

FILOSOFÍA, ORIGEN Y RETORNO. PRE-TEXTOS AL *AGUSTINISMO AVICENIZANTE*

Francisco O'Reilly
Universidad de Montevideo – ANII
foreilly@um.edu.uy

Resumen

El presente está dentro del marco del proyecto de investigación: FCE_2011_1_6851: “La primera recepción latina del pensamiento árabe. El caso del Liber de causis primis et secundis substantiis financiado por la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII). La recepción del pensamiento árabe en el mundo latino ocupa un lugar importante en la historia de la filosofía. Uno de los fenómenos que se produce durante los primeros años es la incorporación de las doctrinas de los autores de ambas tradiciones. Una de esas incorporaciones generó lo que Gilson denominó agustinismo avicenizante. En el presente artículo se desarrolla algunos elementos de la tradición neoplatónica comunes al mundo árabe y latino, con especialmente en la doctrina de Agustín de Hipona y Avicena. Y cómo este marco común hizo que se facilitara la absorción de las nuevas síntesis filosóficas.

El presente texto se enmarca en un plan de investigación que se centra sobre la primera recepción del pensamiento de Avicena en el mundo latino. Para ello se parte de indicar cómo Avicena fue recibido e interpretado por los primeros autores latinos que recibieron sus obras. En este sentido, cabe destacar que se lo identificaba como aristotélico. Es esta última característica la que creemos que ocupa un lugar esencial para la comprensión de cómo esta concepción permitió que los autores del siglo XII y principios del XIII redescubran a Aristóteles como un autor más afín a la tradición neoplatónica latina. La obra aviceniana tiene una estructura y sistematización aristotélica pero se encuentra impregnada por el carácter neoplatónico.

La intención de la presente investigación es colocarnos un paso atrás necesario para poder avanzar en la investigación y es recorrer algunos de los elementos comunes que se presenta en las obras de Avicena y san Agustín de Hipona que se presentan vinculados con el pensamiento neoplatónico.

Contra lo que algunos recientemente han sostenido (Gouguenheim, 2010), es justamente este elemento neoplatónico presente en la obra de Avicena algo crucial en la reincorporación de Aristóteles y en la revisión del modo en el cual leerlo. Avicena resulta muy cercano al neoplatonismo del siglo XII que no solo tiene improntas de Agustín sino también algunos elementos de Dionisio, Eriugena, Boecio o Thierry de Chartres. Tal es así que todosellos junto con Avicena son utilizados como fuentes del tratado Anónimo *Liber De causis primis et secundis substantiis et de fluxuentis* (De Vaux, 1934). Es por ello que no está de más, a modo de primera indicación, recordar que el pensamiento medieval cristiano fue hasta principios del siglo XIII esencialmente neoplatónico (Chenu, 1997: 49-98).

No puedo dejar de mencionar en esta primera presentación que el primero en marcar la relación que existe entre Avicena y Agustín de Hipona fue E. Gilson quien hace más de ochenta años presentó las fuentes árabes de un movimiento que denominó agustinismo-avicenizante (Gilson, 1929-30). Su estudio se centra esencialmente en la teoría de la iluminación agustiniana y aviceniana. Con su hipótesis alimentó parte de los desarrollos en los estudios de la presencia del pensamiento árabe en el mundo latino. Sin embargo a continuación nos centraremos específicamente en los estudios de cada uno de los autores en conexión con una dinámica propia del neoplatonismo, y cómo desde el aspecto meramente formal podría establecerse una semejanza.

Interesa ahora destacar algunos elementos fundamentales que hacen a la noción de neoplatonismo a fin de a partir de ella ir destacando los elementos que encontramos en los autores. El neoplatonismo presentará diversos elementos sobre los cuales se encuentra la comprensión del mundo. En líneas generales me gustaría destacar junto con Gersh (1978: 82) dos peculiaridades que encuentro en él como parte esencial para nuestra comprensión.

“En las escuelas del neoplatonismo pagano el mundo espiritual no es únicamente una jerarquía de causación sino también una jerarquía de cognición. Estos dos aspectos representan lo que podríamos expresar como la cara objetiva y subjetiva del sistema”.

De esta manera la estructura ontológica del mundo explicada por medio de la causalidad, encierra una realidad objetiva que es descripta. Sin embargo, dicha estructura muestra una realidad que debe ser atendida al momento de encontrar la dimensión subjetiva. Mientras que la estructura ontológica nos refiere a un *exitus* desde el Uno, la configuración de una jerarquía de la cognición nos referirá a una realidad subjetiva que guía al sujeto en su *reditus*. Esta peculiaridad no se perderá con el cristianismo sino que será también recogida –indica Gersh (1978: 161)- del siguiente modo:

“Más aún, con los cristianos la noción de cognición envuelve la misma ambivalencia anterior: por un lado, la cognición se representa como un momento en el proceso de causación, mientras que por otro se concibe también como una manifestación del proceso mismo”.

De esta manera, en el neoplatonismo encontramos como parte de la herencia platónica una idea que podemos denominar junto con Gersh como estructura objetiva de la realidad que se encuentra en la secuencia de la creación por medio de una estructuración de jerarquías que en el neoplatonismo pagano e incluso en el árabe se manifestará también por medio de una concepción de emanación causal que marca una linealidad objetiva en esas jerarquías.

Cabe destacar, y centremos nuestra atención en ello, que el conocimiento humano está presente como clave para develar el modo de retorno. Así es que en los diversos autores neoplatónicos se presenta el papel de la realidad como reveladora de la semejanza con lo divino, y es en este sentido que el conocimiento forma parte del movimiento final de la realidad.

Sobre este modo C. D'Amico (2008: 22-28) nos advierte que en líneas generales todo neoplatonismo sostiene que el Primer principio se explicita a sí mismo (*próodos*) en todo, denominado con distintos términos latinos: *processio*, *emanatio*, *effluxio*, *explicatio*, y es asimilado a la noción de creación (*creatio*): la creación no es sino la mostración del Principio-Uno. Esto es concebido en una perspectiva dinámica según la cual la unidad progresa hacia la alteridad y la alteridad regresa a la unidad. El retorno, *epistrophé*, es denominado con distintos términos latinos: *reversio*, *reditus*, *conversio*, *regressio*. “En todo neoplatonismo ese movimiento es entendido como movimiento de interiorización, en el sentido de encontrar lo superior en sí mismo” (2008: 27).

Estas nociones básicas son las que están presentes en lo que consideramos esencial. La estructura ontológica del mundo que se explicita en un proceso de explicitación de Dios, generando una jerarquía y un escalonamiento. Dicho escalonamiento ontológico permitiría hacer nuevamente el ascenso, el cual puede ser realizado por medio del conocimiento. La filosofía o la búsqueda de la verdad forman parte de esencial de ese retorno. Sobre cómo entender el modo en el cual se produce este retorno me interesa centrar a continuación nuestra atención, a fin de encontrar esta impronta común.

Podríamos preguntarnos en primer lugar si en la filosofía agustiniana es por medio de la filosofía o del conocimiento aquello por lo cual podemos alcanzar la felicidad. En este sentido se puede encontrar al obispo de Hipona dentro de la tradición greco-latina cuando leemos en *La ciudad de Dios: Nulla est homini causa philosophandi ut beatus sit* (ciu. 19, 1).

Entonces podemos advertir que existe una búsqueda de la felicidad, y que el mismo Agustín realiza ya en sus obras tempranas en las que ya se pregunta ¿en qué consiste esa felicidad? En *De beata uita* (2, 11) sostiene que para alcanzar la felicidad...

“Se debe procurar bienes permanentes que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna... ¿Dios les parece eterno y siempre permanente?... Luego es feliz el que posee a Dios”.

Esta búsqueda de Dios implica también la posibilidad de evadir cualquier incertidumbre respecto a qué es la verdad, ya que como dice en *Contra Academicos* (1, 3, 9) no habría felicidad si no existe aquello que deseamos alcanzar. De alguna manera esa tendencia, ese retorno a Dios es aquello uno a lo que todo tiende (“*Omnia in unum tendunt*”, *ord.* 2, 18, 47).

¿Cómo encontrar el camino éste de retorno?, ¿cómo llevar a cabo el *reditus* si vivimos en la región de la desemejanza? (Horn, 2012: 52.53). Es justamente esta *ubicación* ontológica sobre lo que soy y lo que hay en el mundo lo que permite al hombre direccionar correctamente su deseo. Tenemos conciencia de la distancia con respecto al origen, pero también certeza de la orientación.

“No con dudosa conciencia, sino con cierta, Señor, te amo. Golpeaste mi corazón con tu palabra y te amé. Pero he aquí que también el cielo, la tierra y todas las cosas que hay en ellos por todas partes me dicen que te amé, y no cesan de decírselo a todos, para que no tengan excusas. [...] Sin embargo, ¿qué es lo que amo cuando te amo?” (*conf.* 10, 6, 8).

Estas temáticas fueron abordadas desde diversas perspectivas, y en Agustín el problema neoplatónico se ve encerrado dentro de una dinámica interior, toda la estructura de lo exterior se reduce a una previa indicación de que allí no está lo verdadero. Así recordemos la exhortación de “no ir hacia fuera”, sino que debemos apartarnos de la realidad sensible, y volvernos hacia la fuerza interior, de allí comprender de nuestra capacidad de pensar, para así dejar de lado el juicio sobre las imágenes y volvernos hacia la luz que ilumina nuestro juicio. Esto da lugar a los momentos en los que Agustín habla de sus experiencias de lo divino los cuales se presentan como instantes inmediatos como un golpe (*ictus*) y además como un instante inasible. Ahora bien, estos momentos que podríamos denominarlos como místicos dentro de la obra agustiniana, no deben ser considerados como carentes de razón o arrebatos arbitrarios, como bien indica C. Horn (2012: 156):

“La mística se determina en Agustín mediante conceptos como *ratio*, *sapientia* y *scientia*. Su exposición de una experiencia de Dios no se refiere a vivencias sino a argumentos, colinda además estrechamente con modelos literarios y se afana en ser correcta dogmáticamente... Mística implica en Agustín la idea de un ascenso racional hacia las raíces de la racionalidad, mediante una superación sucesiva de todos los contenidos sensibles e inteligibles”.

Con estas breves indicaciones sobre el pensamiento de Agustín en lo referente al retorno, es relevante destacar los elementos básicos presentes en su obra sobre el retorno y el rol de la filosofía en ello. Sobre todo los elementos que indica finalmente Horn, donde el ascenso no es irracional o pasional, sino que tiene una base racional.

Para comenzar con el problema del retorno en la obra aviceniana y evitar desarrollar toda su doctrina peculiar en el cual el peripatetismo se va sumergiendo en la metafísica neoplatónica, lo más sencillo será comenzar con el final de su *Scientia Divina*. Allí, Avicena se pregunta qué es aquello que debe conocerse para alcanzar la perfección del alma racional.

“La perfección del alma racional es que se vuelva el mundo inteligible, y se escriba en ella la forma de todas las cosas y el orden del intelecto en el todo, y la bondad que fluye en todas las cosas, y que comenzando desde el Principio de todo proceda a las sustancias espirituales excelentísimas absolutas, y luego a las espirituales que dependen de algún modo de los cuerpos, y luego a las almas que mueven cuerpos, y luego a los cuerpos celestes y cuanto todas estas cosas sean descriptas en el alma según las disposiciones y potencias de aquellas hasta que sean perfeccionadas en ella las disposiciones de ser universal, y así alcanza en el mundo intelectual una imagen del ser de todo el mundo, distinguiendo aquello que es belleza absoluta y bondad

absoluta y elegancia verdadera, haciéndose uno con ella grabando el ejemplo y la disposición de él, e iluminando según la vía de él, volviendo en la similitud de la sustancia de ella” (IX, 7, pp. 510-511, ll. 72-83).

Este fragmento tomado del libro IX, 7 de la *Philosophia prima* de Avicena encierra un gran número de elementos interesantes para ver. Algunos han visto en esto una especie de gnosticismo o sectarismo puesto que resulta *a priori* evidente que el recorrido que él indica aquí necesario para alcanzar la perfección se encuentra en la metafísica, o mejor en su *Metafísica*.

Sin embargo, si consideramos la doble dinámica propia del neoplatonismo, ese comentario se vuelve un poco anacrónico. Avicena no da su visión del mundo, sino que lo que está planteando es la realidad ontológica y en su metafísica primero se molestó por mostrar la realidad y el origen de todo, para así una vez identificado se pueda encontrar hacia dónde orientarse. En este sentido, al igual que el mundo de la semejanza de Agustín, encontramos en Avicena una cierta ceguera o sordera sobre nuestro verdadero fin:

“[la disposición actual del hombre es] Del mismo modo que la disposición del ciego de nacimiento acerca de la forma bella o también del sordo «de nacimiento» acerca de los sonidos armónicos; y es por ello conveniente que el hombre prudente no piense que toda delectación es como la delectación del asno, y que los primeros principios que son próximos al Señor de los mundos carecen de toda delectación y alegría, y que la belleza propia del Señor del mundo que está en él, en su reino y su virtud que es infinita, no le será en la última nobleza, excelencia y suavidad, sino que levantándolos le llamamos delectación impropia. Del mismo modo los asnos y los ganados tienen delectación y suavidad. Pero ¿qué comparación puede hacerse de lo superior a estas cosas baratas? Esto, pues, imaginamos y se presentan a nosotros, pero aquello no lo sabemos por percepción sino por argumentación.

En efecto, nuestra disposición en relación a aquella <perfección máxima> es como la disposición del sordo que nunca escuchó, en su privación de imaginar la delectación de la armonía, aunque él tiene certeza de su belleza (IX, 7, p. 509, 35-49).

Es en este sentido que el recorrido del conocimiento sirve a modo de “curación” (vale recordar que es éste el nombre de la gran obra filosófica de Avicena que comprende todos los ámbitos del saber). No existe para Avicena una visión o una percepción de aquello que será nuestro deleite final, el fin propio del alma humana lo alcanzaremos por argumentación. Y esta argumentación será posible encontrarla si llegamos a comprender el lugar que ocupamos dentro de este mundo, y cuáles son los modos en los cuales podemos retornar. De esta manera la división tripartita de la metafísica –como ya he indicado en otro lado¹ tiene una semejanza con los tres objetos de contemplación o de acción para lograr alcanzar el retorno. A fin de lograr resumir correctamente esto, expondré a continuación no según el modo de acceso que tenemos por parte de nosotros, sino sobre todo para destacar en qué consiste la similitud con las realidades divinas.

Las Inteligencias intermedias propias del proceso de emanación tienen tres actos de conocimiento. En primer lugar contemplan al Primero como aquello que es Necesario por sí, luego se contemplan a sí mismas como seres necesarios por otro, y finalmente se contemplan a sí mismas como seres posibles por sí. Estos tres procesos de conocimiento tienen unas consecuencias causales en el proceso emanativo del cosmos. Pero además de ello encierran una semejanza con las 3 partes de la metafísica.

1ª parte *Ontología*: La ontología debe llevarnos al conocimiento de la contingencia del ente. Por ello a partir de la explicitación de los trascendentales logra establecer la distinción entre esencia y existencia que le permitirá afirmar que todo ser que tiene esencia tiene el ser recibido por otro. Esto le permite también formular la primera distinción entre ser necesario y ser posible, desde allí logra llegar a la segunda parte de la metafísica, la Aitiología o estudio de las causas.

¹El texto al que hago referencia está aún en evaluación: “La metafísica como retorno en el Avicenna Latinus. Una relectura de la *Philosophia prima*”.

2ª parte *Aitiología*: Partiendo de la teoría de la causalidad propia de la Física Avicena desarrolla una nueva reflexión sobre la causalidad. En ella logra establecer que No hay una causalidad real en la causa física, sino que solamente en la causa metafísica existe una causalidad real. El padre o el arquitecto no es la verdadera causa del hijo. Esto no solo le permite distinguir la pregunta metafísica de la física sino que además puede afirmar la creación por medio de la dependencia entitativa de toda la creación al Primero. Esto se podría resumir en la famosa cita del Corán (XXVIII, 88) utilizada por Avicena (VIII, 6, p. 413) que según la traducción se lee: *todas las cosas perecen excepto en cuanto que están frente a la cara de Aquél*.

3ª parte *Teología*: Consiste en la afirmación de la unidad divina, la afirmación de Dios como el *Ipsum esse*, y que llega al mundo latino bajo el neologismo *annitas*, lo cual implica justamente la ausencia de esencia en Dios.

Como advertimos, para Avicena el camino de ascenso de las almas racionales tiene su eje central en un ascenso por el conocimiento. La clave interpretativa de este ascenso gnoseológico, no es otra cosa que la expresión de *retorno* –como aparece en la obra árabe– de las formas a la comunión con la Inteligencia que conoció todo en su origen.

“El alma del hombre aprehende los principios separados verdaderos y cree en aquellos seres con juicio (*credulitate*) ciertísimo, puesto que están junto a ella por demostración, y cuando conozca las causas finales de aquellos que inciden en los movimientos universales aunque los particulares no tienen fin, y «conozca» que descansa con aquella disposición del todo, y que «conozca» a su vez la relación de sus partes entre sí y la ordenación proveniente desde el Primer principio sin interrupción hasta el último de aquellos que son y de aquellos que actúan entre sí, y que aprehenda el cuidado y cómo es; y que «aprehenda» la esencia de la que precede toda certificación tanto en su propio ser como su unidad, y cómo puede ser conocido así como no acompaña a ella la multitud ni la alteración de ningún modo, y de qué modo todas las cosas que son se comparan a ella según un orden, y luego que el investigador,

cuanto más aumente en las especulaciones, tanto más se aumentará su aptitud para la felicidad, y que no se libera el hombre en este mundo de la tentación, sino después «de la vida», todo depende de este mundo, desee aquello que está allí y el amor hacia aquellas cosas que están allí, remueva a aquellas absolutamente de la consideración de él que está luego de sí” (IX, 7, p. 516, ll. 83-98).

De este modo, como indicamos, resulta fundamental para el alma humana reconocer su lugar en el orden de la creación, y de algún modo reflejar su ser como otra emanación dentro del orden de los cielos. Esto en la medida en que encuentre su perfección en imitar los movimientos propios de las inteligencias. El reconocerse a sí mismo como *ser necesario por otro*, equivaldrá a reconocer su deuda con la realidad superior y a su vez reconocer la perfección que viene dada de aquella sustancia superior. Así cuando el alma se separe del cuerpo, y se incorpore al orden de las sustancias inmateriales, si sus potencias están ordenadas por el deseo y el amor hacia el fin último propio de toda inteligencia, que es el Primer principio, el alma encontrará respuesta a ese deseo que cultivó en la vida terrena pero que no alcanzaba su fin.

De esta manera, el alma que ha perfeccionado su deseo encuentra su felicidad plena una vez separada del cuerpo. Este estado lo denomina como el del alma santa —es decir perfecta— en su condición de separada del cuerpo, y unida plenamente al orden del cosmos.

“Las almas santas están en sumo grado de este modo a sus disposiciones, porque se reúnen con sus perfecciones por sí, y se sumergen en la delectación ciertísima, y se liberan de sus especulaciones que hay luego de ellas y de la servidumbre en la que estaban, en una libertad absoluta. Pues si permaneciera en ellas afecto acerca de esto, de creencia o de moral, sería nocivo «para las almas» y serían retrasadas por ellas en la búsqueda del grado superior, «porque» hasta que sea borrada aquella impresión, no podrá procurar aquella” (IX, 7, p. 521, ll. 88-94).

Así el alma podrá alcanzar una perfección tal que asegure la felicidad una vez separada del su cuerpo. Esta vida futura tiene el carácter de *retorno* como ya advertimos, y éste significa no el identificarse con el ser de Dios, sino más bien, el reconocer en Él el objeto de ese deseo cultivado. Esta dependencia está anclada fundamentalmente en el orden intelectual, aunque en el estado de las sustancias separadas parece no haber distinción entre el acto cognoscitivo y el volitivo, a diferencia de nuestro modo de conocer y elegir las cosas. Por ello, en nuestro caso, primero nos corresponde conocer y advertir el orden del cosmos, y racionalmente establecer ello. No hay un modo real por el cual podamos percibir una delectación real y un deseo real de Dios –según parece por lo dicho– fundamentado en el deseo, sólo por medio de la razón podemos identificar al Ser necesario como aquél que ha donado el ser, y en el cual se podrá alcanzar la felicidad última.

A modo de conclusión resulta importante destacar que la incorporación de las primeras obras árabes en latín que se produce desde mediados del siglo XII en Toledo y de allí a París cumplen un papel principal en la reincorporación de Aristóteles en la historia de la filosofía occidental (D'Ancona, 2005). Esto no se dio simplemente porque fueron vehículo de traducción de las obras del Estagirita, sino que más bien la novedad reside en una interpretación distinta de Aristóteles. Cabe destacar que un autor como Avicena de quién no se dudaría en denominar como un autor aristotélico (Gutas, 1998), encierra dentro de sus obras un profundo espíritu neoplatónico (Owens, 1992). Es por ello, que en Avicena se encuentra la misma intención que aparece en Boecio y que en el mundo árabe Alfarabi pudo ensayar: la conciliación entre Aristóteles y Platón (Alfarabi, 2001). No es que efectivamente lo haya alcanzado, sino que en las obra aviceniana se han ido presentando algunas aporías propias de ambas doctrinas y en algunos casos logró superar estos problemas y en otros mantuvo el problema o quizás logró que la pregunta encuentre una mejor expresión para intentar encontrar la solución al problema.

Será esta peculiaridad del pensamiento aviceniano, el cual contiene mucho desarrollo de un pensamiento religioso –ausente en la obra del estagirita– lo que hará encontrar elementos o conexiones entre algunas de las formulaciones aristotélicas con el espíritu neoplatónico. Gracias a ello Aristóteles no será más el pensador pagano que tiene un dios distante, sino que será la puerta para el desarrollo de una filosofía que abre a una comprensión más profunda del contenido propio de la revelación.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARABI (2001). *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi. Ithaca. Cornell University Press, 2ª ed.
- CHENU, M.-D. (1997). *Nature, man, and society in the twelfth century*. Toronto. University of Toronto Press.
- D'AMICO, C. (2008). *Todo y nada de todo. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires. Winograd.
- D'ANCONA COSTA, C. (ED.) (2005). *Storiadella filosofia nell'Islammedievale*. Torino. Einaudi.
- DE VAUX, R. (1934). *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIIe-XIIIe siècles*. Paris. Vrin.
- GERSH, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the Pre-history and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden. Brill.
- GILSON, E. (1929-30). "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant": *ADHLMA*, 1929-30 (4), 5-149.
- GOUGUENHEIM, S. (2010). *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*. Madrid. Gredos
- GUTAS, D. (1988). *Avicenna and the aristotelian tradition: introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Leiden. Brill.
- HORN, CH. (2012). *Agustín de Hipona*. Santiago de Chile. IES.
- OWENS, J. (1992). "The Relevance of Avicennian Neoplatonism": MOREWEDGE, (ED.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, State University of New York Press, pp. 41-50.