

DE LA TEOLOGIA A LA MISTICA PASANDO POR LA FILOSOFIA.

Sobre el itinerario intelectual de Avicena*

JOSEP-IGNASI SARANYANA

1. Introducción

Como se sabe, el comienzo de su *Metaphysica*, también titulada *Liber de philosophia prima*, sienta Avicena su famosísimo axioma sobre las tres primeras nociones: "Decimos que res (cosa), ens (ente) y necesse (necesidad) son de tal condición que se imprimen inmediatamente en el alma con la impresión primera" (I, 5, ed. Van Riet, t.I, pp. 31-32).

La fortuna que habría de alcanzar este axioma no ha tenido igual en la Historia de la Filosofía, no sólo medieval, sino también moderna. Se ha dicho, con toda justeza, que en él gravitan tanto la lógica modal aristotélica, tomada del libro A de los *Primeros analíticos*, como la fe islamica, profesada por Avicena sin vacilación alguna. Pero no sólo esto: a mi entender, este famoso axioma fue el intento más vigoroso de Ibn Sînâ de buscar una salida a la aporía del neoplatonismo. Como es sabido, esta filosofía era tenida, desde la antigüedad tardía, y lo fue a lo largo de toda la Alta Edad Media, como la filosofía religiosa por excelencia. El que Avicena haya intentado una solución a la paradoja neoplatónica constituye, a mi entender, una prueba, quizá una demostración, de que él filosofaba principalmente desde su credo religioso, y no sólo a partir de las puras fuerzas de la razón natural. En definitiva, y dicho de modo más explícito: este axioma, que fue indudablemente el punto de partida de su gran síntesis filosófica, y no sólo de la suya, sino también de la sistemática de los mejores maestros medievales, evidencia —en mi opinión— que Avicena filosofaba impulsado por problemas religiosos, es decir, que

* Lección pronunciada por el Autor en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, con motivo del 950 aniversario de la muerte de Avicena († 1037).

buscaba desvelar especulativamente una serie de misterios del credo islámico.

Si fuese cierta mi hipótesis de trabajo, Avicena habría sido primeramente, y antes que nada, un teólogo..., y su filosofía estaría sólo justificada por su misión ancilar, es decir, por su servicio a un credo religioso... Es más: fracasado como teólogo, habría abandonado la especulación sobre los misterios, para abrazar la vía mística.

Ustedes que me escuchan son teólogos, en una gran mayoría. Conocen bien, porque han reflexionado con frecuencia sobre ello, el problema fundamental que subyace a mi hipótesis de trabajo. No les pido que extrapolen la exposición que voy a ofrecerles... No voy, en efecto, a recordarles un episodio *avant la lettre* de la polémica sobre la filosofía cristiana; tampoco voy a entrar en una nueva discusión sobre la dialéctica altomedieval y el tema de las razones necesarias. Pero sí les ruego que presten la máxima atención al drama filosófico de Avicena, porque quizá les ayude a comprender el furor filosófico de un Juan Duns Escoto o de un Guillermo de Ockham, o de cualquiera de los grandes de la Ilustración luterana; y quizá incluso —yo así lo espero— les descubra los «motivos» religiosos de ciertos a-gnosticos y aun de ciertos a-teísmos filosóficos contemporáneos.

Para iluminarles mi hipótesis de trabajo, conviene que volvamos nuestros ojos hacia los primeros momentos de la expansión árabe. Como muy bien ha expuesto Miguel Cruz Hernández¹, el Islam encontró desde muy pronto, en las ciudades próximo-orientales que había ocupado, una serie de textos seleccionados procedentes de la filosofía griega tardo-antigua, que fueron inmediatamente traducidos al árabe, antes incluso de lo que la moderna historiografía había pensado: hubo así desde primera hora un Plotino y un Proclo «árabes» e incluso un Porfirio «árabe». El Islam no pudo sustraerse, pues, al encanto de la filosofía neoplatónica, precisamente porque, cuando realizó el encuentro con ella, hacia los siglos VII y VIII, trataba también de teologizar sus dos principios religiosos supremos. Estos eran, desde la abrahamicación del pueblo árabe, tan fuertemente subrayada por Mahoma, la revelación profética y la creación «ex nihilo». Así pues, el Islam encontró, en el atractivo de la síntesis neoplatónica, la construcción filosófica que venía a resolver sus necesidades teológico-religiosas.

Cuanto acabo de resumirles no constituye obviamente ninguna sorpresa para Udes., acostumbrados como lo están a considerar el esfuerzo cristiano de primera hora por lograr una gnosis ortodoxa a

¹ Cfr. CRUZ HERNANDEZ, M., *El pensamiento de Ramon LLull*, Madrid 1977, pp. 148-151.

partir del medioplatonismo. Estoy seguro de que habrán acudido espontáneamente a sus mentes nombres tan preclaros como Orígenes, Clemente Alejandrino, Gregorio de Nisa e, incluso, el mismo San Agustín, despertado de su letargo escéptico primero por Cicerón y definitivamente por las *Enéadas* de Plotino.

Pero nadie, antes de los árabes, se había propuesto, además de la propia gnosis ortodoxa, una síntesis entre el peripatetismo ateniense y el espíritu alejandrino, con una finalidad apologética de la propia creencia. Y esta síntesis, intentada pioneramente por al-Fârâbî (870-950), fue buscada con ahinco por Avicena, como el objetivo fundamental de su filosofar. Una finalidad filosófica que venía motivada por exigencias fiduciales y que conducía, a la postre, hacia un tema religioso.

En otros términos: Boecio había buscado, en los albores de la Edad Media, la concordancia de Aristóteles con Platón y, aunque se quedó finalmente con Platón, no parece que en tal concordancia le haya ido algo fundamental, al menos religiosamente hablando. En Avicena, en cambio, la solución de la concordancia era el presupuesto necesario para la validez de la teología musulmana y, en última instancia, la prueba de fuego de la autenticidad del credo islámico, algo así como su verificación... Quizá por ello, al rechazar la filosofía aviceniense, Averroes se convertiría, siglo y medio después, en un aristotélico puro y, por tal sendero, en padre e instigador del averroísmo latino y de su famosa tesis de la doble verdad... (Esto me parece preciso afirmarlo aquí, a pesar de las opiniones contrarias de Fernand Van Steenberghen, a no ser que se quiera negar la evidencia histórica...).

Udes. se preguntarán: ¿qué tema filosófico condicionaba tanto, entonces y ahora, la congruencia del credo islámico? ¿Cuál era la cuestión que, nada más «filosofada» —perdón por el neologismo—, podía falsificar, por reducción al absurdo, las más preclaras revelaciones del Profeta? ¿Cuál era el tema que debía ser resuelto, *avant match*, para que el credo islámico no se convirtiera en algo imposible de creer?

La complicada cuestión, casi planteada aporéticamente, podría formularse así: si Aláh es de verdad el ser necesario absolutamente incompatible por tanto con cualquier cambio o alteración de su esencia, ¿cómo pueden ser posibles la revelación profética y la creación «ex nihilo»?². Aquí se presentaba crudamente la noción de nece-

² Sobre esta cuestión, puede verse SARANYANA, J.I., *Posibilidad y necesidad, según Avicena*, en "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 5(1985)

sidad como la noción primera, de la cual era correlativa la noción de posibilidad, todo ello en el orden lógico de la modalidad. Así pues, Aristóteles era la fuente de la cual bebía Ibn Síná. Pero Aláh no podía ser sólo una noción primera, una pura intención de la mente. Era preciso reconducir el orden de las modalidades al mundo de lo extramental. Y aquí, para solucionar la nueva dificultad, acudía en auxilio de Avicena el necesitarismo neoplatónico, de carácter emanacionista. Como se sabe, este emanacionismo salvaba el hiato entre Dios y la creación, confiando a la primera criatura eterna la misión de crear el resto del cosmos. Por otra parte, el hiato entre el revelador y la revelación, necesario el primero, posible la segunda, quedaba obviado con la doctrina del intelecto agente separado, también de origen neoplatónico, aunque de raíces estoicas.

Quizá alguno de Udes. se haya preguntado: ¿No tuvo el cristianismo en los primeros momentos un problema parecido? Ciertamente, alguno de los pensadores cristianos de primera hora —quizá Orígenes sea un caso paradigmático—, se debatieron en la misma problemática, pero, y esto me parece oportuno subrayarlo aquí, precisamente porque el cristianismo no se identificó con ninguna síntesis filosófica —mal que les pese a los historicistas ochocentistas como Adolf von Harnack— por ello se mantuvo libre de cualquier compromiso que mistificase su espíritu primigenio. Los grandes debates habidos desde mediados del siglo II hasta finales del siglo IV son un claro exponente de que la Jerarquía eclesiástica luchó denodadamente por mantener el credo católico al margen de las discusiones gnósticas, evitando la contaminación de la profesión de fe tal como lo pretendía Arrio y tantos otros. La expresión «consustancial», acuñada por Nicea, es el exponente más claro de rechazo de cualquier servidumbre al medioplatonismo. Los Padres conciliares de Nicea tuvieron la lucidez suficiente para comprender que la explicación arriana simplificaba mucho las cosas, hasta el punto de hacer inteligible el misterio del Verbo divino, pero a costa de un precio demasiado alto: el de sacrificar la consustancialidad del Verbo con el Padre, principio de la primera procesión. Así pues, la Iglesia evitó por todos los medios el compromiso.

En cambio, Avicena buscó otra ruta y se abandonó conscientemente al neoplatonismo. Creyó firmemente que ese sistema filosófico era el paso obligado para la comprensión perfecta del Islam. Pero, tal vía llevó al interior del credo islámico la aporía del neoplatonismo, a la que tuvo que dedicar parte de sus mejores esfuerzos con el intento,

239-248. Madrid; y APARICIO SUAREZ, M., *Avicena: circunstancia y base ontológica de su filosofía*, en "Mayéutica", 35(1987) 73-93.

vano o no, ya lo veremos, de proteger el credo islámico de toda incongruencia. Por consiguiente, y recapitulando ya cuanto les llevo dicho, ahora comprenderán Udes. por qué he titulado esta lección: "De la teología a la mística pasando por la filosofía"; porque, en la elección de su filosofía le iba a Avicena la congruencia de su teología. Así pues, el fin de toda su especulación había de estar puesto al servicio de resolver una serie de cuestiones religiosas desde la orilla del análisis filosófico. Por ello, precisamente, fracasado en la defensa filosófica de su teología abocaría, al final de su itinerario, en las especulaciones místicas, como única vía superadora de toda aporía.

2. Del relativamente necesario al necesario absoluto

Mucha atención prestó Avicena al tema de la profecía, lo cual no es para sorprendernos, sobre todo después de la introducción que acabo de ofrecerles. "No hay Dios sino Aláh, y Mahoma es su Profeta", como reza el credo de iniciación islámico. Mahoma se convierte así en la mediación de Dios con los demás creyentes. En este contexto, la profecía constituye la pieza religiosa fundamental, por cuanto sólo es posible saber de Dios a través del Profeta. Las cuestiones relativas a la disposición del Profeta, como es el estudio de la profecía por *vis imaginativa* (*vis formans* de imágenes, especialmente en el sueño), por *vis motiva* (influjo de otro hombre), y por *vis intellectiva* (comunicación del intelecto agente con el alma), han sido ampliamente analizadas por Avicena, y sobre este tema ha escrito esclarecedoras palabras José M. Casciaro³.

Dejemos de lado el tratamiento de la profecía desde el punto de vista psicológico —que se halla el *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (IV, 5, ed. Van Riet, t. II, pp. 54-67)— y pasemos a estudiarlo desde su engarce en la síntesis total aviceniana. Esto lo llevó a cabo Ibn Sînâ en su *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, en los últimos dos tratados, el noveno y el décimo. Pero, más que una exposición detallada de los contenidos, nos interesa ahora analizar la estructura de esta importantísima obra aviceniana.

El *Liber de philosophia prima* tiene la siguiente disposición temática: Primero trata sobre el sujeto de la Metafísica la utilidad de ella, su orden, las primeras nociones, etc. Aquí tiene su lugar, el tema de la

³ Cfr. CASCIARO, J.M., *El diálogo teológico de santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y de la revelación*, Madrid, 1969, pp. 64-75; e ID., *Santo Tomás ante sus fuentes (Estudio sobre la II-II, q.173.a.3)*, en "Scripta Theologica" 6(1974) 11-654

necesidad y la posibilidad (cap. VII) y el tema de la certeza y la verdad (cap. VIII). Después, en el tratado segundo, explica el ente corpóreo compuesto de materia y forma, y estudia su división en sustancia y accidente. El tratado tercero ofrece los nueve predicamentos. Los tratados cuarto y quinto estudian los postpredicamentos (universal y particular, género y materia, todo y parte, etc.). El sexto analiza las causas. El séptimo, las consecuencias de la unidad, a saber: la identidad y la división. El octavo estudia el primer principio de todas las cosas. El noveno tratado —entramos ya en la materia que hemos elegido para esta lección— se centra en la exposición de las propiedades activas del primer principio—que no es ser el motor de las esferas celestes—, la comunicación de las acciones de lo seres más altos a los inferiores, el orden de las inteligencias, la generación de los elementos, el juicio divino que todo lo abarca y la promesa divina. Aquí precisamente, al presentar el tema de la promesa, Avicena se refiere por primera vez, de forma sistemática, a la profecía como garantía de verdad de la argumentación demostrativa, y como seguridad de la fe en la promesa⁴. Finalmente, en el tratado décimo investiga el descenso ontológico, por grados, desde el primer principio; la necesidad de la profecía (X, 2, ed. Van Riet, II, p. 535, lin. 58-63); la función de los profetas (establecer el culto y transmitir la profecía de modo que permanezca), la organización de la vida social, la elección del sumo sacerdote y su sucesión. Por consiguiente, la *Metaphysica* aviceniana arranca de la impresión de las primeras nociones de ente y necesidad, y culmina con el ente y el necesario absolutos.

Quiero destacar ahora, antes de seguir mi exposición, que tanto la profecía como la promesa, temas eminentemente religiosos, aparecen enlazados aquí armónicamente, sin solución de continuidad, en el contexto de las más puras esencias neoplatónicas, constituyendo un sistema unitario con las cuestiones sobre la «necesidad» del primer principio, la «necesidad» de la emanación y la «necesidad» de la misma profecía. Parece, pues, que el esquema neoplatónico ofrecía una explicación racional, una gnosis ortodoxa, en la que se podían integrar perfectamente todos los elementos básicos del credo islámico. Sin embargo, restaba resolver un problema capital, que no escapó a la

⁴ "Oportet autem te scire quod promissio alia est qua fide recipitur, quia non est via ad probandum eam nisi credendo testimonio prophetae, sicut illa qua est de eo quod habebit corpus apud resurrectionem" (*Liber de philosophia prima*, IV, 7, ed. Van Riet, II, pp.506-507, lin. 92-94). "Et alia est promissio quae apprehenditur intellectu et argumentatione demonstrativa, et prophetia approbat" (*Ibidem*, p. 507, lin. 97-99).

perspicacia especulativa de Avicena, ni habrá pasado inadvertido tampoco a Udes.

Ibn Sinâ sabía que la «necesidad» era un modo de predicación, referido a la misma composición del sujeto con el predicado, es decir, reservado al ámbito de las segundas intenciones; conocía bien el análisis aristotélico sobre las cuatro modalidades; y sabía, por ello, que la necesidad no podía predicarse de Aláh como un atributo real de su esencia, pues no se podía decir directamente de ningún sujeto. No hay, en efecto, sujeto posible o contingente o necesario o imposible, sino una referencia de un predicado a un sujeto, que es «modalizada». Por ejemplo: «Socratem currere est impossibilem». Avicena conocía, en definitiva, que no tiene sentido, hablando en términos absolutos, una revelación necesaria. Así pues, el famoso grito de la iniciación islámica quedaba vacío de contenido. "No hay Dios sino Aláh y Mahoma es el Profeta" era pura tautología: "Dios es Dios" y "el Profeta es el Profeta". En cambio, Avicena sabía bien que los testigos que asistían a una incorporación al Islam entendían otra cosa que una pura tautología, cuando el neófito pronunciaba la solemne profesión. Entendían, lisa y llanamente, que Aláh era el necesario y que el Profeta era también necesario. Pero, ¿qué es ser necesario?.

3. Sobre la necesidad y lo necesario

"Aláh —decían los musulmanes— es Uno perfectamente y absolutamente Necesario, y todo lo demás es puramente posible". Este artículo de la fe musulmana nos sitúa en la adecuada perspectiva. Las nociones de necesidad y posibilidad son correlativas, como también lo son las nociones de necesidad y contingencia.

Para una topografía de los sentidos de necesidad y posibilidad es conveniente volver la mirada a Aristóteles, que llevó a cabo un finísimo análisis de esta cuestión. Según Gómez Cabranes⁵, Aristóteles agrupó en cuatro rúbricas fundamentales los sentidos del ente: el ente *por accidente*, donde se manifiesta la posibilidad como contingencia, opuesta a la necesidad; el ente como *lo verdadero*, donde aparece la posibilidad como una modalidad veritativa: es posible el ser que es verdadero o *real*, oponiéndose a la imposibilidad; el ente como sus-

⁵ Cfr. GÓMEZ CABRANES, L., *Los sentidos de la posibilidad en la «Metafísica» de Aristóteles*, Memoria de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1980, pro manuscrito; e ID., *Los sentidos de la posibilidad en Aristóteles*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, pro manuscrito.

tancia o como *accidente*, que se comportan entre sí como potencia y acto; y el ente como *potencia* y *acto*, donde propiamente la posibilidad se dice según la potencia, y tiene, por tanto, condición real, pues la potencia para algo es algo real.

En todos los supuestos anteriores, necesidad y posibilidad son nociones correlativas, como atinadamente había explicado también Aristóteles. Según el Estagirita, lo posible se define como lo que no es necesario (posibilidad unilateral), o lo que no es ni necesario ni necesariamente no es (posibilidad bilateral). ¿Son también relativos, pensarán Udes., la necesidad absoluta y la posibilidad absoluta? Dicho en otros términos: ¿es una noción contradictoria lo necesario absoluto? Porque en este último supuesto, Aláh sería un ser contradictorio, como también lo sería el Uno neoplatónico... He aquí, a mi entender, crudamente formulada, la gran paradoja del neoplatonismo y, en general, de las explicaciones religiosas que se basaron en él como herramienta para la profundización racional de su credo religioso... En definitiva, si Aláh fuese el Necesario absoluto, ¿sería posible?

Avicena, como era de esperar, no lo dudó ni un instante: la necesidad absoluta es Aláh mismo; y, además, la posibilidad absoluta es el sustrato común de toda entidad y de lo cual todo se educa, es decir, la *possibilitas essendi*, la *hylé* o materia (cfr. *Liber de philosophia prima*, IV, 2, ed. Van Riet, I, p.210, lin. 88-92). Una y otra representan los dos polos más opuestos de la realidad. No hay, pues, contradicción en las nociones de necesidad y posibilidad consideradas absolutamente. Las dos son a un tiempo relativas, inscribiéndose ambas tanto en el ámbito de las segundas intenciones como en el orden de la realidad extramental... Y todo ello, por una razón muy sencilla, por ser ambas precisamente nociones absolutas.

Pero, y no habrá pasado a Udes. inadvertido, este discurso aviceniano llevado a sus últimas consecuencias postulaba el dualismo: la existencia de dos polos opuestos de realidad necesariamente enfrentados y, por lo mismo, relativos... De nuevo, pues, la aporía que Avicena había intentado orillar se volvía contra el credo islámico, contra el dogma de la creación *ex nihilo* del mundo...

4. El misticismo aviceniano, como solución de la aporía

Avicena se hallaba inmerso en un callejón sin salida. Había confiado al neoplatonismo la especulación sobre su credo religioso; más todavía, había comenzado a filosofar por motivos religiosos, y había abocado a un inextricable cúmulo de dificultades especulativas, que le habían descubierto crudamente la paradoja escondida en el fondo

del sistema neoplatónico. ¿Qué hacer ahora? ¿Dónde buscar la fuente de alimento intelectual que le permitiese continuar su ascenso racional hacia el Uno absolutamente necesario? ¿Cómo proseguir el análisis de la profecía confiada por Aláh a Mahoma, su profeta? Sólo restaba un camino, todavía no transitado, una ruta esotérica, más elevada incluso que el peripatetismo. Una senda escondida, abierta por algunos neoplatónicos, y anunciada por el maestro de todos, el divino y oscuro Plotino, aunque no seguida por él. Avicena decidió, en definitiva, volver los ojos hacia las antiguas tradiciones iranianas; comprendió que debía bucear en el fondo telúrico de las sabidurías de sus antepasados. Avicena se hizo místico contemplativo volviendo la vista hacia el Oriente, y escribió su libro: *Viviente hijo del Vigilante*, en el que nos invita a ir hacia el oriente con el Ángel de la Revelación o intelecto agente iluminador, hacia las formas puras, las formas arcanológicas de la luz, opuestas ellas al occidente terrestre y, en concreto, al extremo occidente, que es la materia pura⁶. Después vendrían otros opúsculos místicos, como *Relato del pájaro*, *Relato de Salâmân* y *Absâl*, y *Glosa a la Teología de Aristóteles*, etc.

Si dejamos de lado la cuestión de si Avicena llegó a ser propiamente un verdadero místico, en el sentido religioso del término, pues parece que nunca practicó una ascesis realmente rigurosa, resta todavía el tema de su apelación a la sabiduría oriental como sustitutiva del discurso filosófico. ¿En qué sentido podría decirse que Avicena fue un místico, y si lo fue, por qué lo fue? ¿Acaso sólo por despecho ante su fracaso filosófico?

Avicena no fue, según el parecer de Badawî, un místico en sentido estricto, sino sólo un místico intelectualista⁷. Ramón-Guerrero ha estimado que "la mística aviceniana, a través de su teoría de la iluminación, entronca directamente con la filosofía griega por mediación del neoplatonismo que le sirve de base", es decir, que tal mística sería estrictamente neoplatónica y nada más⁸. En esta misma línea, incluso más radicalizada, de considerar que la mística aviceniana tiene exclusivamente carácter racionalista o intelectualista, y que los pasajes

⁶ Cfr., sobre la mística aviceniana, con un excelente estado de la cuestión: GOMEZ NOGALES, S., *El misticismo persa de Avicena y su influencia en el misticismo español*, en "Cuadernos del Seminario de filosofía y pensamiento islámicos", 2(1981) 65-88. Este fascículo está íntegramente dedicado al milenario de Avicena. Lo publica el Instituto Hispano-Arabe de Cultura, de Madrid.

⁷ Cfr. BADDAWI, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, II: *Les philosophes purs*, Paris 1972, pp. 660-662.

⁸ RAMON GUERRERO, R., *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid 1985, p. 114.

místico-religiosos se hallan en sus obras con pura finalidad ornamental y para facilitar su aceptación por parte de la teocracia islámica, un tanto desconfiada, se ha expresado Evangelista Vilanova⁹.

En mi opinión, sin embargo, quienes han afirmado que su mística es puramente intelectualista, en línea y desde el neoplatonismo, subestiman el esfuerzo de síntesis elaborado por Avicena. Un pensador de la talla genial de Ibn Sînâ no podía, sólo como recurso literario, abocar en planteamientos místico-especulativos, ni tampoco, a mi entender, podía haber empleado tal expediente para facilitar el juicio aprobatorio de la censura religiosa islámica. Además, si sólo hubiese intentado una conclusión mística en línea con los principios fundamentales del neoplatonismo, sus puntos de vista no habrían llamado tan poderosamente la atención, pues, al fin y a la postre, otros lo intentaron antes que él sin que la manualística les haya concedido tanto espacio, como es el caso del mismo Plotino o de al-Gâzzâlî.

Así pues, y tal es mi hipótesis de trabajo, Avicena habría inaugurado un nuevo camino místico, pero no de carácter intelectualista, sino de carácter imaginativo. Con esa nueva vía habría intentado romper la paradoja del neoplatonismo islamizado. En efecto: si el intelecto individual-personal no es activo, y el intelecto agente es separado, como estima Avicena, la única fuerza creativa del hombre en el orden gnoseológico, será la *vis imaginativa*. Ella será, por consiguiente, la senda escondida por la cual puede transitar el filósofo para romper los límites del conocimiento intelectual... si pretende ser consecuente con los principios religiosos del Islam... En definitiva, y si Udes. me permiten expresarme al modo oriental, Avicena se sintió obligado a abandonar el neoplatonismo, como la mariposa abandona la fase de crisálida; y para ello, vía imaginativa, emprendió su vuelo hacia las esferas escondidas de los mundos celestes, hacia oriente... guiado por el Ángel de la Revelación, es decir, por el intelecto iluminador.

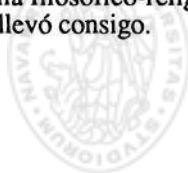
Udes. se preguntarán, con todo derecho, ¿y la tercera vía de Santo Tomás, la vía del ser posible y del ser necesario?¹⁰ Esto debemos dejarlo para otra ocasión, pues ya he consumido mi turno. Sólo quiero advertirles que el Aquinate no filosofó desde el neoplatonismo, ni estimó que sólo fuese personal-individual el intelecto pasivo o paciente, aun cuando también para él la filosofía alcanzase toda su plenitud en ese misterioso carácter ancilar que le ha negado nuestra modernidad..., o sea, en ese servicio a la teología. Tomás de Aquino supo

⁹ Cfr. VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana*, I. *Des dels orígens al segle XV*, Barcelona 1984, pp. 446-447.

¹⁰ Cfr. *Summa theologiae*, I, q.2, a. 3c; *De potentia*, q.5, a.3; *Summa contra gentiles*, I, cap.15, y II, cap. 15; *In I de caelo et mundo*, lect. 22-29.

distinguir, además, entre la teología y la sabiduría, y concedió un estatuto independiente a la mística con relación a la teología...

En resumen, y a modo de conclusión, habiendo Ibn Sînâ intentado una armoniosa síntesis entre Aristóteles, Platón y el Islam, y no habiéndolo logrado, habría buscado otra vía, la vía de la mística imaginativa, la única verdaderamente creadora, aquella que le permitiría volar hacia el Oriente en busca de nuevos horizontes especulativos-contemplativos... ¿Qué fue lo hallado en aquel misterioso viaje? Sólo en parte nos lo ha desvelado. Es posible que la famosa alegoría del «hombre volante»¹¹, con que Avicena ilustra la originaria y originante impresión de la noción de entidad, haya sido una de sus experiencias intelectuales más sugestivas; algo así como la intuición del ser, a la que han aspirado con ansiedad tantos filósofos, también occidentales, desde los victorinos de Santa Genoveva hasta los «modernos» de la primera generación romántica, sin, por supuesto, olvidar al Maestro Eckhart. Pero, y en última instancia, cualesquiera que hayan sido los objetivos alcanzados por Avicena, este gran pensador los sepultó consigo para siempre, al emprender, en 1037, su definitivo viaje al Oriente, seducido por el señuelo del Intelecto iluminador. Y nosotros, al recordar hoy su drama filosófico-religioso, procuremos también respetar el secreto que se llevó consigo.



¹¹ Cfr. CRUZ HERNANDEZ, M., *El poema de Avicena sobre el alma*, en "Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos", 1(1952)67-87.