



Avicena o Ibn Sinā:

El sufi persa fundador de la ciencia islámica

Terry Graham



De acuerdo con el autor de *The Atlas of Medieval Man* (*El atlas del hombre medieval*): «Al siglo XI pertenecen las grandes enciclopedias médicas de Avicena [es decir Ibn Sinā], que recogen los conocimientos tanto del mundo griego como del mundo [islámico]» (Platt 1985, p. 36), obras traducidas al latín por «el prolífico Gerardo de Cremona desde su sede en Toledo» (Ibíd., p. 62). Avicena es un personaje tan polifacético, al menos, como Leonardo da Vinci, «algo menos famoso como hombre de estado que como médico» (Elgood 1953, p. 310) y se le reconoce como autor de más de 220 obras en persa y en árabe. Por otra parte, es ciertamente la figura más importante en el proceso de transferencia a la Europa medieval de la filosofía y de la antigua ciencia griega, egipcia, mesopotámica, india y china, que daría lugar al Renacimiento, que marcó una época y a partir del cual se desarrolló la cultura occidental tal como la conocemos hoy.

Esta figura fundamental nació en el año 980 d.C en la aldea de Afshana cerca de la ciudad de Bujara, capital del reino samánida en la región de Irán que ahora ocupa la antigua república soviética de Uzbekistán. Le pusieron el nombre de Hosain y era el mediano de tres hermanos. Su padre, funcionario del gobierno de la dinastía samánida (874-999), sirvió al emir Nuh b. Mansur (que reinó de 976 a 997), y se trasladó a Afshana desde su ciudad natal de Balj (en el Afganistán actual), de la cual eran originarios los gobernantes samánidas, para estar más cerca de la capital y aprovechar las posibilidades de promoción.

Se conocen bastantes detalles sobre la vida de Ibn Sinā porque dictó una pequeña reseña de su vida a Abu 'Ubayd ŸozŸāni, su fiel discípulo y compañero durante

veinticinco años, que cubría el tiempo transcurrido hasta que ŸozŸāni se unió a su maestro en 1012. Así sabemos, por ejemplo, que Ibn Sinā nació en el mes de agosto de 980. ŸozŸāni fue luego completando esa biografía tras la muerte de su maestro.

Ibn Sinā, incansable y prodigioso en su juventud, se dedicó al estudio usando todas las fuentes a su alcance. Por ejemplo, aprendió aritmética con un frutero y, en el otro extremo, filosofía con un tutor privado contratado por su padre, hombre bien situado y rico, si bien la mayor parte de sus estudios la realizó en la *madrasa* convencional. Dado que la escuela Hanafi de jurisprudencia dominaba en Bujara en aquel tiempo, el joven estudió leyes en aquel entorno. Como dice Goodman: «La dialéctica tradicional hizo ejercitarse al joven Ibn Sinā en la lógica práctica» (Goodman 1992, p. 12).

Lo que resulta sorprendente de la genialidad del joven estudiante es que pudiera ir más allá de los métodos pedagógicos rutinarios de su maestro y se pusiera a trabajar de forma imaginativa usando el armazón conceptual que se halla detrás de los procesos mecánicos. El enfoque de su tutor de filosofía sobre Aristóteles era estrictamente a través de los números, lo habitual en otros maestros tanto antes como desde entonces, pero «el enfoque de Ibn Sinā era mucho más próximo al espíritu del propio Aristóteles, quien afirmaba que el método del silogismo era un esquema para el descubrimiento y no una mera gramática para la deducción» (Ibn Sinā 1985, p. 13).

Superó igualmente a su profesor de matemáticas y, tras estudiar con él solamente los cinco o seis primeros teoremas de los *Elementos* de Euclides, prosiguió de for-





ma creativa siguiendo su propio camino. En astronomía, procedió de la misma forma con el *Almagesto* de Ptolomeo, resolviendo por sí mismo los problemas matemáticos.

A la edad de diez años, dominaba ya todas las complejidades de la gramática árabe y estaba versado en literatura, tanto en las obras originales de los eruditos islámicos como en los escritos de sus predecesores griegos, traducidos directamente al árabe o pasando antes por el sirio. También era conocedor de los argumentos de los teólogos y tenía un completo conocimiento de las complejidades del Corán.

Cuando su tutor de filosofía concluyó su instrucción, Ibn Sinā abordó por sí solo el estudio de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, aunque en esta etapa se sintió apremiado a dedicarse a lo más práctico, al tener que ganarse la vida y al no sentirse atraído ni hacia la jurisprudencia de los clérigos ni hacia el tipo de trabajo burocrático de su padre. De todas las profesiones, la que le resultaba más atractiva era la medicina, porque abarcaba tanto la ciencia como la relación con las personas.

A los dieciséis años, tenía ya unos conocimientos tan avanzados que muchos ancianos acudían a él para pedirle consejo en temas de ciencias, tanto abstractas como prácticas, ¡e incluso en materia de jurisprudencia! No había limitado su estudio a las conclusiones de los libros, como las de las obras de Galeno, sino que había ido más allá haciendo descubrimientos por sí mismo al tratar a sus pacientes y aportando nuevos avances a la medicina con el paso del tiempo.

Un año después, siendo Ibn Sinā un inmaduro adolescente de diecisiete años, su brillante carrera tuvo un respaldo oficial al caer gravemente enfermo el emir, Nuh b. Mansur. Los médicos de la corte fueron incapaces de curarlo y fue convocado Avicena, que fue capaz de aplicar con éxito un tratamiento que hizo recuperarse al soberano desde las puertas de la muerte, ganándose así el reconocimiento tanto del rey como en otros países. Contratado como médico residente en la corte, podía ahora acce-

der a la biblioteca de palacio y tenía a su disposición todos los volúmenes recopilados gracias a la generosidad ilustrada de los samánidas. Lleno de curiosidad ante esta amplia y maravillosa colección, explicó: «Vi libros cuyos mismos títulos son desconocidos para muchos y que jamás había visto antes ni volví a ver después» (Ibíd., p. 16).

A los dieciocho años, había alcanzado una etapa que años después recordó a Ŷozŷāni, con esta reflexión: «Tengo ahora la misma cantidad de conocimientos que antes, pero con mucha más madurez y profundidad; por lo demás, lo aprendido y lo conocido es en verdad lo mismo» (Nasr 1964, p. 178). Su base espiritual le hizo ver que todo el conocimiento factual e intelectual que había adquirido sólo era la función de una conciencia menor, de forma que en sus años postreros, cuando dijo esto a Ŷozŷāni, pudo dedicarse a penetrar los misterios escondidos tras el velo que había sustentado su genialidad y que aún tenía que explorar con total tranquilidad.

En su juventud, la agudeza espiritual de Ibn Sinā había quedado ya demostrada con la forma en la que hacía descubrimientos y sabía qué retener de éstos. Desde la más temprana edad experimentaba visiones y comunicaciones del mundo espiritual, pero, como otros chicos prodigio con un canal abierto hacia lo trascendente, empezó dirigiendo esas intuiciones hacia la ciencia y los asuntos prácticos, en lugar de seguir su guía para profundizar en la experiencia espiritual. Tenía una gran aptitud natural para la mística, pero no estaba listo todavía para un compromiso formal en el camino espiritual.

Debido a su genio cimentado en lo espiritual, Ibn Sinā acabó por percibir que había aprendido todo lo que se podía deducir de las ciencias y podía, de hecho, vencer en un debate a cualquiera en cualquier campo, de la filosofía a la política o de la psicología a la poesía. Por ejemplo, su tratado sobre el alma, *Risālā fi ma'rifat an-nafs an-nātiqa wa ahwālībā* (Tratado sobre la gnosis del alma racional y sus estados), probablemente su primera obra

formal, escrita a la edad de diecisiete años y dedicada al emir, sigue siendo destacable hoy por su análisis de la mecánica de los estados más elevados de consciencia.

A pesar de la profusión de conocimientos y de experiencias que había acumulado, Ibn Sinā no escribió demasiados libros hasta los 21 años, pero cuando comenzó a escribir de forma prolija a partir de 1001, lo hizo de forma explosiva, dando lugar a una suma de todas las ciencias catalogadas hasta la fecha. Sólo han sobrevivido algunos fragmentos de esta obra, entre los cuales se halla el *Ketāb al-ma'ymu'* en matemáticas, así como ciertas incursiones en campos tales como la meteorología. Continuó infatigablemente componiendo una obra en veinte volúmenes sobre las ciencias filosóficas, que comprende muchos ensayos desarrollados siguiendo el modelo aristotélico, con disertaciones sobre retórica, poética y lógica; también incluye el texto preliminar sobre metafísica, que seguiría desarrollando a lo largo de toda su vida, y la obra sobre ética, *Ketāb al-birra li-ithm* (Sobre la virtud y la transgresión). Todo este trabajo serviría como base para su gigantesca obra fundamental, *ash-Shefā'*, escrita en sus años de madurez.

Como su fama lo precedía, Ibn Sinā no tuvo dificultad en encontrar inmediatamente un mecenas. El soberano (*jwārazmshāh*) de la época era 'Alī b. Ma'mun (que reinó del 997 al 1009), que tenía un primer ministro especialmente ilustrado, Abol Hosain Suhayli, bajo cuyo patrocinio escribió Ibn Sinā un trabajo sobre matemáticas, el *Kitāb at-tadārik li anwā' al-jata fi t-tadbir*, y uno de astronomía, el *Qiyām al-aru fi wasat as-samā'*.

Según Ibn Munawwar (1977, p. 159) y Abu Rauh (1988, p. 97), los dos biógrafos del gran maestro sufi persa Abu Sa'id Aboljeir (440/1049), Ibn Sinā buscó al maestro tras un intercambio epistolar, del cual no se conocen copias hasta hoy que prueben su existencia. Se conserva una colección de cartas que supuestamente fueron su correspondencia, si bien todo parece indicar que fueron escritas después del encuentro entre ambos.

Este intercambio epistolar (no disponible íntegramente) podría haber sido el medio a través del cual Ibn Sinā aparentemente sondeara a Abu Sa'id, que habría respondido diciéndole que era bienvenido. El encuentro en Mayhana hubiera podido ser concertado a través de estas cartas o simplemente de palabra mediante algún *darnish* que viajara actuando como enlace entre ambos.

Shafi-e Kadkani, en su introducción al *Asrār at-tawhid*, dice: «Lo que es razonablemente cierto, es que hubo entre ambos algún tipo de relación al margen de todos los mitos sobre la misma, fuera ésta una simple correspondencia o un contacto real, y que existía además una atracción de Ibn Sinā hacia Abu Sa'id; hasta donde sabemos, el *Ishārāt*, el último de los escritos de Ibn Sinā, es completamente diferente de sus libros anteriores, tanto en cuanto a su enfoque sobre la gnosis como en su tratamiento de «las moradas de los gnósticos».

«Debería entonces aceptarse que esta evolución podría muy bien haber sido activada a través de alguna forma de relación o de contacto con Abu Sa'id. De hecho, algunos eruditos actuales están seguros, y así lo han plasmado por escrito, de que Ibn Sinā escribió los últimos dos [realmente tres] capítulos del *Ishārāt* a instancias de Abu Sa'id» (Introducción a Ibn Munawwar 1987, p. iv).

De la correspondencia citada, sólo se conserva la carta de Ibn Sinā de una forma aparentemente bastante completa.¹ El texto de esta carta (escrita en árabe) indica lo familiar que le resultaba ya al filósofo el tema de las afluencias y de las comunicaciones espirituales procedentes de un nivel más profundo de realidad, aunque esta consciencia todavía no había aflorado en sus escritos públicos.

La carta demuestra además el unitarismo absoluto que llevó a Ibn Sinā a revolucionar el pensamiento peripatético y que, ciertamente, revolucionaría el enfoque de la filosofía, como la había establecido la escuela aristotélica, al introducir en ella algo de esta consciencia transcendente.

En primer lugar, deja claro que no se atribuye a sí mismo el origen de

su pensamiento, sino que lo considera procedente de Dios. De Él afirma que es para el siervo: «...el comienzo y el fin de su proceso de pensamiento y el puntal interior de su entera validez, así como su aspecto exterior» (Ibn Sinā, carta anexa a Abu Rauh 1988, p. 94).

La carta incluye un verso árabe que parece haber servido como lema para los sufíes en aquellos días, porque aparece cerca del comienzo de el texto de la obra de Ibn Munawwar, *Asrār at-tawhid*:

*En todas las cosas y en cada una de ellas
hay un signo de Él,
que señala el hecho de que Él,
realmente, es Uno.*

(Ibn Sinā, carta anexa a Abu Rauh 1988, p. 95; Ibn Munawwar 1977, p. 2)

Cuando Ibn Sinā llegó al *jānaqāh* (centro sufí) de Abu Sa'id, entró y halló al maestro en medio de una reunión, dirigiéndose a los discípulos y a los invitados. En lugar de interrumpir su charla y de dar al recién llegado un tratamiento especial como persona destacada, hizo simplemente un gesto con su mano advirtiéndole su presencia para hacer saber que no debía ser tratado de modo diferente al de cualquier otro discípulo o visitante. Continuó su charla y saludó informalmente la llegada de Ibn Sinā intercalando en sus palabras un gracioso ripio:

*¡El sabio filósofo se acerca!
¡El respetable Ibn Sinā está aquí!*

Cuando acabó su charla, el maestro bajó del estrado y llevó a Ibn Sinā a su casa, cerró la puerta con llave, y pudieron así permanecer tranquilos en retiro (*jahwat*) durante tres días y tres noches. No se permitió a nadie permanecer ahí y escuchar lo que tenían que decirse y nadie pudo entrar sin permiso del maestro. Los únicos momentos en los que salían eran para las oraciones con la comunidad. Transcurrido este periodo de setenta y dos horas, Ibn Sinā se fue sin más.

Se cuenta que sus estudiantes le preguntaron luego qué había experimentado con el maestro, a lo que su profesor simplemente les contestó:

«Todo lo que yo sé, él lo ve».

Por otro lado, los sufíes y los discípulos del círculo de Abu Sa'id, cuando tuvieron la oportunidad, preguntaron al maestro qué opinión tenía de Ibn Sinā, y éste les dijo: «Todo lo que yo veo, él lo sabe» (Ibn Munawwar 1977, p. 159).

Ibn Munawwar continúa diciendo bastante directa y sucintamente: «Ibn Sinā pasó a ser discípulo de nuestro maestro y vino regularmente a visitarlo» (Ibíd.). El autor también indica que en esas ocasiones Ibn Sinā iba acompañado por un séquito de estudiantes que se unían al círculo de discípulos alrededor de Abu Sa'id. Como se indica más arriba, si el profesor vino con algunos estudiantes, probablemente no serían muchos sino más bien un pequeño grupo escogido especialmente, con inclinaciones místicas, y no unos asistentes cualesquiera a sus clases de filosofía, de medicina o de ciencias; y también, como se ha mencionado antes, probablemente eran alumnos del tiempo en que vivía en Gorgān (en el norte de Irán), que fue la última ocasión en la que dispuso de un entorno tranquilo para mantener esas sesiones, en el último lugar desde donde tuvo fácil acceso al centro de Abu Sa'id.

Ante cualquier cuestión que pudieran plantearse los historiadores acerca de la práctica espiritual de Ibn Sinā, Ibn al-Munawwar aporta una descripción tan vívida que despeja cualquier duda de que fuera tan sólo una ficción piadosa; cuenta un evento particular que demuestra la relación maestro-discípulo existente entre Abu Sa'id e Ibn Sinā y la influencia espiritual (*tasarrof*) que el maestro ejercía sobre el corazón de Ibn Sinā:

[Ibn Sinā] se echó a los pies del maestro y se puso a besarlos; nadie podía adivinar qué estaba ocurriendo en el ser interior de Ibn Sinā para realizar semejante acto [de devoción]. De todas formas, Ibn Sinā llegó a ser un discípulo tal de nuestro maestro que aprovechó todas las oportunidades que tuvo para estar cerca de él y, a partir de entonces, todos los libros que escribió sobre teosofía, como el *Ishārāt* y otros, incluían un capítulo lleno de referencias a las explicacio-

nes de los amigos de Dios y a la nobleza de sus estados. Escribió textos únicos sobre este tema, debatiendo acerca del discernimiento especial del corazón (*ferāsāt*) de los amigos de Dios y del valor de la búsqueda del camino místico y del camino hacia la Realidad divina, como es bien sabido (Ibíd., p. 160).

La obra antes citada, *al-Ishārāt wal tambihāt fi maqāmāt al-'arefin*, es un buen ejemplo de este punto y en ella hay un testimonio explícito sobre la conexión entre la redacción de esta obra —o al menos de los últimos tres capítulos, con su discusión específica

además tenía entonces la enorme capacidad de reunir todo lo que había aprendido y de sistematizarlo y ordenarlo en sus dos magnas obras fundamentales, el *Shefā'* en filosofía y el *Qānun* en medicina.

Al margen de sus obras espirituales, de las que nos ocuparemos más adelante, el crecimiento de la capacidad de percepción de Ibn Sinā, lo señala Nasr en un apunte: «Debido a un increíble poder de concentración, que le permitía dictar incluso las más difíciles obras de metafísica mientras acompañaba a un gobernante a la batalla, Ibn Sinā

básica en el mazdeísmo, donde tomaba la forma de Bahman (*Vobu manah*, en avéstico, literalmente «Buena mente», un concepto adoptado por los neoplatónicos, que lo adaptaron y lo reinterpretaron en sus términos didácticos llamándolo «Intelecto activo»), la más elevada de las seis emanaciones principales de la esencia de Dios (*Abura Mazdā*, en avéstico, literalmente «Sabio Señor»; *Ohrmazd*, en pahlavi; *Hurmoz*, en persa moderno).

Este tema mantiene su importancia en el sistema islámico, en el que debemos entender Gabriel en lugar de Bahman, como figura



Dos páginas del *Canon de medicina*; manuscrito persa del siglo XVII

acerca del recorrido del camino espiritual— y la propia práctica espiritual de Ibn Sinā.

Uno de los frutos de la iniciación y de la formación de Ibn Sinā por Abu Sa'īd fue que comenzó a escribir sus obras de orientación más mística: los relatos visionarios, el *Hekmat al-mashreqiyya* y los últimos tres capítulos del libro filosófico *Ishārāt* dedicados a las moradas de los gnósticos.

Mientras llevaba una ajetreada vida de hombre de estado y de médico, por no hablar de una animada correspondencia con otros grandes eruditos, como su compatriota Abu Rayhān Biruni (421/1030), Ibn Sinā

fue capaz de producir un inmenso corpus literario a pesar de la vida nómada que le tocaba llevar. Se le han atribuido más de 200 obras, desde el monumental *Kitāb ash-shefā'* (*El libro de la curación*), el mayor compendio de conocimientos escrito por una sola persona en el periodo medieval, hasta tratados de unas pocas páginas» (Amin Razavi 1996, p. 67).

La conexión de Ibn Sinā con la religión mazdeísta preislámica queda de manifiesto en el papel preponderante que asigna a la figura de la Inteligencia activa, «que domina su filosofía» (Corbin 1988, p. 8). El teósofo se apoya en una realidad visionaria

en los versículos coránicos (19,17), la anunciación a María por Gabriel, llamado aquí Nuestro Espíritu (*Ruhunā*), totalmente coherente con la visión cristiana, también heredada de los mazdeístas, de los Magos, y (97,4) en el que Gabriel aparece en una visión en la noche de poder como el Espíritu (*ar-Ruh*).

Resulta significativo que Ibn Sinā escribiera los relatos visionarios mientras estaba en la cárcel. Realmente, retrata al aspirante protagonista de los relatos como un prisionero, y al mundo, al cosmos, como la prisión de la que debe salir el alma anhelante.

El relato visionario es a la vez una narración de las percepciones recibidas por Ibn Sinā bajo la forma de revelaciones visionarias y una descripción de la senda espiritual en términos de símbolos de transmutación. Al describir este vocabulario simbólico, Corbin señala: «El símbolo (*tamsil*) no es un signo artificialmente construido; aflora espontáneamente en el alma para anunciar algo que no puede expresarse de otra forma; es la única expresión de lo simbolizado como realidad que se hace así transparente al alma, pero que en sí misma transciende toda expresión» (Ibíd., p. 30).

El símbolo expresa una realidad espiritual, mientras que una alegoría es una concepción de la mente, una imagen puramente mental. Mientras que la alegoría es subjetiva, el símbolo es objetivo en su sentido más verdadero y no representa una realidad material sino una realidad espiritual más profunda, a la que sólo puede acceder, desde el punto de vista sufí, el corazón despertado a este tipo de percepción. Debemos distinguir aquí entre el uso de los símbolos por Ibn Sinā (y posteriormente por Sohrawardī) y la metáfora que es un mecanismo puramente literario. Mientras que esta última es una concepción fundamentalmente intelectual, el símbolo es el producto de una «transmutación de lo sensible y de lo imaginable» (Ibíd., p. 31).

Ibn Sinā se apoyó en la antigua tradición gnóstica para producir sus tres relatos —*Hayy ibn Yaqzān* (*El Viviente, hijo del Despierto*), *Risālat at-tayr* (*El relato del pájaro*) y *Salāmān o Absāl*— y esto abrió las compuertas para el brillante flujo de expresiones que iba a manar de la pluma de Sohrawardī un siglo después.

El primero de los relatos sería brillantemente traducido y comentado en persa, probablemente por Ūzŷāni, y posteriormente por Sohrawardī (587/1191), el maestro de la iluminación (*Shejj-e eshrāq*), bajo la forma de su *Qessat al-qorbat al-qarbiyya* (*El relato del exilio occidental*), al que aquí se da el título de *qessat* en vez de la designación más didáctica de *risālat*, y que Corbin apropiadamente traduce por relato.

El segundo sería simplemente

traducido del árabe al persa por el propio Sohrawardī.

En cuanto al tercer relato —en el que el segundo de los hermanos que figuran en el título, Absāl, es el personaje gnóstico que prosigue el argumento de la guía mística de los relatos precedentes— nos ha llegado sólo parcialmente a través de fragmentos citados en la obra del destacado seguidor de Ibn Sinā del siglo XIII, el ya mencionado erudito polifacético Jāyeh Nasir-ol Din Tusī (672/1273), que proporcionó el material para que lo retomara el célebre Ūmi (898/1492) dándole la forma de un poema épico.

Es importante señalar que estos tres relatos, nacidos de las reflexiones de Ibn Sinā en su paréntesis carcelario en medio de su frenético quehacer, fueron esencialmente el registro de percepciones visionarias, mientras que añadió los tres últimos capítulos a su obra didáctica posterior, el *Isbārāt*, para explicar el funcionamiento de la senda sufí. Aunque los relatos sean la narración de unas realidades espirituales percibidas como visiones, no expresan la doctrina sufí como lo hacen los capítulos mencionados, tal y como indica la frase añadida a su título *fi maqāmāt al-'ārefīn* (sobre las moradas de los gnósticos).

Uno de los primeros libros populares en el mundo sobre temas académicos fue el resultado de otra petición por parte del emir 'Alā ad-Daula. Así, surgió la obra en persa *Dānesh-nāma-ye 'Alā'i*, escrita en nombre del emir. Al igual que la obra de la que derivaba, el *Dānesh-nāma* cubría las áreas de la lógica, la física, la astronomía, la música y la metafísica, y estaba escrita en un estilo popular, con «términos persas simples, naturales y claros equivalentes a los árabes, con frases cortas, sólidamente construidas, sin rastro alguno de arabismos, y en un tono serio y directo, aligerado por el uso de la ironía y el buen humor» (Ibíd., p. 37).

Este gran hombre, pródigo en sus sentimientos y en sus gracias, no tenía ninguna pretensión de ascetismo, más allá de la feroz disciplina a la que se sometía para realizar sus escritos. Bebía vino tanto por placer

como para estimularse y lo justificaba ante los ortodoxos basándose en algunos elementos de la jurisprudencia Hanafí que podían interpretarse en el sentido de una cierta flexibilidad en este asunto; además, como médico podía explicar los efectos beneficiosos para la salud de un uso sensato de la bebida en función de la constitución de cada uno.

Ibn Sinā escribe: «El vino es beneficioso para las personas de humor predominantemente bilioso, porque elimina su excedente al provocar la micción. Es bueno para personas de temperamento húmedo porque hace madurar las humedades. Es más beneficioso cuanto mejor sea su aroma y su sabor. El vino es también muy efectivo para hacer que los productos de la digestión se distribuyan por el cuerpo. Corta la flema y la dispersa» (Gruner 1970, p. 410).

Si bien el vino es tabú en el Islam para los ortodoxos, no sucede lo mismo con el sexo, algo con lo que Ibn Sinā era complaciente y donde no necesitaba justificación canónica, como la hubiera necesitado en el cristianismo. Ūzŷāni informa que: «El maestro era vigoroso en todas sus potencias, y la sexual, que ejercitaba a menudo, era la más poderosa y predominante de sus facultades concupiscentes» (citado en Ibíd., p. 43-44).

Sin embargo, las agresiones a las que sometía su cuerpo, de todo tipo, acabaron por pasarle factura. El abuso de medicinas para conseguir curaciones rápidas, que aliviaban los síntomas sin curar el desarreglo subyacente, trajo consigo frecuentes recaídas, hasta que un día de junio de 1037, mientras iba de camino para reunirse con el emir en una campaña en Hamadan, se hundió definitivamente y declaró que estaba muriéndose y que cualquier tratamiento adicional sería infructuoso. Sus queridos compañeros lo escoltaron hasta Hamadan y se reunieron junto a su lecho de muerte; al cabo de unos pocos días entregó su espíritu y su pérdida fue muy sentida.

La contribución de Ibn Sinā al conocimiento científico mundial es tan amplia que sólo podemos tocarla de pasada en este espacio tan limitado,

teniendo en cuenta además que nos centramos más aquí en su vida espiritual, en su conexión con la senda sufí. Sin embargo, sus aportaciones a la ciencia filosófica son ciertamente una parte esencial de sus experiencias espirituales, porque mucho de lo que innova en este campo —por supuesto, sus desarrollos sobre la base aristotélica— está fundado en la cognición intuitiva que procede de una mezcla de inspiración y de práctica espiritual consciente.

Su revitalización del sistema aristotélico es un buen ejemplo, pues en él cambia radicalmente el concepto de Dios de Aristóteles que pasa de ser una simple función del mundo del ser, concebido como el «Motor Inmóvil», para convertirse en una fuerza dinámica conocida como la «Existencia Necesaria». Como dice Nasr: «Es correcto decir que Ibn Sinā es el primer “filósofo del ser”, porque fue él, y no los filósofos griegos, quien colocó el estudio del ser (ontología) en el corazón de la filosofía» (Amin Razavi 1996, p. 70). El énfasis de Ibn Sinā en la Unidad de la «Existencia Necesaria» o del «Ser Necesario» (*wahdat-e wojud*), es completamente coherente con el punto de vista sufí que manifiestamente tuvo siempre y que se reveló con su iniciación y su formación por Abu Sa'íd Aboljeir.

En su filosofía, Ibn Sinā sigue a su predecesor Fārābī (339/950) cuando hace: «...una clara distinción entre la existencia y la quiddidad [es decir, la esencia]. En todas las criaturas, la existencia se añade a su quiddidad o esencia. Sólo en el Ser Necesario son lo mismo» (Ibíd.). Nasr resalta que basta con comparar las discusiones sobre esencia y existencia de los escolásticos cristianos medievales con las de los antiguos textos griegos y helenísticos para ver la gran influencia que tuvieron los filósofos islámicos, principalmente Ibn Sinā, en el desarrollo de su ontología (Ibíd.).²

El siguiente desarrollo importante que aportó Ibn Sinā al campo de la ontología fue fruto de una mezcla de su rígida perspectiva unitaria islámica y de su conocimiento de las antiguas percepciones gnósticas del principio de emanación, expresado

por los neoplatónicos pero claramente procedente del mazdeísmo, por el cual «Ibn Sinā confirma también la necesidad del Uno de darse Él mismo, para emanar y hacer surgir la manifestación», en que la primera «manifestación del Uno... es identificada por Ibn Sinā con el Logos o Intelecto Universal» (Ibíd.).

Es interesante señalar que más tarde, cuando trataba de trascender las limitaciones del discurso lógico para expresar las intuiciones espirituales, Ibn Sinā escribió un *Tratado sobre los ángeles*. En él desarrolla la angelología existente antiguamente en el mazdeísmo, que incluye una cosmología en la cual «la jerarquía angélica que afirma el Islam se corresponde con la gradación de inteligencias establecida por los filósofos [neoplatónicos]. Él identifica los diez intelectos que forman la jerarquía de la existencia inteligible con diez ángeles, [comenzando por] Gabriel, esto es, el Intelecto Activo (*'aql-e fa'āl*)» (Nasr 1991, p. 329).

Esta angelología es, así, para Ibn Sinā, un medio de expresar simbólicamente lo que es, en su opinión, la realidad del proceso de conocimiento humano. Cuando los sufíes habrían dicho convencionalmente que el viajero debe ser liberado del control del *nafs*, de la propia identidad individual, para llegar a conocer lo Divino, en la teosofía de la iluminación (*al-bekmat al-mashreqiyya*) de Ibn Sinā (y posteriormente de Sohrawardi) el viajero «consigue el conocimiento supremo purificándose de las negras nubes del mundo inferior y estableciendo contacto con el Intelecto Activo en el centro de su propio ser» (Ibíd., p. 328-29).

En la teosofía de la iluminación de Ibn Sinā —esa parte de su pensamiento que nunca llegó a la Europa cristiana pero que sería posteriormente desarrollada dentro del mundo irano-islámico— «la cosmología llegó a ser no un esquema teórico sino un plan para permitir al viajero en la senda de la perfección espiritual [...] quedar liberado de toda limitación y alcanzar así la libertad espiritual» (Ibíd., p. 353). Sohrawardi retomaría posteriormente la cosmología de Ibn

Sinā y no sólo expondría la angelología de una forma más compleja y explícita, sino que desarrollaría también todo un vocabulario de simbolismo lumínico, desarrollando la imagen coránica de Dios como la Luz, en la cual el reino del ser, el cosmos, consiste en «grados de luz, no siendo la materia sino ausencia de luz» (Ibíd.).

El filósofo expone su punto de vista sobre el amor en el tratado que dedica a este tema, *ar-Risāla fī l-'eshq*, en el cual «Ibn Sinā considera al amor como la causa misma de la existencia» (Nasr 1964, p. 261). El argumento es realmente una expresión generalizada de la doctrina sufí, en el sentido de que así como el sufismo se ocupa de impulsar el esfuerzo consciente del viajero en el camino hacia la perfección, la exposición del filósofo se amplía para abarcar la totalidad de la existencia, al decir: «Cada ser, que está determinado por un designio, se esfuerza por naturaleza hacia su perfección, es decir, hacia ese bien de la realidad que en último extremo fluye de la realidad del Bien Absoluto, y rehuye por naturaleza su defecto específico que es el mal en ella, es decir, la materialidad y la no-existencia, — porque cada mal resulta de un apego a la materia y a la no-existencia» (Ibn Sinā, citado en ibíd.).

De acuerdo con la teoría del amor de Ibn Sinā, cada ser existente posee el potencial para la perfección y todos poseen un amor innato expresado de acuerdo con su naturaleza, siendo este amor una expresión del «Amor cósmico que impregna a todas las criaturas» (Ibíd., p. 262). Como dice el filósofo: «Toda entidad que recibe la manifestación [de lo Divino] lo hace con el deseo de llegar a ser asimilada con Él hasta el límite de su capacidad» (Ibn Sinā citado en ibíd.). Esto no es sino el concepto sufí del amor expresado en términos ontológicos, mucho más dinámicos y vibrantes que el punto de vista platónico, que parece derivar de la misma tradición mazdeísta que alimentó al Islam.

Además del papel fundamental que jugó al sentar las bases para un milenio de filosofía occidental, Ibn Sinā tuvo una influencia importantí-

sima en otros campos, especialmente el de la medicina. El *Qanun* fue traducido al latín en los años 1150-1187 por el monje italiano Gerardo de Cremona (muerto en 1187), que trabajaba en Toledo, ciudad en la que se hallaba la famosa escuela de traductores de la Castilla medieval. Gerardo, que ya había traducido textos griegos en su Italia natal, viajó a España en bus-

to base para los estudios de medicina en Europa. Los textos de los autores griegos mantuvieron su vigencia tan sólo en anatomía y en fisiología, a pesar de que no estuvieron totalmente disponibles en latín hasta comienzos del siglo XVI, por lo que Avicena reinó sin rival en todo este periodo.

Esta obra monumental fue objeto posteriormente de una de las

italiano la elogiaba en 1554 describiéndola como el primer libro que podía «enseñar el arte de la medicina tratándolo como un todo integrado y relacionado» (citado en Goodman 1992, p. 33).

Ibn Sinā actuaba claramente como un científico moderno por su utilización de la observación clínica. Fue también el promotor por exce-

Mausoleo de Ibn Sinā en la ciudad de Hamadān (Irán)



ca de una versión más completa del *Almagesto* de Ptolomeo y, para ello, aprendió árabe. En Toledo se dedicó a traducir las obras científicas de Ibn Sinā y llegó a ser el traductor más prolífico de estas obras y el que las dio a conocer en el occidente latino. En total se realizaron ochenta y siete traducciones de esta obra, la mayoría en latín y algunas en hebreo.

Gracias al trabajo de Gerardo, el texto latino del *Canon* sustituyó de hecho los escritos de Galeno como tex-

primeras operaciones importantes de impresión en occidente, con quince ediciones en latín y una en hebreo, en el último cuarto del siglo XV. El texto original escrito en árabe fue publicado por primera vez en Roma en 1593. La obra ya había llegado a ser el texto básico en medicina tanto en oriente como en occidente, al combinar eficazmente, utilizando una base griega, los descubrimientos médicos del mundo antiguo con los de Persia y la India. Un comentarista

lencia de la medicina holística, cada vez más habitual en nuestros días, al insistir en «la necesidad del equilibrio ecológico entre el cuerpo y el entorno exterior, que incluía no solamente los alimentos y la dieta, sino también el aire y otros factores, incluso el sonido» (Amin Razavi 1996, p. 73).

Entre las contribuciones prácticas de Ibn Sinā a la medicina se hallan sus hallazgos en diagnósticos de tumores cerebrales y úlceras de estómago. Fue también el primer médico

en realizar un diagnóstico correcto de la meningitis y en darse cuenta de que la tuberculosis era contagiosa.

Como dice Nasr: «Explicó la apoplejía cerebral y la parálisis facial, y era capaz de distinguir entre los ataques epilépticos y la histeria epiléptica. Estudió la esterilidad y la sexualidad y propuso incluso el uso de la cirugía para la gente que presentaba caracteres de ambos sexos. Además de insistir en la higiene y la medicina preventiva, escribió mucho sobre la importancia para la salud de una dieta correcta, comenzando con la leche materna y subrayando su valor para el crecimiento del bebé» (Ibíd.). Además, cabe destacar sus contribuciones a la farmacopea, cuyos cimientos estableció tanto para oriente como para occidente.

Es interesante señalar que la corriente analítica, una de las más importantes de la filosofía occidental contemporánea, se basa únicamente en el estudio y el desarrollo del lenguaje, completando así el proceso comenzado por Averroes, seguidor de la escuela aviceniense occidental y racional hace casi mil años, que despojó a la filosofía de la validez del elemento trascendente, haciendo que su validez se midiera solamente por el ejercicio de la razón y se expresara con el lenguaje de la lógica.

En contraste con esto, al estar en contacto con la tradición mística perenne, con sus expresiones simbólicas heredadas del mazdeísmo, y al experimentar los efectos de su iniciación y de su formación en la senda sufí, Ibn Sinā prosiguió su tarea más allá de la expresión en términos racionales de la teología unitaria, que había llevado a su último nivel, y se dedicó a desarrollar un nuevo vocabulario de símbolos que llegasen tanto al intelecto como al corazón. Parece ser que abandonó este proyecto, tal vez porque consideró como una señal la pérdida de su obra discursiva sobre este asunto en el incendio de su biblioteca en la ciudad de Esfahán. Tras dejar los *Relatos* como legado a personas como Sohrawardi y otros, este hombre prodigioso procedió entonces a concentrarse únicamente en los ejercicios de la senda sufí, eli-

minando de su corazón todo aquello que estuviera ligado a sus increíbles logros e incluso a la misma genialidad que los había hecho posibles.



Notas:

1.- Esta carta aparece de forma fragmentaria en el *Hālāt*, pero relativamente completa en otras fuentes, así que el editor ha insertado la versión original árabe hallada en el *Nāma-ye dānishwārān* en la parte relevante del texto biográfico, con variantes y material adicional encontrados en un manuscrito del *Kashkul* del Sheij Bahā' ofrecidos en una nota al pie de página (Abu Rauh 1988, p. 93-96).

2.- No está de más aclarar aquí que, desgraciadamente, algunos investigadores y autores, aún hoy día, por desconocimiento o por una simplificación totalmente incorrecta, siguen utilizando expresiones como «filosofía árabe», «ciencia árabe», etc., como solía emplearse en la Edad Media en Europa. Las tres personalidades mencionadas en este artículo, Fārābī, Ibn Sina y Abu Rayhān Biruni, persas y nacidos a gran distancia de cualquier territorio árabe, son conocidos como los padres de la «filosofía islámica» y, sin embargo, encontramos obras tituladas «Filosofía árabe» en las que se habla expresamente de estas tres personalidades. La misma expresión «filosofía islámica», en muchos casos, puede considerarse realmente incorrecta, ya que el origen de esta filosofía está en la sabiduría de otros pueblos, como los griegos, los persas y los hindúes, etc. [N.T.]

Referencias

- Abu Rauh Luft Allāh, J. 1988 (1987). *Hālāt wa sujanān-e Abu Sa'id Aboljeir* (incluye la carta de Ibn Sinā a Abu Sa'id). Editado por M. R. Shaf'i-Kadkani. Teherán: Āgāh.
- Amin Razavi, M. (ed.) 1996. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Londres: Curzon.
- Corbin, H. 1954. *Avicenne et le récit visionnaire*. Teheran: Dépt. d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien. París: Adrien-Maisonneuve.
- Corbin, H. 1988 (1960) *Avicenna and the Visionary Recital*. Traducido por W. R. Trask, Bollingen Series LXVI.
- Corbin, H. 1986 (1964). *Histoire de la philosophie islamique*. París: Gallimard.

—Elgood, C. 1953. «Persian science» en *The Legacy of Persia*. Editado por A. J. Arberry. Oxford: Oxford Univ. Press.

—Goichon, M. 1986. «Ibn Sinā» en *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill y Londres: Luzac.

—Goodman, I. E. 1992. *Avicenna*. Londres y Nueva York: Routledge.

—Gruner, O. C. 1970 (1930). *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna*. Nueva York: Kelley.

—Gutas, D. 1989. «Avicenna: ii Biography» en *Encyclopedia Iranica*. Londres y Nueva York: Routledge & Kegan Paul.

—Hamadāni, 'A. 1962. *Tambidāt*. Ed., 'A. 'Usayrān. Teherán: Manuchihi.

—Ibn Munawwar, M. 1977 (1934). *Asrār at-tawhid (fi maqāmat Sheij Abu Sa'id)*. Editado por A. Bahmanyār, Serie: Zabān u Farhang-i Irān, No. 87. Teherán: Tahuri.

Ibn Munawwar, M. 1987. *Asrār at-tawhid (fi maqāmat Sheij Abu Sa'id)*. Editado por M. R. Shaf'i-Kadkani. Teherán: Āgāh.

—Ibn Sinā. 'A. 'A. 1985. *Risālat adhabīyya*. Traducción persa anónima. Editada por H. Khadiwi Jam. Teherán: Itilā'āt.

—Imām, S. K. 1974. *Falsafa dar Irān-e bastān wa mabāni-ye bekmat al-esbrāq*. Teherán: Bunyād-I Niku-kārān-I Nuriyāni.

—McNeill, W. H. & Sedlar, J. W. 1968. *The Ancient Near East*. Readings in World History, Vol. 2. Nueva York: Oxford Univ. Press.

—Morewedge, P. 1973. *The Metaphysics of Avicenna*. Persian Heritage Series No. 13. Londres: Routledge & Kegan Paul.

—Nasr, S. H. 1964. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press.

—Nasr, S. H. 1991. *Islamic Spirituality*, 2 Vols., titulados *Foundations* y *Manifestations*, respectivamente. Vols. 19 & 20 en las series: *World Spirituality*. Nueva York: Crossroad.

—Nurbakhsh, J. 1999. *Zolnun Mesri*. Londres: KNP.

—Platt, C. 1985 (1979). *The Atlas of Medieval Man*. Londres: Peering (primera impresión: Macmillan).

—Renard, J. 1996. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley, Calif.: Universidad de California.

—Yates, F. A. 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge & Kegan Paul.