le presenta la cosa y que le viene presentado, tal como en el espejo se da la representación de la forma de aquel que está de frente [a él]; así, a veces expresa aquello que sobre él se inscribe en hebreo y otras veces en árabe, donde la fuente es una sola y el lugar donde ella se manifiesta es múltiple en el número».⁵¹

Ahora bien, el profeta –fuente de legislación– no coincide con el místico: la diferencia clave reside justamente en el proceso tanto de la aprehensión de la ciencia del Invisible⁵² como en la actitud que se tiene ante los inteligibles adquiridos: el profeta hace del inteligible –originalmente inexpresable– una fuente desde la cual prolifera

⁴⁷ *Op. cit.*, Ibn Sīnā, “On the Station of the Knowers”, p. 311.

⁴⁸ Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions: Part Four* (Londres: Kegan Paul International, 1996), pp. 77-79. *Cfr. op. cit.*, Ibn Sīnā, “On the Station of the Knowers”, p. 307.

⁴⁹ Recordemos que no podemos definir ni aprehender al Ser Necesario, más sí explicarlo: Él es Aquel de quien emana la existencia de todo lo que no es Él. En palabras de Tūsī: «No existen atributos diferentes a Su esencia ni tampoco esencia que no sea sujeto para Sus atributos.» Aṭ-Tūsī, “Commentary upon Ibn Sīnā’s *Al-Isharat wa’l-Tanbihat, al-Namat al-Tasi’fi Maqamat al-’Arifin*: Namaṭ Nine on the Stations of the Mystics.” *International Journal of Shī’ī Studies* 5/1 (2007), p. 230.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁵¹ Ibn Sīnā, “L’Epistola del Trono (*al-Risāla al-’arshīyya*).” en *Angeli: Ebraismo, Cristianesimo, Islam* (Vicenza: Neri Pozza Editore, 2009), p. 1890.

⁵² El profeta lo recibe sin mediación, mientras que el místico requiere de este perpetuo ejercicio de sí para mantener vivo su vínculo. *Vid. op. cit.*, Ibn Sīnā, “Epistola in cui si stabiliscono l’esistenza e la validità delle profezie.”, pp. 1899-1903; *op. cit.*, Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions: Part Four*, p. 779.

la ley a través de sus múltiples sensificaciones; en cambio, el místico mantiene el carácter inexpressable del inteligible que trasciende a todo lenguaje natural y formal (de ahí que, desde Avicena en adelante, se halle constantes referencias a la inexpressividad de la experiencia mística).⁵³ El profeta hace del flujo de la existencia, de la emanación de esencias, un fenómeno oíble, visible, en función de una regulación interna de la sociedad; en cambio, el místico no opera como un eslabón dentro de una cadena de transmisión entre el Ser Necesario y la sociedad humana: en cuanto vía ética, es un modo de vida que busca su resolución primero en el propio perfeccionamiento y luego en su vinculación con el resto de los individuos.⁵⁴

Sin embargo, aún no queda del todo claro por qué la ley instaurada por el profeta-legislador es prescindible para el místico (podríamos incluso decir que Avicena parece estar defendiendo un interés «gremial» de los filósofos al exceptuarlos de los deberes religiosos y de la impugnación legal instituida). Empero, el orden de la argumentación parece dirigirnos hacia otra parte: Avicena, de hecho, parte desde la simple constatación de que toda sociedad humana requiere de una norma, de una ley (*šarī'a*), por cuanto 1) la vida comunitaria es necesaria para la realización plena del ser humano, y que, no obstante, 2) existe una tendencia del individuo a acumular beneficios personales.⁵⁵ Desde estas dos premisas que apuntan hacia condiciones que forcejean entre sí, nuestro filósofo formula como requisito la existencia de un legislador que preserve la justicia al interior de esta comunidad, y ese legislador ha de ser *el* profeta por cuanto —piensa Avicena y, siguiéndolo, Tūsī— una multiplicidad de procuradores implicaría una disputa sobre la conformación —o, más exactamente, sobre la *interpretación*— de la ley y, eventualmente, de un desenvolvimiento caótico de las relaciones al interior de la sociedad.⁵⁶

Así, pues, el profeta —entendido como aquel quien traduce la estructura inteligible del cosmos a una metáfora: la ley— debe producir un orden sobre su propia legitimidad religiosa. Por la misma razón, la profecía y la normatividad vienen a funcionar dentro de una comunidad según los principios que rigen en el interior de ella: si la mayoría de la población (vale decir, los no-místicos, los no-profetas), negligentes con sus propias capacidades intelectivas, prefieren desenvolverse a través de las pasiones de sus propios cuerpos y de la vida sensible, entonces la ley deberá funcionar dentro de ese mismo régimen. Vale decir: el hábito común a una sociedad será el factor que determine la configuración de una ley.

En este caso, como bien lee Avicena, la norma actuará según la disposición de recompensas y de castigos: dado que tanto las relaciones internas de una sociedad, como las relaciones entre los individuos y su religión (en el caso del islam, con la propia ley revelada), tienden siempre a conformarse bajo la lógica de un contrato conmutativo (*mu'āwāḍa*), esto es, a obrar en vistas —y proporcionalmente— a lo que se recibe.⁵⁷ En otros términos, la vida comunitaria supone un modo de realización

⁵³ Ibn Ṭufāiḥ, *El filósofo autodidacto* (Madrid: Trotta, 2003), p. 31; Ibn Sīnā, *Tres escritos esotéricos* (Madrid: Tecnos, 1998), p. 32.

⁵⁴ *Op. cit.*, Ibn Sīnā, “On the Station of the Knowers”, pp. 309-310.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 304.

⁵⁶ Si bien esta observación corresponde a una complementación posterior de Tūsī, tiene bastantes resonancias con lo que un siglo más tarde sostendrá Averroes frente a la teología: dado que la mayoría de las gentes no alcanzan durante su vida un grado intelectual significativo, la discusión sobre la interpretación de la ley religiosa no puede ocupar un lugar público en la sociedad so pena de producir una fragmentación interna en la comunidad de creyentes. *Vid.* Ibn Rušd, *Tratado decisivo*, pp. 36-37.

⁵⁷ *Op. cit.*, Aṭ-Tūsī, pp. 199-200.

individual vinculada con su entorno humano y a modo de *contrato*: esto vale para el plano económico, pero sobre todo para el plano normativo. Y es en esa lógica contractual donde reside –nuevamente– el origen de la ley: tanto la devoción religiosa como el ascetismo son modos de vida que, si no siguen una orientación mística (esto es, si no busca resolverse en su vínculo directo y originario con la Verdad), caen en una mera transacción comercial y, como tal, requieren de una regulación.⁵⁸ El devoto vulgar, el asceta ordinario, el comerciante, el ciudadano, todos ellos interactúan entre sí –y frente a la ley– bajo un criterio que pondera únicamente la obtención de una recompensa personal (ser honorado, reconocido por sus pares en el plano cívico; conseguir la mayor prosperidad económica, en el plano comercial; acceder al paraíso y a la felicidad eterna, en el plano religioso) y la evasión de un castigo (evitar la reprimenda o exclusión social; prevenir la pérdida o devaluación de mercancías; eludir actos viciosos que impliquen una sanción después de la muerte), razón por la cual no ven en la religión o en el cumplimiento legal un fin en sí mismo, sino una simple precaución –o requisito a ser cumplido– que les ayuda a vivir y desenvolverse de mejor manera en comunidad.

Respecto de este punto, Avicena ensaya algunas analogías referidas tanto al asceta como al devoto. El asceta no cree que en la restricción de sus placeres corporales esté priorizando el refinamiento de su capacidad intelectual, sino que practica el ascetismo porque cree que Dios lo premiará posteriormente por sus abstinencias y renunciadas físicas. De modo similar, el devoto repite periódicamente actos de culto no porque busque la satisfacción personal en ellos, sino porque cree que en su cumplimiento está en juego su salvación, como si en su vida actual fuese necesario trabajar para obtener un salario para la próxima vida.⁵⁹

Ahora bien, para Avicena es necesario mantener viva la liturgia religiosa por cuanto permite prolongar una constante observancia de la ley al interior de la comunidad. Para él la ley no es intrínsecamente deplorable, al contrario: su existencia –nuevamente– es necesaria para quienes no se pueden orientar directamente su vida hacia el Ser Necesario. Desde esta perspectiva, pues, vemos cómo se genera una bifurcación al interior de la fe: habría, por un lado, una práctica directa, *real* (*ḥaqīqī*), articulada desde una desidia legítima de la norma instituida en el seno de una comunidad; por otro lado, existiría una *metáfora* (*majāzī*)⁶⁰ de esa práctica, adecuada a la capacidad intelectual de la mayor parte de la comunidad y para la regulación de las relaciones producidas en su interior.

La ley ocupa entonces solo un lugar instrumental para la ser humano: en la medida en que no es posible que todo individuo se dedique a la búsqueda incesante de la Verdad a través de sus múltiples manifestaciones (las esencias), debe existir un modo en que se regulen sus vidas sin caer en el caos ni en el abandono de la comunidad. El profeta es solo un hilo que conecta de manera análoga, metafórica, a la sociedad en su conjunto con el resto del orden existente. En cambio, en la medida en que el místico se dispone práctica e intelectivamente hacia la Verdad, sabe que la ley instituida es solo una expresión exigua y subsidiaria de aquello que busca alcanzar, una cristalización sensible y humana de algo que –en principio– es inexpresable. Por ello

⁵⁸ *Op. cit.*, Ibn Sīnā, “On the Station of the Knowers”, p. 304.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 304.

⁶⁰ *Op. cit.*, Ibn Sīnā, “The Book of the Prophet Muhammad’s Ascent to Heaven”, p. 119.

le está permitido desligarse de la justicia instituida contingentemente y enraizada en los hábitos anímicos de las mayorías.

«*El místico se considera a sí mismo en cuanto se relaciona con la Verdad Primera*». ⁶¹ Ella se le aparece al místico como un fin absoluto que, paradójicamente, nunca termina de alcanzar en su vida particular: que la intelección esté orientada «hacia arriba» no significa que efectivamente alcance un punto definitivo, digamos, de «reposo». Aquí no hay un *télos* definible –ya lo habíamos dicho– justamente porque ese *télos* escapa a toda comprensión, a toda conceptualización; al mismo tiempo, sin embargo, no podemos dejar de dirigirnos hacia él, de buscarlo, de cuestionarlo, de suponerlo: el Ser Necesario es, por decirlo de manera más contemporánea, lo ónticamente más cercano, pero lo ontológicamente más lejano, «*como si su hermosura fuera un velo de su belleza, como si su aparición engendrara su misterio*». ⁶² Y ciertamente, la perfección a ser adquirida si bien se logra mediante la conjunción con el Intelecto Universal, ella no es puramente racional: es un *ejercicio* de control sobre las propias facultades lo que determina decisivamente si es posible o no dirigirse hacia la Verdad. Contra Aristóteles, pues, no todos los hombres buscan por naturaleza saber, sino que ello es un hábito que debe adquirirse una vez que los deseos sensibles e imaginativos hayan sido supeditados a los de la razón ⁶³ y pueda así desprenderse no solo de la prisión del cuerpo que acusaba Platón, sino que también de toda norma humana que pueda pretender ser divina.

Referencias bibliográficas

- Adamson, Peter. *Al-Kindī*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *El libro de las letras: El origen de las palabras, la filosofía y la religión* (José Antonio Paredes Gandía, traducción). Madrid: Trotta, 2004.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *La ciudad ideal* (Manuel Alonso Alonso, traducción). Madrid: Tecnos, 1995.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. “*The Aims of Aristotle’s Metaphysics*.” En *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Jon McGinnis & David Reisman, edición y traducción), pp. 78-80. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid. *El salvador del error. Confesiones* (Emilio Tornero, traducción). Madrid: Trotta, 2013.
- Al-Kindī, Ya‘qūb Ibn ‘Ishāq. “*On the Means of Dispelling Sorrows*.” En *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Jon McGinnis & David Reisman, edición y traducción), pp. 23-35. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- Aṭ-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. “*Commentary upon Ibn Sīnā’s Al-Isharat wa’l-Tanbihat, al-Namat al-Tasi’ fi Maqamat al-’Arifin*: Namaṭ Nine on the Stations of the Mystics.” (Keven Brown, traducción). *International Journal of Shī‘ī Studies* 5/1 (2007): pp. 185-238.
- Black, Deborah. “*Constructing Averroes’ Epistemology*”. En *Interpreting Averroes. Critical Essays* (Peter Adamson & Matteo di Giovanni, edición), pp. 96-115. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

⁶¹ *Op. cit.*, Aṭ-Ṭūsī, p. 207.

⁶² *Op. cit.*, Ibn Sīnā, *Tres escritos esotéricos*, p. 30

⁶³ *Op. cit.*, Ibn Sīnā, “*The Book of the Prophet Muhammad’s Ascent to Heaven*.”, p. 114.

- Bloch, Ernst. *Avicena y la izquierda aristotélica* (Jorge Deike Robles, traducción). Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1966.
- Cacciari, Massimo. *L'angelo necessario*. Milán: Adelphi, 2008.
- Cacciari, Massimo; Prodi, Paolo. *Occidente senza utopie*. Bolonia: Il Mulino, 2016.
- Corbin, Henry. *Avicena y el relato visionario: estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos* (Agustín López, traducción). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 1995.
- Corbin, Henry. *Historia de la filosofía islámica* (Agustín López, traducción). Madrid: Trotta, 2000.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna's philosophical project". En *Interpreting Avicenna* (Peter Adamson, edición), pp. 28-47. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. Londres: Routledge, 1998.
- Ibn Rušd, Abū l-Walīd. "Commentary on Metaphysics, Zeta 9^a." En *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Jon McGinnis & David Reisman, edición y traducción), pp. 330-335. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- Ibn Rušd, Abū l-Walīd. *El tratado decisivo y otros textos de filosofía y religión*. (Rafael Ramón Guerrero, traducción y edición). Buenos Aires: Winograd, 2015.
- Ibn Rušd, Abū l-Walīd. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*. (Massimo Campanini, traducción). Turín: UTET, 2006.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. "El libro de las definiciones (Kitāb al-Hudūd). 1^a parte." (Ángel Poncela González & Jaime Coullaut Cordero, traducción). *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): pp. 181-194.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. "Epistola in cui si stabiliscono l'esistenza e la validità delle profezie e l'interpretazione dei simboli e delle immagini che [i profeti utilizzano] (*R. fī itbāt annubuwwa wa-ta'wīl rumūzihim wa wa-amālihīm*)." En *Angeli: Ebraismo, Cristianesimo, Islam* (Giorgio Agamben & Emanuele Coccia, edición), pp. 1894-1918. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2009.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. "L'Epistola del Trono (*al-Risāla al-'arshīyya*)." En *Angeli: Ebraismo, Cristianesimo, Islam* (Giorgio Agamben & Emanuele Coccia, edición), pp. 1889-1893. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2009.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. *Metafisica. Libro della guarigione. Le cose divine*. (Amos Bertolacci, traducción). Turín: UTET, 2007.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. "On the Station of the Knowers. From *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt* (Remarks and Admonitions)." En *An Anthology of Philosophy in Persia*, tomo I, *From Zoroaster to 'Umar Khayyām* (Seyyed Hossein Nasr & Mehdi Aminrazavi, edición), pp. 303-311. Londres: I. B. Tauris, 2008.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. *Remarks and Admonitions: Part Four* (Shams Constantine Inati, traducción). Londres: Kegan Paul International, 1996.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. *Remarks and Admonitions: Part One: Logic* (Shams Constantine Inati, traducción). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. Antología de textos. En *Avicena esencial* (Joaquín Lomba, compilación), pp. 67-222. Madrid: Montesinos, 2009.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. "The Cure, "Book of Demonstration," I.9." En *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* (Jon McGinnis & David Reisman, edición y traducción), pp. 147-151. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2007.

- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. "The Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven." En *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)* (Peter Heath, estudio y traducción), pp. 111-143. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. "The Introduction from *Mantiq al-mashriqiyyīn* (The Logic of the Orientals)." En *An Anthology of Philosophy in Persia*, tomo I, *From Zoroaster to 'Umar Khayyām* (Seyyed Hossein Nasr & Mehdi Aminrazavi, edición), pp. 321-322. Londres: I. B. Tauris, 2008.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. *The Physics of The Healing. Books I & II* (Jon McGinnis, traducción). Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī. *Tres escritos esotéricos* (Miguel Cruz Hernández, traducción). Madrid: Tecnos, 1998.
- Ibn Ṭufāil, Abū Bakr. *El filósofo autodidacto* (Ángel Conzález Palencia & Emilio Tornero, traducción). Madrid: Trotta, 2003.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Delmar, Nueva York: Caravan Books, 1976.
- Tahiri, Hassan. *Mathematics and the Mind. An Introduction into Ibn Sīnā's Theory of Knowledge*. Cham: Springer, 2016.
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2003.
- Wisnovsky, Robert. "Towards a Genealogy of Avicennism." *Oriens* 42 (2014): pp. 323-363.

