

Avicena en Oriente

Carlos A. SEGOVIA

La continuidad de la filosofía en el Oriente islámico

Pese a tratarse de su cuna y del lugar de su prosecución más constante y prolongada, el sentido y la continuidad del avicenismo en el Oriente islámico han sido, hasta fecha reciente, objeto de muy escasa atención por parte de filósofos e historiadores occidentales. Ni su compleja estructura ni su firme decurso han alcanzado a despertar, por diversos motivos que van desde la distancia geográfico-cultural a los problemas que la recepción del avicenismo ha suscitado siempre en Occidente —a lo que viene a sumarse la determinación progresivamente secular de éste y la contextualización, así, cada vez en mayor grado extraña de aquél—, el interés de los amigos de las ideas. Contadas, aunque alentadoras y en más de una ocasión sobresalientes, son las excepciones; pero es aún mucho el trabajo a realizar, tanto como generosamente amplias cabe adivinar sus perspectivas.

Preocupado por cuestiones que ni la «religión del hombre» ni su consumación moderna hacen en sentido fuerte suyas —si bien otras consienten la analogía y explican la perdurabilidad de una influencia profusa aunque muy desigualmente estratificada—; localizable, en fin, en el horizonte de una pertenencia asimétrica, a saber: el de una misma tradición, la abrahámica, variablemente declinada conforme a presupuestos no necesariamente coincidentes

y heteróclitamente entreverada con la herencia filosófica griega, el pensamiento de Avicena y su pervivencia en el Islam oriental son de algún modo todavía para nosotros, en aspectos por lo demás esenciales, desconocidos; revelan, no obstante el conjunto de sólidos datos y estudios disponibles sobre su filosofía «peripatética» (la del *Shifā'*, por ejemplo, parcialmente traducido al latín en torno a 1150), el perfil de una vaga incógnita.

Y es que Occidente se ha limitado a estudiar, con algún cuidado, aquella parte del *Corpus* filosófico islámico —hágase ello extensivo al *Corpus* aviceniano, una de sus gemas más indiscutibles y valoradas por los *hukamā'* orientales— que él mismo conoció y adaptó entre los siglos XI y XIV, contexto, éste, en el que el averroísmo gozó, en lo tocante a la incidencia política de las ideas, de una suerte a la larga más favorable. Lo que no puede querer ser suficiente, en ningún caso, para obtener una idea precisa, o veraz, de la filosofía islámica en su conjunto. El pensamiento filosófico del Islam y el sistema doctrinal del filósofo persa —cuyos escritos nunca han dejado de ser estudiados, debatidos y comentados en Irán, y continúan siéndolo en nuestros días— son más complejos en sus itinerarios, y más ricos cromáticamente, de lo que de ordinario Occidente ha supuesto gracias a restringir en su alcance aquél a la *falsafa*¹, y a confundir, sin más, «avicenismo» y «peripatetismo»².

Esta doble asimilación dificulta cuando no impide —aunque haya aquí y allí, a lo largo de la historia del pensamiento islámico-oriental de los últimos nueve siglos, casos de «avicenismo peripatético» que tan absurdo sería soslayar como querer exclusivos— una comprensión exacta de la posteridad alcanzada por el pensamiento de Avicena, y en general por la filosofía —¡júzuese entonces lo que está en juego!—, en el Oriente de la *dār al-islām*, inapreciable de proyectar sobre él las categorías de lo conocido. Tanto al menos como traba o complica el esclarecimiento de ciertos *lógoi* y problemas de la escritura «peripatética» del filósofo; y, sobre todo, el de una serie de textos suyos que cabe convenir «esotéricos» y que fueran alumbrados, transmitidos, glosados y discutidos —por personales que se quieran— en el interior de una

¹ Tomando así por teóricamente prescriptiva una transliteración más o menos afortunada que nombra, únicamente, el plano de sentido de una interpretación posible de la herencia filosófica griega.

² Diluyendo, en este caso, la pluralidad relativamente irreductible del primero (otra cosa es que dicha pluralidad se vea tendencialmente sobredeterminada por una de las instancias que la conforman, asunto de antemano no decidido) en una teoreticidad fundamentalmente lógico-conceptual y, en algún sentido, proto-escolástica: la misma que caracterizaría, con leves variaciones, a lo que ha dado en llamarse la «metafísica occidental».

cultura religiosa, filosófica y literaria bien determinada: la del shî'ismo duodecimano o imâmita, oficial en Irán desde el siglo XVI³.

En rigor, una definición menos estrecha que la deducible de la teoría peripatética de la abstracción de los universales, relativa a la acción en que el pensar consiste y a lo que en su puesta en obra *acontece* —parecida a las que por ejemplo demandan de nosotros la filosofía preplatónica y la mística especulativa del Islam—, a la vez que una hermenéutica radicalmente post-hegeliana de su plural y reversible desenvolvimiento histórico —sensible a la inestable orografía que caracteriza a lo temporal antes que proclive a atenuarla—, y finalmente una noción más rigurosa de las diferencias internas al Islam —a menudo equiparado al mundo árabe, mayoritariamente sunnita— deben conducirnos a examinar los límites transcendentales (esto es, possibilitantes) a que obedece la continuidad de la filosofía en buena parte del Oriente islámico. Así como a evaluar la posición compleja del avicenismo al respecto⁴.

El punto de partida es por sí mismo elocuente: la filosofía islámica no terminó con Averroes († 1098), cuya posteridad filosófica en el Islam resulta, con mucho, insignificante.

Muy distinto es el caso de Avicena, de otros *falâsifa* y *philôsophoi* heleenos, por lo que la tesis según la cual sería necesario buscar la continuidad de la *philo-sophia* griega e islámica, exclusivamente, entre los pensadores cristianos de finales del Medioevo y sus sucesores los filósofos modernos, no resiste un examen atento. Cabe en realidad hablar de una *segunda navegación* de la filosofía islámica inteligible sólo allende los límites de sentido trazados, respectivamente, por la *falsafa* y el *kalâm* sunní, disciplinas de las que puede decirse que han sido los únicos interlocutores «teoréticos» del Islam tradicionalmente reconocidos por Occidente, junto con cierto sufismo. Oriente preservó la tradición filosófica allí donde mantuvo también (1) la determinación espiritual e iniciática de la *nôesis*, matriz de la *prôte sophia*; (2) una matizada declinación *modal* de los contenidos de la Revelación, conforme a

³ Que el propio Avicena († 1037) fuera shî'ita imâmi es algo más que probable, pese a que lo único que sabemos con certeza es que —como él mismo narra en su autobiografía— no era fâtimí. Que la recepción más intensa, compleja y duradera de su pensamiento filosófico ha tenido lugar, al menos hasta el siglo XIX, entre los pensadores del Irán mogol, safaví y ghâjar, es, por el contrario, indudable.

⁴ Y a analizar, en otro orden de cosas, las condiciones de su virtual *recepción diferencial* según las coordenadas que distribuyen y regulan los ámbitos de la experiencia y del pensamiento en *cada* cultura.

un esquema gradativo de los conocimientos irreductibles a la positividad de la Ley (*sharī'a*); y (3), en correspondencia con lo primero y estrecho vínculo con lo segundo, el alcance noético de la espiritualidad, verdad o *haqīqa* de la Revelación. Tales son, precisamente, las premisas fundamentales de la «profetología» shī'íta, centrada en la idea de una «jerarquía noética» inherente a la adquisición de la *scientia divina*⁵.

Pretender, por tanto, que la morada islámica del pensamiento del que todavía hoy se reclama Occidente —¡cuán extrañamente a veces, eso sí!— equivaldría a un mero «paréntesis histórico» cuyos límites vendrían a disipar, de inmediato, el temor a una alteridad tan próxima como por ello enigmática, y, en consecuencia, la certeza de que a la mirada se ofrecen más dimensiones que las consabidas, resulta sencillamente falaz. Toda una vasta zona cultural del Islam, eminentemente shī'íta, permaneció ajena tanto al pensamiento averroísta como a los motivos de la durísima crítica que Ghazzâlî, y tras él otros teólogos y pensadores sunnitas, más contundentes pero no más incisivos, dirigieran a la filosofía peripatética islámica en nombre del *dîn* del Profeta Muhammad y del sagrado *Corán*. Lo que explica el hecho de que a comienzos de nuestro siglo muchos musulmanes sunnitas, queriendo reconstruir y actualizar los principios de una enseñanza a grandes rasgos interrumpida, tuvieran que acudir a los círculos universitarios y académicos de Occidente para reaprenderla de mano de los estudiosos occidentales del pensamiento árabe y medieval, mientras que los filósofos del Islam shī'íta se han beneficiado por lo general de un conocimiento más o menos directo de las fuentes, preservado a lo largo de los siglos en razón de una *paideia* recelosa de toda dogmática —salvedad hecha de las inevitables vicisitudes históricas por las que toda heredad doctrinal atraviesa—, a la par que obstinada en no disociar el pensamiento y la espiritualidad. Y que ha procedido, en suma, a una *superposición crítica de los órdenes del saber* antes que a su *confrontación* extrínseca⁶.

⁵ Véase para todo ello H. CORBIN: *En Islam iranien (Aspects spirituels et philosophiques)*, Paris, Gallimard, 1971-72 (reéd. 1991), t. I: *Le shi'isme duodécimain*, passim.; y, en castellano, su *Histoire de la philosophie islamique: Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 37-104.

⁶ A la labor desempeñada por los pensadores shī'ítas en la Eshfahân de los siglos XVI y XVII —centro intelectual del Irán safaví y de la codificación de la tradición imâmíta, al tiempo que fuente de la última síntesis filosófica del pensamiento irano-islámico— debemos algunas de las ediciones canónicas del *Corpus* aviceniano.

Los escritos esotéricos de Avicena

Imposible es alcanzar a comprender el estatuto de la filosofía islámica postaviceniana sin previamente estudiar, en sus pormenores, el sentido de la espiritualidad shî'ita tal y como ha sido interpretada y transmitida ella por la cultura persa, que representa su corazón, su centro⁷. Ahora bien, ¿qué lugar conceder que ocupa, en su seno, el avicenismo? He ahí lo que es preliminarmente necesario clarificar para vislumbrar con algún acierto el destino de Avicena en Oriente, tanto como el núcleo de un apasionante debate cuya incidencia rebasa, a decir verdad, lo puramente historiográfico.

Extensa, difícil a veces e internamente contrastable, la obra de Avicena reúne, amén de los escritos peripatéticos recibidos por el Occidente cristiano durante la Edad Media, un estimable conjunto de trabajos: relatos visionarios, tratados sobre la vía mística, opúsculos teológicos, poemas y comentarios coránicos, glosas marginales y prólogos a otros documentos filosóficos, estudios breves sobre la esencia del amor, el acontecer de lo real a partir de Dios y su retorno al Principio de los principios, la oración y la invocación o *anámnesis* de la Divinidad..., que exceden las directrices «peripatéticas» de los primeros. Tales textos fueron parcialmente editados en Occidente, por vez primera, entre 1889 y 1899. Entre ellos deben ubicarse los que D. Miguel Cruz Hernández presenta en versión castellana anotada, precedidos de un largo estudio preliminar (pp. IX-LXXXIII), en su reciente libro *Avicena: Tres escritos esotéricos*⁸.

Para nosotros se trata de materiales de algún modo muy «recientes», que sin duda cabe relacionar con documentos de la tradición bíblica y de la mística cristiana —como también con otros del pitagorismo, el neoplatonismo, la gnósis, el hermetismo y la espiritualidad islámica, cuyas sendas retoman, por otra parte, más directamente—, pero lo provechoso del empeño no debe hacernos olvidar que tales textos han visto la luz en la proximidad de, y lo que es esencial, *permanecen vivos para una tradición cuya sintaxis* (o sea, la articulación recíproca de cuyos lenguajes plurales) forzoso es no perder de vista a la hora de situarlos en y referirlos a su contexto *efectivo*; cualesquiera-

⁷ Egipto fue shî'ita fâtimî por espacio de un siglo; Irán ha sido mayoritariamente shî'ita desde fecha temprana, y es —como subrayábamos— oficialmente imâmî desde el siglo XVI.

⁸ Madrid, Tecnos, 1998, col. Clásicos del Pensamiento, núm. 129. En esta misma colección ha editado el profesor español la *Exposición de «La República» de Platón* de Averroes (núm. 14, 1996, 4ª ed.), y prologado, a lo largo de un amplio estudio, la trad. castellana de *La Ciudad Ideal* de Fârâbî, debida a M. Alonso Alonso (núm. 2, 1995, 2ª ed.).

ra que sean las conclusiones que *a fortiori* quepa colegir sobre ellos. No otro es —creemos— el mérito de la aportación teórica del filósofo, islamista e iranílogo francés Henry Corbin, quien nos brinda la visión más detallada, completa y sugerente, como señala Seyyed Hossein Nasr, de un continente teórico «olvidado» pero activo, y un apreciable número de ediciones críticas comentadas, de incuestionable y reputado valor, que nos revelan, entre otras cosas, la vertiente más «oriental» (menos peripatética) del avicenismo, sus caracteres perdurables, su transformación ulterior y su significado más profundo e intempestivo⁹.

Véase que tomando en consideración el lugar espiritual y noético en que dichos textos se inscriben, y, por lo mismo, a quienes aun rinden honor a la palabra por ellos enunciada y a lo que, presente en ella, *no yace en la escritura*, se esboza la necesidad —decisiva para advertir lo acontecido en y fuera Occidente, siquiera en sus prolegómenos— de anteponer a toda feliz historia del pensamiento interesada en los rostros a menudo inefables de lo individual —cuyo auxilio cabe eventualmente invocar, mas no pretender normativo— o, alternativamente, en el reconocimiento y apropiación de lo *otro* como lo *mismo*, una paciente hermenéutica de la *historia efectual* de las tradiciones. Sin que la creatividad personal se vea por ello, en ningún caso, comprometida. Que la hermenéutica sea el modelo de toda comunidad real se explica, por lo demás, en la medida en que el ser es en cuanto que es también —y quizá ante todo— envío, transmisión, destino: *Ueber-lieferung, Ge-Schick*.

⁹ Citemos aquí, a título únicamente ilustrativo: *En Islam iranién* (véase *supra*, n. 5); *Avicenne et le Récit visionnaire*, Tehrân-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954, 2 ts. (reed. en 1 t. Berg International, 1979); *Sohravardî: Opera metaphysica et mystica I*, Istanbul, Bibliotheca Islamica, 1945; *Œuvres philosophiques et mystiques I (= Opera metaphysica et mystica II) & II (= Opera metaphysica et mystica III)*, Tehrân-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952 y 1969, respectivamente; *Mollâ Sadrâ Shirâzi: Kitâb al-mashâ'ir / Livre des Pénétrations metaphysiques*, Tehrân-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964; *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/hastel, 1981; y *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985. En castellano a su vez se encontrará: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî* (Barcelona, Destino, 1983); *Historia de la filosofía islámica* (véase *supra*, n. 5); *Avicena y el relato visionario* (Barcelona, Paidós, 1995); *El hombre y su ángel* (Barcelona, Destino, 1995); *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* (Madrid, Siruela, 1995); y una presentación y traducción del *Relato del exilio occidental* de Sohravardî (en *Axis Mundi*, 2^a época, núm. 4, 1998, pp. 15-32). Las traducciones son siempre de A. López Tobajas y M. Tabuyo, salvo *Cuerpo espiritual y Tierra Celeste*, trasladado a nuestra lengua, más desigualmente, por A.C. Crespo. Al parecer, la editorial Trotta tiene asimismo en proyecto la traducción de *Temple et Contemplation* (Paris, Flammarion, 1980), obra de extraordinario interés que recoge cinco conferencias pronunciadas por Corbin en el círculo *Eranos* de Ascona, entre 1950 y 1974.

Por lo que se refiere a la discusión acerca de qué contexto puede convenir a los escritos esotéricos de Avicena, parece evidente que uno de los pasos fundamentales que su clarificación reclama es estudiar, antes que nada, (1) aquél en el que aun gozan de actualidad —o lo que es lo mismo, aquél en el que han sido y son objeto de transmisión visible y candente—, y (2) aquél más próximo, en lo cultural y geográfico, al propio Avicena. Si ambos como sucede coinciden, ¿qué puede justificar las reticencias de quienes han recibido tales textos, a fin de cuentas, varios siglos después de ser escritos, ante la irremplazable necesidad de interpretarlos sólo después de localizarlos atendiendo a lo que más arriba designábamos como su contexto efectivo, o, si se prefiere, al escenario en que cobran ellos plena significación? Análogamente, ¿qué razones pueden asistir al intento de probar que tales escritos únicamente traducirían en términos «alegóricos» lo que en otra parte habría sido expuesto lógico-conceptualmente¹⁰? ¿Puede custodiar Occidente la verdad de lo que desconoce?

Con Henry Corbin, cuyos escritos han comenzado a editarse en nuestro país hace escasos años, han colaborado en la difusión del pensamiento islámico oriental en Occidente destacados filósofos iraníes contemporáneos —residentes en y fuera de Irán— como Seyyed Jaláloddín Âshteyâni, profesor en la Universidad de Mashhad y coautor con él de una antología de la filosofía islámica iraní entre los siglos XVII y XX, malogradamente inconclusa, y el ya citado Seyyed Hossein Nasr, que ha publicado recientemente en inglés un interesante libro en el que aborda, entre otras, la cuestión de la filosofía «oriental» de Avicena¹¹, y de quien pueden leerse en castellano dos libros introductorios al pensamiento y la espiritualidad islámica, publicados por la editorial Herder¹². A estos nombres hay que sumar el de otros investigadores, tanto orientales como occidentales, versados en la materia y cuyos escritos pugnan por ocupar un lugar relevante entre los repertorios que contribuyen a acercárnosla arrojando alguna luz sobre una laguna historiográfica de proporciones sorprendentes. Entre los eruditos españoles, sólo el profesor Cruz Hernández —catedrático emérito de la Universidad Autónoma de Madrid y de quien este mismo año ha aparecido la segunda edición de su magistral

¹⁰ Sobre el carácter «tautegórico» antes que alegórico del símbolo y su funcionalidad en la trama de toda *hikâyat* o *recitatum* iniciático, véanse la presentación y las notas de H. CORBIN al *Relato del exilio occidental* de Sohrevardí, cit. *supra*, n. 9.

¹¹ *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Richmond, Curzon Press, 1996.

¹² *Sufismo vivo (Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam)*, y *Vida y pensamiento en el Islam*, ambos en 1985.

*Abû-l-Walîd Muhammad ibn Rushd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*¹³— viene dedicándose, regularmente desde 1975 y a la par que desarrolla su labor investigadora en otras áreas del pensamiento islámico, árabe y andalusí, a profundizar en el estudio de la filosofía oriental del Islam shî'íta.

En consonancia con ello, *Avicena: Tres escritos esotéricos*, constituye la obra que en nuestro idioma mayor número de escritos avicenianos de tal índole compila, habiendo sido algunos previamente vertidos al castellano por el propio Cruz Hernández, como la *Qasîdat al-'aniya fi-l-nafs*; otros bien por él parcialmente, bien por A. López y M. Tabuyo a partir de la versión francesa íntegra de Corbin, como es el caso de la *Risâlat Hayy ibn Yaqzân*, la *Risâlat al-tayr* y la *Qissa Salâmân wa Absâl*, que conocemos en su versión aviceniana a partir de un resumen debido a Nasîroddîn Tûsî, célebre pensador iraní del siglo XIII¹⁴.

¹³ Córdoba, Publicaciones de la Obra Social y Cultural CajaSur, 1997.

¹⁴ A este libro anteceden otros estudios que se cuentan también entre los excelentes frutos de tal dedicación. Nos referimos a las dos traducciones iniciales de D. Miguel Cruz de la *qasîda* de Avicena sobre el alma (de 1949 la primera y 1952 la segunda; la tercera, de 1992, es la que se reproduce aquí); a su *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (Madrid, Alianza, 3 vols., 1996, 2ª ed.); y a dos trabajos: «Simbolismo y esoterismo en la filosofía islámica: Ibn Sînâ y Sohravardî» (reunido en AA.VV.: *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1989, pp. 179-191), y «El problema de la "auténtica" filosofía de Avicena y su idea del "destino del hombre"» (*Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, 3ª época, vol. V (1992), núm. 8, pp. 235-256), que incorpora la traducción de ciertos textos. Habría que añadir, asimismo, un ensayo acerca de «La gnosis iluminativa de Ibn 'Arabî y su influencia en el esoterismo de la Shî'a», presentado al Primer Congreso Internacional sobre el *shaykh al-akbar* celebrado en Murcia en 1991. Dichos materiales están al parecer destinados, en su mayor parte, a servir de borrador para una reedición revisada, en la que D. Miguel trabaja desde 1989, de su Tesis Doctoral, consagrada precisamente a *La metafísica de Avicena* y defendida en 1946 en la entonces Universidad Central de Madrid. Su calidad es irreprochable, aun si algunos puntos de vista resultan a nuestro juicio, en virtud de lo dicho más arriba y de lo que en breve aduciremos, discutibles. Al *shaykh al-ra'îs* ha dedicado el profesor malagueño, además de su Tesis, publicada en Granada en 1949, y de los estudios y traducciones referidos, los siguientes libros y artículos: «Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena» (1947); *Avicena: Sobre Metafísica* (1950); «Sentido y naturaleza de la prueba aviceniana de la existencia de Dios» (1953); «La distinción aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental» (1954); «La significación del pensamiento de Avicena y su interpretación por la filosofía occidental» (1956); «La noción de ser en Avicena» (1959); «La teoría musical de Ibn Sînâ en el *Kitâb al-Shifâ*» (1981); «Posibles novedades en la lógica de Ibn Sînâ» (1982); y, más recientemente, *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento* (1997).

A la hora de definir los en más de un aspecto controvertidos textos avicenianos parcialmente editados en 1899 por Mehren, conocidos —alternativa o simultáneamente, según el criterio de sus comentaristas y traductores posteriores— como «místicos», «esotéricos», «visionarios», «proféticos», «orientales», «iluminativos» y/o concernidos por el problema del «destino del hombre», D. Miguel Cruz Hernández escoge la última como la más exacta y pertinente de las designaciones posibles, incorpora la segunda al título del libro y admite implícitamente la primera y la tercera al comparar la escritura aviceniana con la de la mística cristiana y adoptar una noción-clave de la terminología de Corbin que refuerza su carácter «visionario»¹⁵. A su inserción en el *Corpus* aviceniano y a su relación con los escritos peripatéticos del filósofo, dedica a su vez un epígrafe del estudio preliminar (pp. LXVII-LXXI), en el que argumenta en favor de una postura equidistante entre la de Corbin —tendente a ubicar la textualidad esotérica de Avicena en el marco de su recepción shí'íta ulterior y a ver en ella una alternativa, tan plausible como *ab initio* y sin embargo tentativa, lo que no siempre se ha comprendido, a su filosofía exotérica—, y la de A.M. Goichon, quien en *Le récit de Hayy ibn Yaqzân comenté par les textes d'Avicenne*¹⁶ reclama, por el contrario, su conexión peripatética y su talante puramente «metafórico» o «alegórico»¹⁷.

¹⁵ Véase el uso de la voz «imaginal» en que abundan las pp. XII-XV.

¹⁶ Editado en París en 1959.

¹⁷ La mayoría de las interpretaciones propuestas sobre la filosofía «oriental» de Avicena oscilan de hecho entre ambos enfoques. Lugar aparte merece el estudio de J. CHAIX-RUY: «La Sagesse orientale d'Avicenne et les mythes platoniciens», en *Revue de la Méditerranée*, núms. 85-86, 1958, pp. 261-308, denso en referencias pitagórico-platónicas que no contradicen, a nuestro juicio, la hipótesis sostenida por Corbin. He aquí una lista de los principales trabajos críticos dedicados en Occidente al pensamiento esotérico y la espiritualidad del filósofo persa, amén de los ya citados: A. MEHREN: *Traité mystiques d'Avicenne*, Leiden, J. Brill, 1889-1899, 4 vols. C.A. NALLINO: «Filosofía Oriental od illuminativa d'Avicenna», *R. de S.O.*, núm. 10, 1925, pp. 259-326. L. GARDET: *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, J. Vrin, 1951. G. VAJDA: «Les Notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"», en *Revue thomiste*, núm. 2, 1951. S. PINÉS: «La "philosophie orientale" d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, núm. 19, 1952. L. MASSIGNON: «La philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique», en AA.VV.: *Mémorial d'Avicenne*. Le Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1952, t. IV. H. CORBIN: «Le motif du voyage et du messenger» (1973), reunido en *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990, pp. 147-183. S. GÓMEZ NOGALES: «El misticismo persa de Avicena y su influencia en el misticismo español», *Milenario de Avicena*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980, pp. 65-88. R. RAMÓN GUERRERO: «Metafísica y Profecía

D. Miguel acepta, con tantos matices como reservas, la contextualización filo-shí'í de la escritura esotérica de Avicena —no así el carácter «cíclico» de algunos de sus relatos visionarios, defendido por Corbin—, pero trata de preservar, por encima de cualquier otra consideración y a partir de las declaraciones finales del propio Avicena en uno de los escritos, la independencia personal de su autor y la complejidad, e incluso la contradictoriedad de su pensamiento, buscando salvar con ello el sentido «trágico» —en su acepción unamuniana antes que clásica, desde luego— de una obra, aunque unitaria, dinámica y abierta. Admitiendo que toda unidad debe ser alcanzada antes que presupuesta, habría que preguntarse no obstante si tal apertura y dinamismo no quedan sin más cerrados, o elididos, de no verificar cuál sea el entrecruzamiento de las diferentes líneas problemáticas cuyo juego de determinaciones, desplazamientos y sobredeterminaciones cifran en su tensión dramática todo pensamiento e impelen a tomar en cuenta no ya la distribución de sus acentos, omisiones y ambivalencias extrínseco-subjetuales, sino ante todo la pluralidad estructural que lo caracteriza.

Siguiendo a Goichon, Cruz Hernández halla además, en los escritos esotéricos de Avicena, líneas propositivas que reenvían, en incontables ocasiones, a su escritura peripatética, relacionando v.g. los dos primeros relatos traducidos, el de *Hayy ibn Yaqzân* y el del Pájaro, con el *De anima* del *Shifâ'*, coetáneo de ambos en la producción literaria aviceniana. E insiste —si bien no tan drásticamente como en anteriores ocasiones y sin llegar nunca a una posición tan extrema como la sostenida por la autora francesa— en hacer de la filosofía peripatética de Avicena la principal fuente para el estudio de su pensamiento acabado y explícito.

El debate suscitado en Occidente por los escritos esotéricos de Avicena —el más sistemático de los cuales se perdió en el saqueo de Esfahân por los gaznavíes en 1030: presumiblemente, Avicena exponía en él las diferencias entre la «filosofía peripatética» y la «filosofía oriental» — ha derivado asimismo, resueltamente, hacia discusiones puntuales sobre los límites desea-

en Avicena», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (Universidad Complutense de Madrid)*, núm. 5, 1985, pp. 239-248. J. MICHOT: *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Lovanii, In Aedibus Peeters, 1986. P. HEATH: *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*, University of Pennsylvania Press, 1992. S.H. NASR: «Ibn Sînâ's Prophetic Philosophy», reunido en *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, cit., pp. 76-91; e «Ibn Sînâ's "Oriental philosophy"», reunido a su vez en S.H. NASR & O. LEAMAN (eds.): *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, 2 vols., vol. 1, pp. 247-251. *Avicena y el relato visionario* se publicó en Irán con ocasión del milenario del filósofo, y en su *post-scriptum* recoge y evalúa algunas de tales líneas polémicas.

bles de su traducción. El Dr. Cruz Hernández participa en él a lo largo de las ciento sesenta notas que amplifican su estudio preliminar y afianzan su trabajo crítico. Y prosigue, en fin, a Asín Palacios y a Cerulli en el estudio comparado de la mística cristiana occidental y de la espiritualidad islámica, a la vez que desarrolla una interesante exégesis bíblica —más que coránica, aunque abundan en este sentido las referencias diseminadas— que le permite situar a Avicena en el seno de una misma tradición religiosa común como sólo amparo confesional hipotético del filósofo, suficientemente amplio como para prevenir y abortar todo disenso. Una alusión más directa a otros '*urafā*' y gnósticos musulmanes —el profesor malagueño preferiría decir, muy probablemente, «gnósofos», aunando en un mismo calificativo las voces *gnósis* y *sophía*—, y recíprocamente un recurso más limitado a los clásicos de la mística cristiano-occidental como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila —pues hay también lo que, difiriendo en ambas tradiciones, permanece inasimilable—, enriquecerían, a buen seguro, el por lo demás extraordinario libro con que D. Miguel Cruz Hernández, incansable en su esfuerzo y brillante en su estilo, nos obsequia a todos.

La seriedad del estudio preliminar y el rigor en el tratamiento y la traducción de los textos —que se sirve con agilidad y acierto de un gran número de giros propios de la lengua castellana, optándose por una «transcreación» del árabe antes que por su abrupta y banal transliteración—, contribuyen a hacer doblemente atractiva esta colección de escritos esotéricos de Avicena. Cabe empero discutir la elección de cierta terminología, allí por ejemplo donde se asimilan lo «imaginal» y lo «abstracto» (p. XIII). En efecto, siendo en propiedad lo «imaginal» intermedio (*barzakh*) entre lo sensible y lo suprasensible —o sea, entre lo captable por la sensación y la imaginación pasiva, de una parte, y lo alcanzable de otra por la intuición intelectual, de lo que el concepto no constituye sino su representación lógica¹⁸— resulta equívoco equiparar ambas nociones. Lo «abstracto» es por definición lo «conceptual», mientras que lo «imaginal» se distingue a la vez de lo conceptual, de la intuición esencial o eidética y de la percepción empírica en cuanto a su naturaleza y captación. Si lo «imaginal» se denomina abstracto se corre, pues, el riesgo de perder la originalidad noética y ontológica de la filosofía islámica oriental, y de tornar asignificativa, o irrelevante, la diferencia que media, inicialmente, entre '*elm-e sûrî*' (= '*ilm sûrî*', conocimiento repre-

¹⁸ Y en dicho sentido su «cadáver», como nota Corbin en alguna ocasión.

sentativo o representacional) y *'elm-e hozûrî* (= *'ilm hudûrî*, conocimiento presencial): el primero limita al concepto, el segundo lo excede. En otras palabras, no todo lo no empírico es necesariamente abstracto: lo es únicamente para aquella tradición que declara, a lo individual y contingente, *ontológicamente anterior* a lo esencial y necesario.

Avicena y Oriente

Más allá de sus pasajes visionarios y simbólicos —lo que equivale a decir en ellos mismos: toda realidad es prolija en dimensiones coexistentes—, y aunque se trata en ellos, esencialmente, de la transformación de la doctrina teórica en acontecimiento real del alma¹⁹, frente a lo que toda alegoría deviene, por otra parte, tan artificial como superflua, los textos de Avicena traducidos por el profesor Cruz Hernández recogen una serie de reflexiones e ideas teológicas, cosmológicas, psicológicas, escatológicas y, por así decir, éticas, que alentaron sin no obstante formalizarla, entre otras fuentes, la radical y progresiva renovación de la ontología acometida, a partir del siglo XII, en diversas escuelas filosóficas iraníes, v.g. las de Shîrâz, Esfahân, Tehrân, Sabzevâr o Mashhad. Al tiempo que los pasajes mencionados hallaban su prosecución, asimismo, en la obra de místicos como 'Attâr de Neyshapur y Nûroddîn 'Abdorrahmân Jâmî.

En toda obra hay indicios que anticipan intuiciones por venir, tanto como huellas de universos de algún modo preteridos, dependiendo el alcance de su interpelación del cuidado puesto en recibir lo así legado en forma *problemática*. Reconducir el síntoma hacia lo propio implica, las más de las veces, silenciar lo que en él se expresa y al alcanzarnos vuelve, o retorna, actualizado. Apostar por la *individuación intensiva* del alma como medio por el que alcanzar el *exitus* del mundo sensible, y, así, el retorno (*ma'ad*) de lo real a su Principio y del alma, en un primer momento, a su Ángel o Señor, obliga a cuestionar el modo en que la individuación misma tiene lugar, y, en términos simbólicos, la correlación de cada Tierra con su Cielo, tornándose la investigación en *métodos* a un tiempo ontológico y *teofánico*.

El nombre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî —conocido en Irán como *sadr ol-motâ'lehîn* («el principal de los teósofos»)—, sobre quien prepara la Universidad de Tehrân un Congreso Mundial para el otoño de 1999, es en este

¹⁹ Véase H. CORBIN: «Le motif du voyage et du messenger», cit. *supra*, pp. 148-ss.

punto fundamental, si bien no el único. La historia del avicenismo y de la filosofía postaviceniana en Irán es, en efecto, sumamente rica y compleja. Para aperebirse de ello debe tenerse presente que los pensadores iraníes consideran a Avicena síntesis de muchas líneas que hasta él llegan; y puede caracterizarse el momento posterior como síntesis que a su vez acoge entre otras al avicenismo. Han de destacarse, en rasgos generales, dos tendencias que confluyen en la obra de Mollá Sadrâ: la *mashshâ'î* o peripatética y la *eshrâqî* o iluminativa. Las dos retoman, reorientándolos, no pocos elementos del avicenismo, siendo el contexto el de una interlucución constante entre ellas, cuyos portavoces revelan, todos, un conocimiento exhaustivo del pensamiento y de la obra de Avicena.

Así pues, la posteridad alcanzada en Irán por las ideas del filósofo persa cae bajo el paradigma de una diversidad relativa. En ningún caso cabe hablar de eclecticismo. El pensamiento de Avicena se ha visto continuado en Irán en múltiples direcciones, sencillamente porque mucho ha sido, al parecer, lo que ha logrado transmitir a la cultura que fuera por otra parte la suya, sin por ello recortar sus expectativas ni eludir la gravedad de los problemas por él planteados. Han sido precisamente éstos los que han suscitado un sutil abanico de posibilidades teóricamente fundadas. En cuanto a sus escritos esotéricos, ocupan en dicha transmisión un lugar altamente relevante y perfectamente delimitado.

Como advierte S.H. Nasr, «no puede comprenderse el pensamiento de Avicena, especialmente en el modo en que ha influido en la filosofía islámica posterior, sin atender al sentido de su "filosofía oriental" (al-hikmat al-mashriqiyya)... Lejos de representar ella un apéndice a su filosofía mashshâ'î, se inscribe en el universo intelectual que ha dado en caracterizar, en su mayor parte, a la filosofía islámica del último milenio, dominado por la vía de la iluminación y de la gnosis»²⁰.

Si es cierto que —como observa Heidegger— los caminos del pensar son sendas que nos aguardan, que esperan a que transitemos por ellas y en ellas nos demoremos, he aquí una invitación y un reto. ¿Cuál es la patria del alma y cómo alcanza ella su morada? ¿Cuál el itinerario por el que su «orientación» atraviesa y qué papel simbólico desempeña la figura del Ángel? ¿Qué estatuto ontológico y alcance noético cabe atribuir a la imaginación de algunos sueños, visiones (... y espejos)? ¿Cuáles son las coordenadas en que

²⁰ S.H. NASR: «Ibn Sinâ's "Oriental philosophy"», cit. *supra*, pp. 247 y 250 (nuestra traducción).

emerge lo invisible a los sentidos? Y a su vez, ¿dónde y cómo nace lo que muere al concepto? Tales son algunos de los recorridos que Avicena, explícita o implícitamente, nos propone en sus *escritos esotéricos*. Antes de iniciarse en ellos, forzoso es que el lector se pregunte, sin embargo, por la disposición del alma y del intelecto que semejantes palabras requieren para ser por nosotros escuchadas, comprendidas y transformadas en vida *sub specie aeternitatis*.