

El problema de la «auténtica» filosofía de Avicena y su idea del «destino del hombre»¹

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ
(Universidad Autónoma de Madrid)

1. Un problema académico

El puesto excepcional de Avicena, tanto en el pensamiento islámico como en el medieval latino, ha dado origen a interpretaciones no siempre consistentes y a veces encontradas. La cantidad y diversidad de los escritos avicenianos, la riqueza de datos acerca de su vida, la filiación *šīrī* de su familia, la índole «simbólica» de algunos de sus libros, los calificativos que recibieron sus escritos al ser editados o traducidos y, en fin, algunas afirmaciones del mismo Avicena en los prólogos al *Manṭiq al-Māsriqīyīn* y al *Šifāʾ*, convirtieron en difícil problema la índole de su filosofía y su auténtica intención doctrinal². Para mí, desde hace mucho tiempo, no hay más filosofía de Ibn Sīnā que la que tenemos y por ello empiezo reproduciendo, corregido y poco aumentado, lo que entonces escribí:

1. El 19 de diciembre de 1946 leí mi tesis doctoral sobre Avicena en el viejo salón de grados del edificio de la calle de San Bernardo. Parte de los materiales utilizados los recogí en mi libro *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1949. Agotado hace muchos años, se me ha pedido reiteradamente que lo reeditase, lo que no hice tanto por haber estado dedicado a la redacción de otros libros, como por el hecho de haber corregido los errores, inexactitudes y huecos en algunos de ellos. Tras haber recogido en Irán en 1989 nuevos materiales, me he decidido a una revisión total. Uno de los nuevos capítulos sería el que ahora anticipo en esta *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense, como muestra de mi antiguo agradecimiento a los maestros que antaño juzgaron mi trabajo con suma generosidad.

2. La vida académica, con su reverencial culto a los *curricula*, desvirtua muchos esfuerzos de los investigadores. En el caso de la incesante bibliografía sobre Avicena, y en parte por el anterior motivo, hay de todo, como en la viña del Señor, y siendo mucho lo bueno, también abunda lo polémico y lo reiterativo. En mi *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, (Madrid, 1981, vol. I, p. 209) «me consideré en la obligación de zanjar de una vez este problema» (me refiero al *sentido* de la filosofía de Avicena), por lo que a mí se refiere, naturalmente; los demás son libres de seguir o no dándole vueltas.

La influencia de Avicena sobre el pensamiento medieval latino fue tan importante que Gilson ha llamado a toda una corriente escolástica cristiana *agustinismo avicenizado*. San Buenaventura, Alejandro de Ales, Ricardo de Mediavilla, Rogerio Marston, Enrique de Gante, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Rogerio Bacon y tantos más, han sufrido el influjo del pensamiento aviceniano; su filosofía fue aprovechada casi en su absoluta totalidad y muchas de las doctrinas a él atribuidas, tales como la teoría de la intencionalidad, la distinción de esencia y existencia, la doctrina de los universales, el principio de individuación, la teoría del intelecto, las pruebas de la existencia de Dios, etc. fueron las piedras capitales para la formación de los grandes sistemas escolásticos del siglo XIII, aunque la utilización de su pensamiento haya conducido a posiciones que a veces pueden parecer irreconciliables. Pensemos, por ejemplo, en la famosa distinción *real* de esencia y existencia que Santo Tomás atribuirá a Ibn Sīnā, interpretando el principio aviceniano de que la existencia es extrínseca a la esencia; pero Duns Escoto deduciría de este mismo principio una conclusión muy diferente. El doctor Sutil, apoyándose en la neutralidad de las esencias meramente posibles que no se merecen más el ser que el no ser, ha deducido su concepto de la naturaleza común, tan indiferente a la universalidad como a la singularidad.

Ante tamañas diferencias en la interpretación del pensamiento de Ibn Sīnā, los expositores de la filosofía del gran pensador oriental se han decidido por una posición determinada desde la cual han armonizado o han rechazado las restantes. Pero no debe olvidarse que los pensadores latinos medievales, por sabios y santos que fueran, sólo pudieron manejar las traducciones latinas medievales —que por su literalidad unas veces, y por lo contrario otras, pecan de confusas—, y que su interés no era *exponer* a Ibn Sīnā, sino aprovechar su pensamiento para su labor filosófico-teológica. Sin embargo, el peso de la tradición medieval ha sido tan grande que el propio Gilson, que en 1927 establecía que la analogía del ser no alcanzaba al ser en tanto que ser sino a la ecuación *ser posible, ser necesario*, en 1948 borró por completo el sentido de la analogía del ser aviceniano. Esto obliga a plantear el problema de la metafísica de Ibn Sīnā presentando los textos originales en traducciones asequibles. Sin embargo, el problema lo hemos complicado por partidismo o perfeccionismo.

2. Los apoyos materiales de la polémica

Los apoyos materiales de la polémica sobre el sentido del auténtico pensamiento de Ibn Sīnā son tres:

- 1.º Unas líneas del prólogo del *Šifā*.
- 2.º Un pasaje un poco más amplio del también prólogo del *Mantiq al-Mašriqiyyin*.

3.º Los tratados que llamaríamos en un sentido aproximado *místicos* (*Hayy b. Yaqzān*, *R. al-Tayr* y *Q. Salāmān wa-Absāl*).

Pero la base *real* de la discusión reside en la ideología de los expositores; por ejemplo la orientación *pro šīʿī* del profesor Corbin o la más inclinada hacia el aristotelismo mitigado de los *latinos* de A. M. Goichon³.

a) *Texto del Šifāʿ*

El párrafo del prólogo del *Šifāʿ* dice: «También he escrito otro libro, aparte de esos otros dos [*Šifāʿ* y *Lawāhiq*], en el que he expuesto la filosofía según su naturaleza y de acuerdo con las exigencias de una actitud despreocupada que no tiene en cuenta los puntos de vista de los colegas en la disciplina, sin preocuparse por las discrepancias que surjan, como se hace por doquier: tal es mi libro sobre la *Hikmat al-mašriqiya*. En cuanto al presente libro, está más desarrollado y más de acuerdo con mis colegas peripatéticos. Quien persiga la verdad limpia de cualquier disimulo, sólo debería buscar el libro anterior; pero quien indaga la verdad de manera que complazca a los colegas, ateniéndose a lo común y refiriéndose a lo que piensan del modo como lo entienden, no necesita de otra obra, le basta con el libro presente»⁴.

3. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol I, pp. 208-209. Escribía entonces en la nota 2 (p. 213) que «Corbin sólo demuestra, de un modo documentadísimo e inteligentísimo, que [la *R. Hayy b. Yaqzān*] es obra de Avicena; lo demás es ya finísima dialéctica ideológica *pro-šīʿī*». Si se tiene en cuenta mi admiración y deuda científica, en lo que se refiere al pensamiento iraní con H. Corbin y los años que he dedicado al estudio de los textos de los pensadores de la *Šīʿa* (1975-1981, 1986-1989), podrá juzgarse sobre el sentido de dicha afirmación; más aún, cuando ahora algunos me tienen por *filo-šīʿī* y he tenido la suerte de poder discutir de estos problemas con algunos profesores de Teheran (1989). Lo mismo podría decir de otros trabajos del prof. L. Massignon, del que me considero discípulo, o del admirado prof. Pines, etc. «Ni existieron —escribi— para Ibn Sīnā esos *hipotéticos científicos* orientales, ni era necesario demostrar que Ibn Sīnā era el que todos conocíamos. Mayor aristotélico [en sentido estricto] que Ibn Sīnā fue Ibn Rušd: el autor de los archiaristotélicos *taljīsāt* y *tafsīrāt* es el mismo del *Faṣl al-Maqāl* y del *Kāsqʿan Manāhiy*. Investigar esotéricas intenciones es buscar tres pies al gato. El científicísimo Newton no le hizo ascos a la astrología, y Leibniz defendió la conveniencia de la famosa edición Maguntina de Ramón Llull. Los filósofos, como los hombres, no estamos hechos de una pieza» (op. cit. vol. I, p. 213, nota 2). Por desgracia, hay quienes siguen buscando esoterismos, como otros suponiendo que todos negamos el aristotelismo de Avicena para darse el gusto de mostrar sus grandes conocimientos. Prescindo de las citas personales por aquello del dicho ya popular: que hablen de tí, aunque sea bien.

4. Corrijo mi traducción de 1981 influida por la de Badawī de 1972. Son tan grandes los conocimientos de este pensador e investigador, y tal su dominio, a mi modesto entender, del árabe de los textos del pensamiento islámico, que me es muy duro corre-

b) *Prólogo del «Manṭiq al-Maṣriqīyīn».*

«Nos hemos propuesto la composición de una exposición acerca de los puntos de discrepancia entre los investigadores, sin atrevernos a consideraciones partidistas, dentro de nuestro gusto, ni al hábito personal, y sin miedo a una discrepancia aparente entre nuestro [pensamiento] y aquello a lo que están acostumbrados los estudiosos de los libros de los [filósofos] griegos; pues su atención en una sóla dirección, la falta de sentido crítico y la inercia a causa de lo que han leído en los libros de vulgarización, que hemos redactado para el común de los filosofantes entusiasmados con los peripatéticos, les hacen pensar que nadie más antes fue guiado por Dios ni recibió su gracia. Al mismo tiempo, reconocemos el mérito del más excelso de sus predecesores [Aristóteles] en cuanto advirtió lo que se les había escapado a sus maestros y profesores, distinguiendo unas partes de las ciencias de otras y clasificándolas mejor que aquéllos, advirtiendo la verdad en muchas cosas y discerniendo clara y estupidamente los principios fundamentales en la mayoría de los saberes, incluidos los que habían sido preteridos por sus anteriores compatriotas. Esto es lo máximo que puede realizar una persona cuando es lo primero que tiene entre manos: el distinguir lo confuso y corregir lo corrompido. Lo que corresponde a sus sucesores es atar los cabos que dejó sueltos, llenar las lagunas que se advierten en lo construido y establecer las consecuencias de los principios fundamentales establecidos por él. Pero sus sucesores han sido incapaces de limpiar las imperfecciones heredadas de él, perdiendo su tiempo en esfuerzos para conocer [por sí mismos] lo que él había realizado mejor, y en adhesión partidista a algunas teorías erróneas derivadas de él. Tales gentes suelen ocupar todo su tiempo con lo que ya estaba establecido, sin concederse un respiro para pensar por su cuenta, ni por asomo consideran permisible tratar los fundamentos de los antiguos como necesitados de adición, corrección o revisión alguna.

Por nuestra parte, pudimos conocer con facilidad lo que decían desde el momento mismo en que nos ocupamos de ello; pues no debería extrañar que las ciencias filosóficas nos hayan llegado [también] de otra dirección diferente de la de los griegos; de ello nos ocupamos cuando éramos muy jóvenes, teniendo tal fortuna porque Dios nos concedió la gracia de que pudiéramos comprender en poco tiempo lo que los [griegos] nos habían transmitido. Hemos podido medir esto, punto por punto, en la rama del saber que los griegos llaman lógica (y no es sorprendente que los orientales le den otro nombre), habiendo advertido aquello en lo que concuerdan y en lo que discrepan. En cada uno de los casos hemos in-

girlo. En este caso algunas de las correcciones de D. Gutas (1988), me han parecido pertinentes y las he seguido, y en otros me han servido para destapar las muy modestas mías. En cualquier caso, quiero advertir que traduzco con arreglo a las exigencias de la lengua española y haciendo uso de su rica sinonimia y expresivos dichos.

tentado explicarlo, resultando que lo que era verdadero [, actualmente sigue] siendo verdad, y lo que era falso [, hoy sigue] siendo falso.

Ahora bien, como los que se ocupan de la filosofía son partidarios entusiastas de los peripatéticos griegos, no queremos permitirnos discrepar y separarnos de la mayoría de las gentes. Nos incluimos en sus filas, adhiriéndonos con espíritu de grupo a los peripatéticos, ya que ésta era la secta más digna de adhesión. Hemos, pues, perfeccionado lo que ellos habían intentado sin conseguirlo, y hemos procurado prescindir de lo que habían confundido, analizando razones y pretextos, ya que éramos conscientes de su naturaleza real y de sus defectos. Si a veces nos hemos permitido manifestar nuestra discrepancia con ellos en algún punto, ha sido cuando se trataba de algo que no se podía tolerar; pero en la mayoría de tales casos, sin embargo, los hemos cubierto con el velo de una supuesta negligencia. Entre estos casos había algunos en los que fuimos reacios a que la gente conociese [nuestra] discrepancia respecto de algo que se aceptaba de modo tal que antes dudarían de la luz del día que ponerlo en duda, aunque una parte de ello fuese tan fundamental como escasa de luz la mente de nuestros contemporáneos. De hecho tuvimos que padecer a un montón —tan devotos de la comprensión <como troncos habituados al entivo> [*Alcoran*, 63, 4]—, que consideraban al análisis profundo como herejía y miraban con desagrado cuanto le parece que se desviaba de la corriente admitida, (como los *hanbalíes* en lo que se refiere a los *hadices*). Si entre ellos hubiésemos encontrado uno que buscase seguir el buen camino, hubiésemos intentado convencerle de lo que habíamos comprobado, para así beneficiarlo con ello; y acaso les hubiera sido fácil alcanzar su significado, sirviéndonos en contrapartida con algo que por sí solos hubieran sido incapaces de elucidar.

Entre dichas cuestiones había algunas que nos abstuvimos de publicar por el deseo de preservar las verdades pasadas por alto, salvo que éstas fuesen aludidas y rechazadas exclusivamente por espíritu partidista. Por dicha razón en muchas cuestiones, cuya dificultad conocíamos plenamente, [preferimos] seguir la senda de la acomodación más que la de discusión; aunque, en relación con lo que se nos reveló desde el primer momento en que nos dedicamos a este menester, reconsideraríamos expresamente nuestra postura y examinaríamos de nuevo lo que tantas veces pensamos que necesitaba una investigación más completa, porque nos resulta confusa una opinión y crecía la duda en nuestras conciencias, por lo que dijimos *quizás y pudiera ser*. Pero vosotros, hermanos nuestros, sabéis cual fue nuestra postura, al principio y al final, y durante el tiempo transcurrido entre nuestro primer y segundo talante [en estas cuestiones].

Si [ahora] mostramos que nuestro caso es tal, entonces debemos confiar cuanto podamos en la mayoría de lo que hemos determinado, establecido y aportado por la vía de la corrección, especialmente en lo referente a los temas que constituyen los propósitos más altos y los fines últimos que hemos tratado y revisado cientos de veces. Siendo así las cosas y

quedando las cuestiones del modo como brevemente hemos señalado, deseamos redactar compendiosamente un libro que incluya los elementos fundamentales de la verdadera filosofía [de tal modo] que puedan ser descubiertos por cualquiera que examine mucho, reflexione largamente y haya desarrollado casi por completo la perspicacia; y quien se aferre por empecinamiento partidista a algunas ideas que discrepan de la verdad, se encontrará en gran apuro a ojos de todo el mundo, excepto a los suyos propios, habida cuenta de su sectarismo y talante. Nadie merece ser más atendido que el secuaz de un grupo cuando pide seguir lo verdadero, pues nada, salvo la verdad, puede redimirlo de los errores.

Hemos compuesto este libro para mostrarlo solamente a nosotros mismos, quiero decir a los que son para nosotros como uno mismo. En cuanto al común de las gentes que se ocupan de esta materia, les hemos dejado en el *Šifā*³ lo que les bastaba e incluso más de los que necesitaban, y les daremos en los *Lawāhiq* lo que pueda convenirles, aparte de todo lo que ya han recibido. En cualquier caso, Dios es nuestro único recurso».

3. No hay más cera que la que arde

El texto del prólogo del *Šifā*³ sólo nos dice *explícitamente* que Ibn Sīnā hace una distinción entre los dos modos como ha enseñado y expuesto la filosofía: al *modo común* de los peripatéticos islámicos y de un *modo personal* sin preocuparse por las discrepancias que surjan con el *dicitur* común. El resto, el supuesto sentido de *la verdad limpia de cualquier disimulo* hay que demostrarlo. Respecto al título, *mašriqīyun* y *mašriqīya* sólo quiere decir *orientales* y *oriental*. Desde que Nallino rechazó la vocalización que permitía leer *iluminativa* (*mušriq*) nadie con sentido común se atreve a buscar otra interpretación. Queda el problema de quiénes son los *orientales*, a los cuales, fuera de los títulos, cita en el prólogo del *Mantiq*. El contexto sólo permite deducir que no eran los griegos⁵. El prólogo del *Mantiq* confirma el fragmento antes citado del prólogo del *Šifā*³; pero reduciendo el campo de la sedicente *sabiduría oriental* a «una exposición acerca de los puntos de discrepancia entre los investigadores [...] sin miedo a una discrepancia[...]» Nada, pues, *toto coelo* diferente.

5. Avicena pudo haber conocido algunos restos de los pensamientos budista, cristiano oriental, judío, mazdeo, maniqueo, mandeo, etc. Pienso que entre los libros de los *Antiquos* de la biblioteca de Nūḥ b. Maṣsur en Bujārā, que en su autobiografía dice haber visto y leído, y que luego no volvió a ver más, podían encontrarse algunos que se ocupasen de tales doctrinas. El pensamiento šīʿī lo conocía por declaración explícita, aunque al menos la interpretación ismāʿīlī fātimī fuese rechazada por él. Las huellas, si las hubiera, deben ser buscadas en los escritos que conservamos, que son muchos y variados. Con razón el prof. D. Gutas relaciona el *oriente* de Avicena con el Jorasān y a los *orientales* con los jorasānīes.

La razón de su discrepancia es muy simple: no quiere ser un escolástico más, de los de *magister dixit*, que ni atienden de verdad al sentido del maestro, ni tienen espíritu crítico y actúan por inercia partidista. En Ibn Sīnā esto es verdad y auténtico sentido crítico. Aristóteles representa un momento excepcional; ha superado a sus maestros (presocráticos, Sócrates, Platón); ha hecho «lo máximo que puede realizar una persona cuando es la primera que tiene entre manos el distinguir lo confuso y corregir lo corrompido». Por tanto, suponer una censura aristotélica es ver fantasmas. Por el contrario, los sucesores de Aristóteles tenían la obligación de aclararlo y completarlo, pero no han sabido hacerlo y *han perdido su tiempo*. Como Ibn Sīnā entiende que los textos de la *Teología* del Pseudo Aristóteles paralelos cuando menos de los de las *Enneadas* IV, V y VI son de Aristóteles, el juicio no es demasiado exagerado. Por tanto, tampoco esto significa romper con el aristotelismo más o menos neo-platonizado.

No debiera extrañar que las ciencias filosóficas nos hayan llegado también de otra dirección diferente a la de los griegos que él estudió siendo muy joven (literalmente adolescente). También esto es históricamente cierto. *Mantiq* traduce en árabe a λογική; es normal que Ibn Sīnā, que conoce perfectamente árabe y persa, y podía tener noción, si no de otras lenguas, sí de algunos vocablos, diga que «no es sorprendente que los orientales le den otro nombre». Identificar a los orientales con unos u otros es un entretenimiento muy habilidoso, pero sólo sirve para probar los ingentes conocimientos de los investigadores y su refinado sentido dialéctico⁶. El *consensus* peripatético árabe (aristotelismo más o menos neoplatonizado) era común. Las razones que da para proporcionar buenos *manuales* —y el *Šifā*³ y aún el *Naḡāt* son estupendas *summas* que en nada desmerecen de las de San Alberto, Santo Tomás, Duns Escoto, etc. y en muchos puntos las superan— son todas lícitas y lógicas. También es cierto que al lado de Ibn Sīnā, *āṣṣarīes*, *gnósticos*, *muṭ tazīlies*, *pseudomorfitas* y *šīṭies* no le llegaban a las babuchas; y que los *peripatéticos* [...] eran la *secta más digna de adhesión*. Tampoco puede rechazarse que Ibn Sīnā hubiera *perfeccionado lo que ellos habían intentado sin conseguirlo*. Creo que esto es evidente respecto a al-Kindī y al-Fārābī; y con justicia, aunque parezca vanidad, podía decir que *les hemos dejado en el Šifā*³ lo que les basta-

6. Léase esta expresión en sentido ponderativo y no peyorativo. Es muy cómodo tratar con desdén las disputas escolares y las disquisiciones académicas: mientras a los docentes e investigadores se nos atosigue con las normas «curriculares» seguirá la plétora de publicaciones *ad usum burocratiae*. Como citar mi ejemplo no daña a nadie, siento tener que recordar que a los cuarenta y dos años de docencia me fue rechazado un *curriculum* por no estar ordenado «de acuerdo con el modelo oficial», y a los cuarenta y siete de tal labor he sido excluido de la valoración de mi labor investigadora durante casi cuarenta años por una cuando menos malévolamente interpretada del término *activo*. Por tanto, conviene reportarse a la hora de apreciar o menospreciar los «papeles» que tenemos que ir acumulando los profesores e investigadores.

ba e incluso más de lo que necesitaban. Recuérdese el *servicio* extraordinario del *Liber sextus De naturalibus* para el desarrollo de la escolástica latina del siglo XIII.

En resumen, ni lo que conocía antes ni lo que he sabido después, permiten otra conclusión que la ya vieja; la filosofía de Avicena es esencialmente la de siempre, pues como se dice en español no hay más cera que la que arde.

4. El bosque y los árboles

Lo que acaso pudiera permitirnos una mejor visión de algunas de las intenciones ideológicas de Ibn Sīnā, pudiera ser su idea del *destino del hombre*. Para denominar de algún modo los escritos de Avicena que trataban del tema, Mehren y Massignon⁷ utilizaron la expresión escritos místicos y en mis trabajos de 1946-1949 seguí tal denominación. Se trataba de señalar, decía, unos elementos que, pese a no caber dentro del terreno más reducido de la filosofía, han tenido un eco sorprendente en el campo de la mística. Sigo pensando que referida titulación no es del todo incorrecta; pero «para evitar malentendidos —escribí en 1981— conviene decir que [...] un pensador puede plantearse la posibilidad y el carácter del conocimiento místico, y aún de la unión extática, sin necesidad de vivir las consecuencias del primero y alcanzar la segunda [...]. No sé, y no me importa, si [Avicena] tuvo una experiencia mística. Personalmente se me hace difícil imaginarlo [...] consagrado a la vida mística en una *tariqa* concreta y sumergido en las profundidades de la visión carismática [, ... ni] si [...] puede ser considerado como un sistematizador de la sabiduría mística. Pero sí debe hacerse mención de su huella en el pensamiento posterior del Islam».

Pero el bosque ha crecido con tanta frondosidad académica y erudita que los abundantes árboles, arbustos y yerbas no permiten ya la visión de lo único importante: lo que pensó y escribió Avicena. Que Sohravardī y Molla Šadra Šīrāzī hayan interpretado a Avicena en provecho de su ideología; que el difunto imām Jomeini lo citase en su carta al señor Gorbachov en 1988 como recomendable lectura; que acaso erró Ibn Ṭufayl al desarrollar algunas de sus presuntas ideas, todo ello no es cosa del otro mundo sino algo cotidiano. En lo que haya de error el problema es de Sohravardī, Ibn Ṭufayl, Molla Šadra, etc.; pero para el yerro en la interpretación tiene que haber alguna apoyatura; y como si se investiga es a fin de exponer y comprender mejor, a mi entender, debe seguir diciéndose que naturalmente afirmar de Ibn Sīnā que es un pensador místico, en

7. MEHREN, *Traitées mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou Avicenne*. Edt. Leiden, 4 fasc. 1889 a 1899; Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam*. Paris, 1929, pp. 129 y 187-190.

el mismo sentido que puede decirse de Ibn ʿArabī al-Mursī, resultaría tan absurdo como negar su conocimiento y su teoría sobre tales fenómenos⁸.

Ante la abundante flora crítica, puede parecer que la expresión «escritos simbólicos» es menos conflictiva; y de hecho el término *simbólico* ya es viejo como calificativo de las historias avicenianas de *Ḥayy b. Yaqzān*, *al-Ṭayr* y *Salāmān wa-Absāl*. Sin embargo, los vocablos *alegoría* y *símbolo* suelen resultar equívocos y en su uso respecto de Avicena ha dado lugar a que al decir *simbólico* se estaba mentando una cierta *otra filosofía* de Avicena. Por el contrario, a H. Corbin el término no le parecía suficientemente expresivo y prefirió emplear la expresión «*récit visionnaire*»⁹. Al comentar referidos relatos desde ciertas ideas de la ideología *šīʿī* y de las interpretaciones de Sohrawardī, Molla Ṣadra y otros pensadores iraníes, levantó tal revuelo que aún queda algún batir de alas. A. M. Goichon se consideró obligada en su tiempo a realizar igual comentario, pero desde otros textos del mismo Avicena¹⁰. Así que con tan grande polvareda perdimos a don Beltrán, como decía el viejo romance, o sea: a Avicena. Cabe, pues, buscar una expresión que fuese utilizada por el propio pensador oriental, por ejemplo: el destino del hombre. Qadar y qadā³ son términos muy utilizados por el Ṣayj al-Raʿīs, que incluso los aparejó en el título de una de sus obras. Por ello, pues, me acojo a tal denominación.

5. Lo mejor enemigo de lo bueno

Los escritos avicenianos que pudieran ser tenidos en cuenta serían casi todos; en este sentido tenía razón A. M. Goichon al utilizar ampliamente la obra aviceniana para comentar el *Ḥayy b. Yaqzān*. Sin embargo, debiera bastar con las tres obras antes citadas (*Ḥayy b. Yaqzān*, *al-Ṭayr* y *Salāmān wa-Absāl*) a las que, por extensión no descabellada Mehren agregó las *risālas*, *Fī māhīyat al-Ṣalāh*, *Fī maʿna al-ziyara*, *Fī ḍafʿ al-qamm min al-mawt* y *Fī māhīyat al-Ṣ Iṣq*. Utilizando un criterio semejante podrían añadirse otros títulos, como el comentario a la azora *al-Ijlās*, otras *risālas* y algunos poemas. Siguiendo la tradición de mi viejo libro y de algunos otros trabajos también antiguos me ceñiré a unos cuantos textos de *Ḥayy b. Yaqzān*, *al-Ṭayr* y *Salāmān wa-Absāl*, y al *Poema del alma*¹¹, que he intentado traducir como creo que Dios manda¹².

8. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, ed. ct. vol. I, pp. 244-245.

9. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 vols. Teheran-Paris, 1954.

10. GOICHON, *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, 1959.

11. He prescindido de los textos citados por Massignon y de tantos otros que pudieran añadirse.

12. Las risalas de *Ḥayy b. Yaqzān* y de *al-Ṭayr* están escritas con cierto énfasis retórico y con giros muy literarios; el *Poema del alma* por definición pertenece al lenguaje

6. Inicio y final de la *Risāla Ḥayy* v. *Yaqzān*

«Vuestra insistencia, hermanos míos, exigiéndome un comentario de la *Historia de Ḥayy b. Yaqzān* borra mi tozudez de negarme a tal cosa, desatando el nudó de mi propósito de demorarla y de guardarme en ello. Déjome llevar a serviros. Que Dios me ayude en el acierto.

Quando ya estaba instalado por entero en mí país, se organizó en mi honor una gira con mis compañeros a uno de los parajes de asueto que rodean aquel lugar. Mientras dábamos vueltas, unos tras otros, ha aquí que se nos apareció un gran sabio, cargado de años, curtido por la edad; su alta talla se mantenía enhiesta, nada suyo parecía decrepito; sus cabellos canos, sólo servían para prestarle la hermosa estampa de la ancianidad. [...]. Apenas nos acercamos a él, fue el primero en saludarnos, dándonos la paz y deseándonos larga vida; después sonrió. [...] Yo le interrogué sobre su persona, preguntándole acerca de su modo de vida, profesión, nombre, linaje y patria. Respondió: mi nombre es *Viviente*; mi linaje, *Atalaya*¹³; mi tierra, la *Jerusalem [celeste]*¹⁴; mi oficio, viajero por todos los rincones del mundo hasta que pueda abrazarlos a todos por entero en una sabiduría total. Mi rostro, vuelto hacia mi Padre, el Atalaya, de quién recibí las llaves de todas las ciencias; El me hizo recorrer los caminos que conducen a los confines del mundo, y así en mi viaje he abrazado los horizontes de todas las regiones [...].

* * *

[Allá] todos están en el desierto sin que necesiten un cobijo. El Rey, por su modo de ser, está allende todos ellos. Quien busca raíces a su ori-

poético. Una traducción supuestamente literal sería una traición, como afirma el dicho italiano; y a mí no me gustaría leer así en alemán, árabe, francés o inglés los escritos de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Por tanto, he hecho un esfuerzo para verter en español, sin traicionar el texto árabe, las expresiones de Avicena ayudándome de la rica sinonimia y de la abundancia de dichos y giros de la lengua española. Pienso que los nombres o piropos con que adorna Avicena al Rey podían escribirse con mayúscula; los dejo en minúscula, que hacen mejor tipografía. Si alguno de mis nombres parece en exceso popular, recuérdese que el maestro Fray Luis de León emplea en *Los Nombres de Cristo* el término *pimpollo*, que en mis años mozos aún se usaba para ponderar a una joven y hermosa moza.

13. Desde Pococke se ha traducido *yaqzān* por *vigilante*. Pero el español tiene un sinónimo derivado del árabe, *atalaya* (at-ṭalāʿi: los centinelas) que en su acepción primera significa la torre vigía y en la cuarta «el hombre destinado a registrar desde la atalaya y avisar de lo que descubre».

14. Con Corbin pienso que es una referencia a la Jerusalem Celeste, como sabe cualquiera que conozca las expresiones *bayt al-muqaddas* (Jerusalem), que no hay que buscar en Dozy, Freitag y Lane, porque viene hasta en el viejo y escolar Belot.

gen, divaga; quienes alquitaran¹⁵ atributos, ineptos son para descubrirlos, y las comparaciones son odiosas¹⁶; quien se huelga por [nombrar]lo, poco es lo que desea. No está dividido en miembros, pues es todo rostro su hermosura, todo mano su generosidad. Su belleza borra los rastros de cualquier otra; su esplendidez deja inválida toda otra generosidad. Cuando alguno de los que rodean su inmensidad se llena del cuidado de meditarlo, el estremecimiento entorna los ojos, y despierta enajenado: apenas si le queda vista antes de que mirarle alcance. Como si su hermosura fuera el velo de su belleza, como si su aparición engendrara su misterio, como si estuviera velado por su brillo. Cual el sol, se muestra mucho más cuando se oculta un poco; más al lanzar una chispa fulgurante, se desvanece para las miradas, que su luz es el cendal de su lumbre.

En verdad este Rey amanece con su esplendor como un sol sobre los suyos; no escatima la cita con ellos, pero éstos no alcanzan a mirarlo con aviso, pues miserables son sus potencias. Ciertamente está lleno de Bondad, rezumante de Dones; abraza la tierra entera, llena de gracias, abre su atrio con largueza, a todos cubre de mercedes. Quienquiera que atisba con sus ojos una pizca de su Hermosura, en ella reposará su mirada sin retorno, ni siquiera el tiempo de un pestañeo. De entre los hombres, a veces emigran hacia El algunos solitarios; tantas gracias les reciben que les hacen llorar; les vuelve conscientes de la mezquindad de las sinecuras de esta región nuestra. Al regresar de El vuelven colmados.

El sabio Hayy b. Yaqzān dijo: si no fuera porque me acerco a El al charlar contigo, despertándolo, mi cuidado de El me alejaría de ti. Mas, si quieres, sígueme hasta El. Paz».

7. Principio y final de la Risālat al-Tayr

«¿No habrá nadie de entre mis hermanos que quiera escucharme para que pueda confiarle algunas de mis tristezas? Acaso así podría compartir fraternalmente mi pesada carga [...]. Es cierto que hay hermanos unidos por un común parentesco divino, amigos que se asemejan a la hermandad celestial, que contemplan las Esencias Verdaderas con la mirada de la visión interior, que han purificado las entretelas de sus almas de toda sombra de duda; tal sociedad de hermanos sólo puede convocarla el heraldo de la vocación divina. Doquiera que estén, acojan el presente testamento [...] Mientras tanto, lleguemos a nuestro relato y expliquemos nuestras tristezas.

15. «Alquitarar: destilar por alquitara». Alquitara, «del arabe *al-qattara*, la que destila, el alambique».

16. Literalmente «se separan del camino» o sea: no alcanzan lo que se proponen; con tal significado el español tiene el dicho que aquí empleo.

Sabed, Hermanos de la Verdad, que un grupo de cazadores salieron en partida al desierto; tendieron sus redes, colocaron los cebos y se ocultaron entre la maleza; en cuanto a mí, estaba en la bandada de pájaros. Cuando los cazadores nos avistaron, para atraernos hicieron sonar un reclamo tan agradable que nos sumió en la duda. Nos mirábamos entre sí, veíamos un lugar tan apacible y placentero, nos sentíamos tan bien acompañados que no experimentábamos inquietud alguna, ni ninguna sospecha nos impidió encaminarnos hacia aquel lugar, volando hacia allá. Al momento caímos en las redes, las anillas ciñeron nuestros cuellos, las mallas aprisionaron nuestras alas, los cordeles anudaron nuestros pies; cualquier movimiento que intentábamos sólo servía para amarrar más fuertemente nuestros lazos y agravar nuestra situación.

Acabamos por resignarnos a nuestra suerte; cada cual sólo hacía cuenta de su propio daño, olvidando el de su hermano [...] Pero, he aquí que un día, mientras miraba entre las mallas de las redes, vi una bandada de pájaros que habían sacado las cabezas y alas de la jaula y se preparaban para el vuelo [Tras escapar...] mucho hubimos de sufrir para atravesar, una tras otra, seis montañas y llegar a la séptima [...].

* * *

Por fin, he aquí que estamos en camino marchando en compañía del Mensajero del Rey.

Pero mis hermanos me insistían pidiéndome que les descubriese la hermosura del Rey. La expondré en pocas palabras que concretan y bastan, a saber: cualquiera que fuera la belleza sin brizna de fealdad que tu corazón pudiese imaginar, sea cual fuese la perfección sin pizca de deficiencia que pudieses soñar, el Rey es el único en que he encontrado su posesión plena, pues en él se ha realizado de un modo absoluto toda la hermosura, sin nada de imperfección, ni siquiera en sentido metafórico. Es todo Rostro por su belleza, para que lo contemples; todo Mano abierta, por su generosidad. Quien a El se acerca, alcanza la felicidad suprema; quien de El se aparta, pierde este mundo y el futuro.

Pero, ¿cuántos de mis hermanos, soliviantados por mi relato, no van a decirme: <advierto que tu mente anda un tanto descarriada, si no es que andas enajenado? ¡Vamos!, jamás has levantado el vuelo, lo que ha volado es tu razón; ningún cazador te ha tomado por blanco, lo que te ha sido cazado y requetebién es tu caletre. Mas ¿cómo podría volar un hombre? Se diría que la bilis ha inundado tu temperamento y se te ha secado la mollera. Convendría que te pusiéses a régimen; bébete una infusión de tomillo, toma con frecuencia baños calientes, mójate la cabeza con agua templada, inhala vapores de aceite de nenúfar; después, sigue un régimen alimenticio ligero; prescinde del trasnochar excesivo; en fin, evita que se te recaliente la sesera. Pues antes siempre te habíamos tenido por hombre razonable, de sano juicio y agudo; sepa Dios qué preocupación nos va a

caer encima por culpa de tu estado; al verte tan desquiciado hasta nosotros nos sentimos enfermos».

¿Qué les iba a decir y para qué triste resultado? No hay peor discurso que esos sermones que la gente te endilga por nada. Pero mi auxilio está en Dios; frente a los hombres, mi libertad. Aquel que profesase otra creencia perderá su vida así en este mundo como en el futuro; pues los que se esfuerzan por ser los primeros, un día sabrán del terremoto que los derribará».

8. Resumen de la Qissa Salāmān wa-Absāl Según el texto resumido del Tūsi

Salāmān y Absāl eran hermanos de madre. Salāmān se casó, pero Absāl permaneció soltero y casto, pese a ser tan bello como José. La esposa de Salāmān se enamoró de Absāl, pidiendo a su marido que invitase al bello hermano a casa para que su virtud sirviera de modelo a sus hijos. Ya en el hogar, la mujer de Salāmān declaró su amor a Absāl que la rechazó, por lo cual ella convenció a Salāmān para que casara a Absāl con una hermana que ella tenía, hasta entonces virgen. Conseguido el enlace, la esposa de Salāmān convenció a la hermana recién desposada de que una y otra debían compartir el lecho de Absāl; y habida cuenta de la castidad de éste determinaron que la consumación del matrimonio tuviese lugar ya anochecido.

Entróse la mujer de Salāmān en el lecho de Absāl y como éste no pareciese decidido a poseerla, apretó fuertemente su pecho contra el de Absāl con tal pasión que éste sospechó que su compañera era ducha en amores, pues las vírgenes amantes no debían saber abrazar de aquel modo. Como el cielo estaba nublado, he aquí que brotó un relámpago iluminando el rostro de la dama y confirmando las sospechas del casto Absāl.

Marchó Absāl a la guerra y conquistó el mundo mucho antes que lo hiciera Alejandro. A su regreso volvió a rechazar los avances de su cuñada. Esta, despechada por el desprecio, sobornó a los soldados de Absāl que le abandonaron herido en el campo de batalla, pero una hembra recién parida le alimentó a sus ubres hasta que curó. Cuando Absāl regresó a casa de su hermano, su cuñada sobornó al cocinero y al mayordomo, envenenando su comida, haciéndole morir. Salāmān, desolado por la muerte de su hermano, se entregó a la vida contemplativa, revelándole Dios la identidad de los asesinos, a los que hizo beber el mismo veneno que habían dado a Absāl¹⁷.

17. Como el texto del Tūsi es un resumen y su lenguaje bastante ramplón, y no puede cargarse en la cuenta de Avicena, me he permitido sintetizarlo, en lugar de traducirlo. Corbin (op. cit. I. pp. 260-262) da la traducción completa. La hermosa versión

9. **Qasida del alma**¹⁸

Plateada paloma del cielo desprendida,
 casta y pura, velada para toda mirada,
 mas en sí transparente y liberada de velo;
 a su pesar unida a tu vida. La partida
 acaso malqueriendo, desgraciada se siente
 Vivía recatada, de nadie compañera;
 mora en tu compañía las ruinas y el desierto
 olvidada parece del calor del hogar,
 de la casa dejada por la fuerza. Sujeta
 con la *de* del despeño sobre la infernal tierra
 desde la *te* del trono, y amarrada a la *pe*
 del pesado destino¹⁹, en miserable escombros
 y confusas roderas amanecida al día.
 Entre llantos recuerda las salas de tu casa
 con lágrimas sin cuento que fluyen y no cesan;
 su tiempo entre gemidos sobre las negras huellas
 que deshace el tenaz vaivén de los cuatro vientos.
 Por la pesada trampa sujeta, la argolla
 la aleja de los pastos de la cumbre del cielo
 primavera. Si llega el tiempo de la partida
 a la vasta pradera celeste y el viaje al hogar,
 parece adormecida. Desprendido el cendal,
 contempla reluciente lo que no comprendían
 sus ojos somnolientos. Separada de todo,
 dejada como nada, cual polvo miserable
 que no puede seguirla, comienza la escalada

de Yāmīr en su conocido poema en persa, sigue el argumento conservado por Tūsī, pero su bello desarrollo tampoco puede informarnos del texto original de Avicena. El origen de esta narración, como la casta actitud del José bíblico ante los avances de la mujer de Putifar, procede de una vieja historia egipcia: el *Cuento de los dos hermanos* conservado en un papiro de finales del siglo XIII a. J.C. cuya traducción y análisis incluyo en mi trabajo *Las «novelas» egipcias de José y del joven Moisés*, en publicación en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* de la Universidad de Granada.

18. Entre los muchos materiales que tuve que utilizar para mi tesis doctoral se encontraba la *Qasida fi-l-nafs*; su texto árabe y su traducción los publiqué en la revista poética *Al-Motamid* (n.º 18, julio 1949, pp. 6-8), desprovistos de todo aparato crítico y de comentario. En 1952, apareció comentada y con las consiguientes notas en el *Boletín de la Universidad de Granada* n.º 91, (tirada aparte de 18 pp.). Ahora la reproduzco, pero traducida en verso castellano; el metro *kāmil* lo he pasado al alejandrino español que por su tono pausado me ha parecido un tanto semejante; y he procurado no tomarme demasiadas licencias poéticas.

19. En árabe dice del *hā'*, *mīn* y *tā'*; iniciales de *hubūt* (caída), *markaz* (centro; con licencia, trono) y *taqīl* (pesadez).

del monte más alzado: pues la sabiduría
al humillado ensalza. Pero, ¿por qué cayó
de la sublime cumbre hasta el tártaro del páramo?
Si la ciencia divina procuró su descenso,
oculta en su razón al sabio, sagaz y agudo.
Si necesaria fue su caída para luz
de lo que no sabía y lo oculto de ambos mundos
ir sabiendo, su vaso permanece vacío.
El tiempo le ha cortado su camino. Dormida
por vez postrera, nunca jamás despertará.
Como la luz que brilla en la morada, se apaga
como si sus destellos nunca hubieran lucido.

10. Interpretación del modo y lugar de dichos escritos

La existencia y contenido de los escritos antes reproducidos parcial o totalmente y de otros semejantes ha conducido a dos interpretaciones opuestas y parciales del pensamiento de Avicena. La primera se apoya en la existencia bien documentada de una tradición peripatética islámica y en el profundo conocimiento que Ibn Sinā tuvo de ella, como aparece desde su autobiografía hasta los más importantes de sus escritos. Por tanto, *todo* el pensamiento aviceniano *debería* ser visto desde dicha tradición²⁰. La segunda postura parte de la también aprobada tradición esotérica irano-islámica y de su conocimiento por Avicena, tanto como miembro de una familia *ismāʿilī* y con conocidos y discípulos más o menos esotéricos, como por ciertos silencios autobiográficos y sus *hūdās* de los *gāznawīs*. Entre los escritos de Ibn Sinā se encuentran obras que, se denominen del modo que sea, son muy diferentes de las exposiciones de la sabiduría peripatética contenidas en el *Šifāʾ*, *Naʾyāt*, *Īsārāt*, *Dānīs*, etc. El estilo narrativo y visionario de aquellos otros escritos necesitan una cierta hermenéutica. Por tanto, la interpretación resultante constituiría el pensamiento íntimo, más peculiar de Avicena, más arraigado en la tradición irano-islámica que el mostrado en las obras continuadoras de la tradición helénica²¹.

20. Esta postura aparece perfectamente desarrollada por A. M. GOICHON, *Le récit de Hayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, 1959. Recientemente D. GUTAS, *Avicenna and the aristotelian tradition*, Leiden, 1988, sostiene también dicha posición, bien que de un modo rigurosamente crítico, sin prescindir de lo que él llama «the major points of conflict with the aristotelian tradition» (pp. 237-285); pero sus «soluciones» se inclinan siempre por la interpretación aristotélica contenida en los escritos de Avicena que designa con la expresión «Avicenna's major philosophical works» (pp. 79-114).

21. Esta posición aparece desarrollada por H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 vols. Paris-Teheran, 1954.

Ambas conclusiones, y dicho sea con todo respeto, son sofisticas y hubieran escandalizado a Aristóteles; una y otra incurren en el recurso a la *non causa* («después de esto, luego por esto») y faltan al viejo principio silogístico *peiores sequitur semper conclusio partem*. En la primera argumentación la conclusión legítima no es universal (*todas*), sino particular (*varias o muchas* obras); en la segunda, la conclusión es meramente posible (*puede hacerse una interpretación esotérica*) y particular (*de algunas* obras).

El recurso a la historia del pensamiento *a parte ante* y *a parte post* no resuelve de modo unívoco y universal el problema. Tanto la tradición peripatética arabo-islámica, como la irano-islámica tienen elementos comunes de raíz helénica, pues tampoco el pensamiento griego fue un bloque cerrado y homogéneo. Al Gazzālī tanto en los *Maqāsid* como en el *Tahāfut* interpretó a Avicena como un estricto filósofo aristotélico y como tal incapaz de alcanzar los principios fundamentales de la sabiduría alcoránica; pero ello porque toma uno solo de los escritos de Avicena (posiblemente la versión árabe del *Dāniš*) y lo copia descaradamente en los *Maqāsid*, y sobre tal texto descarga la crítica del *Tahāfut*. Pero Averroes, que conoce mucho más y mejor a Avicena, le acusará de todo lo contrario: no siempre concluye de un modo filosófico correcto, pues mezcla el pensamiento rigurosamente aristotélico con el religioso de los teólogos islámicos. Ibn Ṭufayl le cree un fiel aristotélico en el *Šifā*², pero pensador más original en otras obras, apoyándose en los prólogos antes citados y traducidos del *Šifā* y del *Mantiq al-Masriqiyīn*; de acuerdo con esta opinión interpreta de muy personal modo la doctrina aviceniana de la intuición intelectual. Sohrawardī considera que Avicena había encontrado el camino que conducía a la auténtica sabiduría, que no es otra que el *Isrāq*, mas quedóse en la puerta sin iniciar el recorrido de dicha vía y sin alcanzar la meta, siendo él el encargado de llegar hasta ella. En fin, Molla Šadra (siglo XVII) sigue a Sohrawardī en dicha postura, desarrollando la filosofía iluminativa de modo absoluto con un sentido consciente, explícita y literalmente *šī'i*.

11. Lo que los textos dicen expresa y literalmente

La lectura de los textos antes reproducidos, como de otros semejantes que hubieran podido agregarse, proporcionan algunos datos que deben ser examinados.

a) Terminología

Los nombres y calificativos utilizados por Avicena tienen tradición en el tema del destino del hombre y en las concepciones religioso-teológicas; como esta vinculación es suficientemente conocida, baste con señalarla.

El pájaro (*ṭayr*), y las aves en general, son viejos símbolos de la vida, la fecundidad y el origen de una y otra. En numerosas mitologías aparecen aves; baste con recordar al *pavo real* como símbolo de la vida y la fecundación en las viejas ideografías china e india, con frecuencia acompañado de la *piña* que representa el huevo primigenio; hasta Zeus se presenta como cisne en la seducción de Leda. En el cristianismo, el pneuma Divino o Espíritu Santo fue representado originariamente en forma de paloma, símbolo apoyado en el testimonio unánime de los cuatro evangelistas sobre la teofanía del Padre tras el bautismo de Jesús de Nazaret en el Jordán²². Igualmente, la alegoría de Dios como *rey* es vieja. Dios-Luz y Dios-Sol son tan antiguos como las primeras cosmogonías. No sólo en los textos avésticos, también las tradiciones pre-brahmanicas proporcionan datos muy expresivos; la misma situación de Benares en la curva del Ganges y en lugar donde los primeros rayos del sol naciente caen sobre los *gats*, es señal inequívoca de un viejo culto solar y lumínico.

A los nombres de *Salāmān* y *Absāl* se les ha querido buscar antecedentes iraníes, y no hay duda de que son ante-islámicos. La existencia de dos versiones: la considerada como aviceniana y la presuntamente herméutica cuya traducción del griego se atribuye a Hunayn b. Ishāq, testifican sus viejas raíces que se remontan, en el caso del cuento egipcio, al siglo XIII a.J. C.²³. También el nombre *Hayy b. Yaqzān* debía poseer algún tipo de tradición, pues el texto de Avicena dice que los *hermanos* le habían pedido reiteradamente que comentase dicho relato. No sabemos, al no tener el texto aviceniano de la *Quiṣṣa Salāmān wa-Absāl*, si en ella se explicaba el sentido de referidos nombres; pero la explicación que da de *Hayy b. Yaqzān*: *Viviente hijo del Vigía* o *Atalaya* significa un esfuerzo de racionalización nominal²⁴. Esta especificación es mucho más valiosa si

22. S. Mateo, 3,16; S. Marcos, 1,10; S. Lucas, 3,22; y S. Juan, 1,32.

23. Es sabido que los términos onomásticos tienen un significado próximo o remoto, pero sólo se explican cuando conviene señalar su significación. Para no salirnos de ámbitos conocidos por la cultura occidental, S. Mateo dice (1,22-23) que el hijo de María recibirá el nombre de Jesús, «pues él salvará a su pueblo de sus pecados», y recurre a *Isaías* (7,14) para darle el nombre de *Emmanuel*, que explica, según el citado libro (8,8-10): «que quiere decir *Dios con nosotros*». Este tipo de uso de presuntas etimologías es tan viejo como poco científico. Por no salirnos del terreno bíblico, recuérdese que el hombre primigenio recibe el nombre de *'Adam* porque fue hecho de la tierra roja de la *'adamah*; en este caso no se fuerza demasiado a los principios filológicos; pero al derivar el nombre de Mošè (posiblemente derivado de una forma egipcia *mō-šis*) de «sacado de las aguas» riza el rizo. Dígase lo mismo de las etimologías peyorativas de Moab y de Ben Ammi, hijos del incesto de Lot con sus hijas, para desprestigiar a los moabitas y ammonitas. Si Avicena explica el significado de *Hayy b. Yaqzān* y no hace otro tanto con su propio nombre, pongamos por ejemplo, es porque desea subrayar la carga ideológica del supuesto personaje.

24. Cfr. J. B. PRITCHARD (ed.), *The Ancien Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3.ª ed. Princeton, pp. 23-25.

se tiene en cuenta la crítica de los nombres o atributos divinos que Avicena hace tanto en *Ḥayy b. Yaqzān* como en *al-Ṭayr*.

b) «Destino del hombre» y postura religiosa de Avicena

El ideal que exponen tanto el *sabio* Ḥayy b. Yaqzān como el *Ṭayr* es el perfeccionamiento del hombre para alcanzar su destino. Lo que hace humano al ser vivo hombre es el alma racional que en los textos citados se presenta como unida transitoriamente al cuerpo. La situación carnal del alma racional es condición necesaria para el compuesto hylemórfico hombre, pero presupone una caída y significa una prisión (en las redes de los cazadores); su liberación exige un largo y difícil recorrido (las siete montañas), que culmina con la llegada a la *Casa del Rey*, tan gratificadora que exhortará a todos los que deseen la perfección a emprender dicha ruta. Como los ejemplos se ponen y los consejos se dan para el hombre en su condición carnal, se trata de una exhortación (el *egkómion* socrático) a la vida de perfección que conduce a la unión con Dios; tal es la vida del sabio y el ideal aviceniano.

Ahora bien, Avicena es un creyente musulmán de buena fe, socialmente instalado en la religión de Dios (*Dīn Allāh*) que es el Islam; pero como hombre que vive en la reflexión, no puede verla como un ritualismo. Posiblemente éste es el sentido directo de la frase «quien se huelga por [nombrar a Dios], poco es lo que desea»; pero tampoco se resigna a la teoretización nominalista del *kalām*, con lo cual critica las teorías de los atributos o nombres divinos: si no existe univocidad entre el ser de Dios y las entidades de las criaturas, no tiene sentido escudriñar dichos nombres, porque «quienes alquitaran atributos, ineptos son para descubrirlos»; si se recurre a la analogía simple y directa «las comparaciones son odiosas», en tanto que entre el ser de Dios y la entidad de las criaturas hay un auténtico abismo. Por tanto, la postura religiosa de Avicena pertenece a lo que pudiera llamarse la religiosidad interior o meditación sapiente de la religiosidad. A mi entender tal es la significación de la expresión final de la *Risālat al-Ṭayr*: «mi auxilio está en Dios; frente a los hombres, mi libertad».

Esta concepción explica la actitud de Avicena ante la filiación *ismāʿīlī* de los Banū Sīnā; puede ser que hubiera otros motivos, pero lo importante es que cuando el *Ṣayj al-Raʿīs* cuenta su autobiografía, ya bien maduro, ve del modo como lo explica su no alineación con su padre y con su hermano: los comprendía perfectamente, pero su corazón (su íntima convicción mental) no daba su adhesión a tales ideas, porque tenía otras. Dios era su auxilio, como lo es para todo creyente; pero frente a las instalaciones sociales o personales de los hombres tenía plena libertad.

c) *El problema de los «hermanos»*

Tanto en la *Risāla Hayy b. Yaqzān* como en *al-Ṭayr*, Avicena hace referencia a unos *hermanos* que le incitan insistentemente a escribir la primera, y a los que en ella y en la otra se dirige intencionadamente. Como las expresiones *ajī* (hermano mío), *ijwānī* (hermanos míos) son tan usuales y coloquiales en árabe su empleo no tendría un significado especial, si no fuera porque en la *Risālat al-Ṭayr* aparecen especificados como *hermanos de la verdad*. Esta expresión se presta a fáciles aproximaciones; de un lado estaban los *Ijwān al-safā'* de los famosos *rasā'il* de tal nombre y que eran los predicadores de las comunidades ismā'īlīes fāṭimīes; de otro, el término *ḥaqīqa* de uso tan universal, pero que los pensadores *ṣī'īes* emplean con tanta generosidad como con peculiar sentido. Bayhaqī introdujo en su versión de la autobiografía de Avicena una variante, a mi parecer espúrea, que afirma que su padre y su hermano menor utilizaban los *Rasā'il Ijwān al-Safā'* para sus meditaciones y que también Avicena se sirvió de ellos; si hubiera sido así, no se nota mucho en sus obras, a Dios gracias; pero bien poco podían servirle dado su conocimiento de la filosofía helénica.

Si los *hermanos de la verdad* fuesen una comunidad *ṣī'ī* concreta quedaría sin sentido su no «alineación» ismā'īlī. Que tuvo amigos, conocidos, discípulos y familiares *'alawīes*, *daylimīes*, *fāṭimīes*, etc. es notorio, como también los tuvo cristianos y mazdeos; pero buscar una concreción me parece aventurado. Posiblemente la *Risālat al-Ṭayr* fue escrita en casa del *'Alawī*; pero si hubiese sido escrita para éste o para otro grupo aparecería en la biografía o en el catálogo de sus obras, ya que son muchas las que se dicen escritas o dedicadas para unos u otros. Por ello me he impuesto la más rigurosa suspensión de juicio, ya que por los otros caminos se acaba en la fantasía. Pondré un solo ejemplo: Avicena tenía conocidos *daylimīes*, en el territorio de éstos estaba emplazado el castillo de Alāmut, en el cual fue proclamada la «Gran Resurrección» y abolida la religión ritual y la formalidad del *fiqh*; luego su antecedente podría haber sido la religiosidad interior de Avicena, etc. etc. Por tanto, creo preferible no aventurar nada sobre los *hermanos de la verdad*.

d) *El sentido de los «relatos»*

No puede negarse que existe una clara relación entre los dos *risālas* de *Hayy b. Yaqzān* y del *Ṭayr*; también debía haberlo entre éstas y la *Qiṣṣa Salāmān wa-Absāl*, pero al no tener el texto aviceniano, y pese a que Sohrawardī e Ibn Tufayl aseguran tal relación, conviene excluirla del análisis. Corbin ha insistido más que suficientemente en el tema, y si no pueden aceptarse sus conclusiones, sí respeto la correlación. En la *Risālat al-Ṭayr* puede haber una referencia a la situación personal de su autor. La bio-

grafía da a entender que el visir Tāy al-Mulk, refugiado en la fortaleza de Fardaḡān, al evacuar 'Alā' al-Dawla la ciudad de Hamadān, llevose consigo a su prisionero; que no estaba en libertad plena lo demuestra su posterior huída de referida ciudad disfrazado de *sufi*; su alojamiento en casa del 'Alawī debe entenderse como una prisión atenuada. A ello puede referirse al hablar al comienzo del relato de la *tristeza*, y puede ser una explicación del humorístico final, en el que supone la reacción de los «hermanos» ante el relato. Estos, contertulios y discípulos, conocían a un Avicena «a quien habíamos tenido por hombre razonable, de sano juicio y agudo», como el del *Šifā'* ya comenzado, del *Qānūn* acaso ya concluido y de sus otros libros; ahora tienen ante sí a un enajenado, embriagado de fantasías. Se trata, claro esta, de quienes hicieran una lectura literal de su *relato*; sólo un loco podía relatar que había volado como un pájaro, etc. Más aún: utilizando sus conocimientos médicos traza un cuadro divertido de la etiología de la dolencia (enajenación hipocóndrica por efecto del desequilibrio de la bilis, de acuerdo con la teoría galénica de la constitución y el temperamento) y del correspondiente régimen dietético curativo. Los *hermanos de la verdad*, si eran tales literalistas, no podían ser fieles comprometidos esotéricos ni ciegos seguidores del *Sayj al-Ra'is*.

A todo lo anterior deben agregarse dos precisiones: la primera, que las teorías implícitas en el *relato* contenían una preocupación más para los discípulos, que se sentían «enfermos», o sea: inseguros. La segunda, la posición retórica de Avicena: no explicarles nada, porque de nada iba a servirles, señal cierta de que no eran *iniciados*; y porque los sermones, que cualquiera se siente en el derecho de soltar, no sirven para nada. Los *hermanos*, pues, lo eran intencionalmente, como luego los *solitarios* a los que se referirá Avempace. Por el contrario, sí hay una clara repulsa de la «alienación» de la religiosidad formalista y enajenadora, que hace perder este mundo y que no conduce a ganar el futuro, pues les aguarda un *terremoto* que echará por tierra sus concreciones socio-religiosas formales.

e) *Dos tipos de escritos*

El reduccionismo racionalista considera que los pensadores deben ser total y permanentemente congruentes con su pensamiento, que no puede haber *dos* en un sólo hombre, salvo que se evolucionase de uno a otro, o alguno pueda ser subsumido en el más auténtico, completo y personal. Pero las cosas no siempre son así. En este caso tenemos unos escritos donde el tema del «destino del hombre» es el dominante, casi exclusivo y principal, y otros más generales y universales. Por tanto, tales escritos y *relatos* son diferentes de los *principales* (el calificativo es de D. Gutas); por ello me limito a reiterar el caso antes citado de Averroes, tan autor de los *yāwāmi'*, *taljīsāt* y *tafsīrāt* aristotélicos y del *Tahāfut* polémico contra al-Gazzālī, como del *Faṣl al-Maqal* y del *Kaṣf an Manāhiy*. Los escri-

tos avicenianos sobre «el destino del hombre», simbólicos o visionarios, deben verse desde ellos mismos; legítimos como las demás obras de su autor y tan dignos de éste como diferentes del *Šifā*³, *Naṣāṭ*, *Išārāt*, *Dānīs* y demás escritos «mayores», si así se les quiere llamar.

12. El destino del hombre

Para comprender el lugar de los escritos «visionarios» de Avicena hay que partir de lo que el Prof. J. R. Michot ha llamado «el destino del hombre». Avicena es un creyente musulmán, pero no al modo de la gente no formada y casi impersonal (*amma*: masa), ni con la inteligencia débil, ni con la supuesta fe del carbonero que tanto parecía envidiar Unamuno. Cree en el Dios uno, en la necesidad de un camino de perfección personal exigido por dicha creencia y en una cierta pervivencia del espíritu tras de la muerte corporal y, sobre todo, en el maravilloso orden universal necesario que es la gran manifestación de la suprema grandeza y sabiduría de Dios. No debe extrañar, por tanto, la sobriedad de sus expresiones acerca de la resurrección de la carne y de las modalidades del Paraíso y del Infierno. Pero lo que para el común de los hombres sólo puede expresarse mediante la ficción imaginativa, en el sabio puede comprenderse como una visión imaginal especular que puede ser explicada racionalmente.

Según la concepción aviceniana, la creación posee una esencia fundamental de índole epifánica; y habida cuenta de la subordinación del intelecto práctico al especulativo y la peculiar índole de éste, el orden moral también muestra el carácter epifánico del orden universal necesario. Esta concepción no debe sorprender, pero tampoco debe sumergirse en un concreto sistema epistemológico. Recuérdese que, nueve siglos antes que Avicena, San Pablo afirma desde una fe esplendorosa que «desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su poder eterno como su deidad, se hacen claramente visibles al ser entendidas desde sus obras» (*Romanos* 1,20); y «los que viven según la carne, anhelan las cosas carnales; los que viven según el espíritu, buscan las del espíritu» (*Idem*, 8,5). A finales del siglo XVIII, a pesar del criticismo racionalista de Kant, éste afirmará que el cielo estrellado sobre él y la ley moral dentro de él le permiten creer en la divinidad; lo que repetirá en nuestro tiempo Einstein al decir que la física y el violín de Jehudi Menuhim le hacían creer en Dios. Se trate del mundo sensible que tocamos mediante los sentidos, sea el mundo imaginal abstracto, para Avicena siempre se tratará del flujo de la epifanía divina.

Los hombres hemos de vivir la vida común de nuestra especie, pero nuestra mente posee la capacidad de elevarse a la contemplación intelectual de las formas y aún de vivir algunas realidades imaginales, como en el caso del sueño y de las visiones proféticas. Las potencias imaginativa y

estimativa nutren el sensorio común con las formas imaginales del mismo modo que por medio de los sentidos pueden extraerse las formas materiales; y aquellas materializan el flujo epifánico de un modo eficaz en cuanto están sometidas al intelecto práctico. Los mismos cuerpos celestes operan como espejos intelectivos.

Ahora bien, el carácter intelectual en su misma raíz de esta concepción ha conducido a Avicena a prescindir de una exposición escatológica completa y concreta. La lectura de los numerosos escritos avicenianos que tratan de este tema, en unos como intención primaria, en otros indirecta o circunstancialmente, permiten intuir las dificultades intelectuales con que se encontró. Avicena está seguro del destino del hombre, pero no lo ve ni fácil ni sencillo; y esto le lleva a dos hechos tan evidentes como preocupantes para cuantos han querido encasillarlo en uno de los modos posibles de la dialéctica filosófica: el primero es el recurso a los relatos «visionarios», el segundo el carácter «trágico» de su visión. Un sabio encerrado en su torre de marfil puede contentarse con la idea de una sociedad humana ideal, con un areópago de filósofos que pueden concebir que la revelación profética es una representación simbólica de la realidad para la masa, para quienes siempre son niños según el intelecto y a los que debiéramos no inquietar en su inocente ignorancia. Avicena no se acoge a este retirado refugio, acaso porque su propia experiencia vital no se lo permitía. Por tanto, hay dos destinos humanos: el de la contemplación intelectual de los sabios y el de los premios y castigos futuros de la masa.

La tragedia en sentido intelectual, no afectivo, surge porque Avicena no renuncia a su ideal de explicar la realidad esencial epifánica, pero tampoco a entender el destino corporal de la mayoría de los humanos, aunque reconozca que es inferior respecto al ideal. El mundo imaginal no es inalcanzable para los no sabios; la realización de las promesas proféticas conducen a un hombre perfeccionado y verdadero al paraíso imaginal. Para ello, Avicena se ha acercado más que otros pensadores a los fenómenos del inconsciente psíquico, a la religión popular y a las diferencias intelectivas entre un tipo y otro de hombres. Pero esta mayor proximidad es conflictiva en tanto que el saber crítico se impone sobre todo tipo de praxis y en cuanto su radical intelectualismo prima en su idea del doble misterio de la existencia concreta personal y de la vuelta a la Realidad primera y última. Si desde esta perspectiva leemos de un lado el *Sifāʾ*, *Nayāt*, *Dāniš*, etc., y de otra *Ḥayy b. Yaqzān*, *al-Ṭayr*, *ʿIšq*, *Aḥawīya*, *Maʿād* y la *Quaṣīda fī-l-nafs*, así como la obra aviceniana, pero no de su personal redacción la *R. al-Mabda wa-l-Maʿād*, la unidad del pensamiento aviceniano parecerá evidente, mas también el sentido trágico que siempre tiene que llevar una contradicción, pequeña o grande, a cuestras²⁵.

25. La exposición detallada de las ideas avicenianas sobre el destino del hombre puede verse en el excelente libro del prof. J. R. MICHOT, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Lovaina, 1986.