

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol

Lucas Oro

Licenciado en Filosofía (UBA). Actualmente se encuentra cursando una maestría en Relaciones Internacionales. Doctorando en Filosofía (UBA)

0. Introducción

El objetivo de este trabajo es intentar presentar el pensamiento de Ibn Gabirol, tal como está expresado en la más importante de las obras filosóficas de su autoría que se conservan: *La fuente de la vida*.¹ En vistas a ello, se desarrollarán dos apartados. En el primer apartado se brindará una contextualización intelectual de su pensamiento. En el segundo se hará un breve recorrido por sus principales tesis filosóficas, relativas a la creación y la emanación, la estructura ontológica de la realidad, y el retorno de todo lo existente a sus principios inteligibles. Para finalizar, se esbozará una somera conclusión.

1. El contexto histórico e intelectual de Ibn Gabirol

El tiempo de Ibn Gabirol, quien vivió aproximadamente entre los años 1022 y 1058 de la era común en al-Ándalus, fue una época de intenso intercambio entre las diferentes zonas geográficas en las que, en el marco del dominio islámico, habitaban los pensadores de origen judío. A la relativa unificación política y lingüística se le sumó la creciente importancia que cobraron los viajes en búsqueda de textos y maestros (Del Valle Rodríguez 1981: 47; Touati 2010). El principal signo intelectual de la época de Ibn Gabirol es el contacto entre las diferentes comunidades judías con el mundo intelectual islámico. Ese contacto se ve, además, caracterizado por la creciente apertura del judaísmo a la filosofía, la medicina y la gramática (Del Valle Rodríguez 1981: 51).

¹ El texto latino se encuentra en Avencebrolis (Ibn Gabirol), *Fons Vitae ex arabico in latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino, primud edidit Clemens Baeumker*, Aschendorff, Münster, 1895. Hay dos traducciones al español. La primera es S. ibn Gabirol, *La Fuente de la Vida*, traducción de Federico de Castro y Fernández, edición revisada y corregida por Carlos del Valle, Ríopiedras, Barcelona, 1987. La segunda es Ibn Gabirol, “La Fuente de la Vida”, en Dujovne, L., *La Fuente de la Vida. La Corona Real*, traducción de L. Dujovne, Sigal, Buenos Aires, 1961. Su traducción al francés es S. ibn Gabirol, *Livre de la Source de la Vie (Fons Vitae)*, traducción de J. Schlanger, Aubier Montaigne, Paris, 1970. Su traducción al italiano es Avicebron, *Fonte della Vita*, a cura di Marienza Benedetto, Bompiani, Milano, 2007. Hay además una segunda traducción al francés, pero parcial, en Ibn Gabirol (Avicebron), *La source de Vie. Livre III. De la démonstration de l’existence des substances simples*, traduction, introduction et notes par F. Brunner, J. Vrin, Paris, 1950. El texto de la versión hebrea figura en “Likkudim min Sefer Mekhor Haim”, en Munk, S., *Mélanges de Philosophie Juïve et Arabe*, J. Vrin, Paris, 1927. La traducción del hebreo al francés se encuentra en la misma obra, pp. 2-148. A partir de ahora, me referiré al texto como FV, consignando libro, capítulo y página de la edición latina.

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

En este marco nace la filosofía de Ibn Gabirol, haciendo converger los conocimientos adquiridos de sus múltiples fuentes en un pensamiento no ecléctico sino sintético (Mičaninová 2008: 231). Al estudiar su contexto histórico e intelectual se comprende que no es correcto afirmar que su pensamiento es consecuencia de una «anómala yuxtaposición de su propia esencia judía con una forma incompatible con dicha esencia» (Adlerblun 1923: 461-462). Por el contrario, la síntesis de lo judío en su propia diversidad interna, junto a lo musulmán y las doctrinas de origen griego, son el origen de FV. Las tesis de FV muestran no sólo la variedad de tradiciones intelectuales de las que surgen, sino que además contienen en sí mismas una pluralidad de perspectivas. El pensamiento de Ibn Gabirol es «filosófico», pero es más que pura «falsafa», en el mismo sentido en que, en general, puede afirmarse que el pensamiento judío e islámico medieval «no es filosófico sólo en el sentido de la *falsafa*, puesto que el *kalām* es pensamiento y el *sufismo* también es pensamiento» (De Libera 2000: 193).²

Ibn Gabirol compuso obras de tenor filosófico, poético, exegético y gramático. Si bien se ha llegado a suponer que escribió una gran cantidad de textos (Millás Vallicrosa 1945: 12), sólo conservamos un pequeño número: *La fuente de la vida* (*Fons Vitae* en la traducción latina y *Meqōr Hayyim* en la traducción al hebreo; tal vez *Kitāb yanbū al-bayāt* en el original en árabe); el *Libro de la corrección de los caracteres del alma* (*Kitāb 'islāh al-ablāq, Tikkūn midōt ha-nefesh* en su traducción al hebreo),³ la *Selección de perlas* (*Mukbtār al-jawāhir, Mivbar ha-Penīnīm* en su traducción al hebreo);⁴ un fragmento referido al alma, de discutida autenticidad;⁵ una serie de poesías filosóficas, religiosas y seculares;⁶ fragmentos de su

² La posición contraria, que afirma que si se habla de «filosofía» debe referirse sólo a la «falsafa», puede encontrarse en Cruz Hernández 2000 [b]: 18. Los términos aluden al mundo islámico, pero en principio parece ser posible usar las mismas categorías para el mundo intelectual judío.

³ Ibn Gabirol, *The improvement of the moral qualities*, edición del texto árabe y traducción al inglés por S. S. Wise, Columbia University Oriental Studies, The Columbia University Press, New York, 1902.

⁴ Šelomó Ibn Gabirol, *Selección de perlas. Mibhar ha-penīnīm. (Máximas morales, sentencias e historietas.)*, traducción, introducción y notas de D. G. Maeso, Ameller, Barcelona, 1977.

⁵ Ibn Gabirol tal vez haya sido el autor de un *Liber de anima*, fundamento del texto con mismo título de Dominicus Gundissalinus. Esta es la opinión de S. Munk (Munk 1927: 172), a la cual se opone J. Schlanger (Schlanger 1968: 17).

⁶ El vínculo entre la poesía y la filosofía de Ibn Gabirol se ha resaltado en numerosas oportunidades. Según M. Menéndez Pelayo, «su poesía [la de Gabirol] no es más que una forma de su filosofía» (citado en Millás Vallicrosa 1945: 91). Según J. M. Millás Vallicrosa, «en Ibn Gabirol el poeta culmina y aún engloba la otra actividad literaria o científica» (Vallicrosa 1948: 78-79). Para D. Pagis, «muchos de los poemas de uno y otro campo [el de la poesía religiosa y el de la poesía secular] están relacionados también con su pensamiento filosófico» (Ibn Gabirol 1978: VVIII). Según S. Munk, «[en Gabirol] la poesía y la filosofía se encuentran íntimamente unidas; es el mismo fondo de pensamientos revelándose de dos formas distintas» (Munk 1927: 158). Afirmaciones similares pueden encontrarse en las palabras de D. G. Maeso en Ibn Gabirol 1977: 18 y de C. Del Valle en Ibn Gabirol 1987: 28, y en Bonilla y San Martín 1911: 112, Schlanger 1968: 12-13, y en Zeev Harvey 2000: 492.

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

exégesis de textos bíblicos, por intermedio de Ibn ‘Ezrā;⁷ y la introducción a una gramática hebrea compuesta en verso, *El collar (Ha-‘Anaq)*.⁸ De esas obras, en este trabajo me ocuparé solamente de *La fuente de la vida*.

A la hora de preguntarse por las fuentes de Ibn Gabirol, lo primero que debe notarse es que en FV las referencias a otros textos o autores son casi inexistentes. Las que se encuentran son las siguientes. En primer lugar, las menciones de Gabirol a las otras dos partes de la trilogía de la que FV formaba parte y que, de haberse realmente escrito (Schlanger 1968: 17), no se conservan (FV V, 8, p. 269 y FV V 40, p. 330). Además, hay tres referencias a «Platón» (FV IV, 8, p. 229; FV IV 20, p. 256; y FV V, 17, p. 289). Aparecen también dos posibles referencias al *Šepher Yetzirah* (FV II, 21, p. 63 y FV IV, 11, p. 236) y una posible mención a los *Pirḳe*, un midraš de Eliezer ben Hyrcanus (FV V, 42, p. 335). Hay una mención a «los filósofos» (FV V, 42, p. 334), y cuatro menciones a los «sabios» (FV III, 46, p. 183; FV III, 57, p. 206; FV V, 16, p. 286; FV V, 19, p. 294). Por último, se encuentran referencias indirectas y no específicamente determinadas por un término, a autores o textos a los que no es posible identificar (FV III, 12, p. 105; FV IV, 13, p. 240; FV V, 18, p. 291; FV V, 24, p. 300; FV V, 27, p. 307; FV V, 38, p. 327; FV V, 41, p. 332; y FV V, 43, p. 336). Es posible ver que, en FV, no es factible hablar de fuentes seguras, sino tan sólo de fuentes probables.

Podrían determinarse tres posiciones en relación a la búsqueda de los antecedentes intelectuales de los desarrollos filosóficos de Ibn Gabirol. La primera posición es la de S. Munk (Munk 1927: 233-261) y M. Zonta (Zonta 2011), quienes sostienen la necesidad de una «influencia directa» de un texto en otro como criterio para determinar la pertinencia de la comparación entre ambos. Así lo expresa M. Zonta:

«El concepto de «influencia» debe ser restringido a los casos en los que pueda ser establecida una utilización, aunque no sea explícita, sí directa y evidente, de fuentes árabes e islámicas por autores judíos» (Zonta 2011).

⁷ Avrahām Ibn ‘Ezrā menciona a Ibn Gabirol tres veces en su interpretación de la Torah, una vez en su comentario a Isaías, dos veces en el comentario a los Salmos, y una vez en la interpretación de Daniel. Sobre el carácter de la exégesis bíblica de Ibn Gabirol se ha destacado su cercanía ya sea al «sistema racionalista de interpretación bíblica de Saadya» (Bonilla y San Martín 1911: 103, nota 1), al esoterismo judío (Millás Vallicrosa 1945: 56) o al neoplatonismo (Schlanger 1968: 14; Sáenz Badillos & Targarona Borrás 1996: 109-110).

⁸ En el léxico *Mahberet ha-aruk* de Šlomo Parḥon se conservan noventa y ocho versos de la obra, la cual según el testimonio del autor tenía originariamente cuatrocientos.

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

La segunda posición es la de S. Pessin (Pessin 2000) y C. C. Cavaleiro de Macedo (Cavaleiro de Macedo 2006), quienes sostienen la existencia de «visiones» filosóficas – podría decirse, visiones «arquetípicas»– que engloban textos y autores dentro de una u otra tradición, aún si no puede comprobarse una conexión histórica entre los pensadores. S. Pessin da dos razones para justificarlo. En primer lugar, una cuestión de orden histórico:

«Es posible contemplar la posibilidad de que Gabirol haya estado sujeto a la influencia de un texto o una tradición plotiniana o procleana aún desconocida» (Pessin 2000: 4).

La segunda razón es de orden metodológico.

«Las ideas neoplatónicas y emanacionistas tienen su propia vida, por fuera de cualquier reconstrucción histórica de una “transmisión textual”, y además es pedagógicamente útil, así como conceptualmente plausible, sugerir que Gabirol tenía una visión “plotiniana”, ora desarrollada por él mismo, ora derivada de un incierto número de tradiciones textuales, plotinianas o no» (Pessin 2000: 5).

La tercera posición, la cual constituirá el marco metodológico de este trabajo, es la de J. Schlanger. El centro de la posición de J. Schlanger es el concepto de «familia doctrinal». A diferencia de lo dispuesto por S. Munk y M. Zonta, el concepto de «familia doctrinal» reemplaza como paradigma de investigación la búsqueda de las «fuentes» de Ibn Gabirol por el establecimiento de una familia doctrinal compatible con su pensamiento. La búsqueda de las «fuentes» de un autor implica la reconstrucción de un proceso de generación causal. Por el contrario, los integrantes de la «familia doctrinal» de Ibn Gabirol lo son por similitud de contenido. En cierto sentido, preguntarse por la «familia doctrinal» de Ibn Gabirol es preguntarse cuál pudo ser su biblioteca; o, más específicamente, su biblioteca en tanto autor de FV.

El concepto de «familia doctrinal» es menos específico que el de «fuente» o «influencia», pero puede resultar útil por dos motivos. En primer lugar, porque permite comprender el pensamiento de un autor en el marco del «Zeitgeist» de los filósofos judíos medievales (Mansoor 2004: 25). En segundo lugar, porque su contenido refleja la constitución intelectual en su conjunto de un pensador. Esa constitución intelectual es la

respuesta a una determinada problemática. La constitución intelectual de un pensador está compuesta por tres elementos: las evidencias, los conocimientos y los métodos.

Las evidencias son, a la vez, axiomas y consecuencias de los conocimientos: se suponen como anteriores a los conocimientos, pero dependen de ellos. Sin embargo, las evidencias de un autor no hacen aparición al enunciar un contenido puntual –como ocurre con los conocimientos–, sino como una actitud total. Los conocimientos están constituidos por el bagaje filosófico de un pensador; y pueden ser divididos en dos grupos: los conocimientos que se derivan de las obras compuestas por el propio autor, y los conocimientos que resultan de las fuentes a las que el autor puede tener acceso. Los métodos son los procedimientos lógicos y epistemológicos que despliega un pensador.

En el caso de Ibn Gabirol, sus evidencias pueden ser divididas en tres grupos: las evidencias teológicas, las evidencias metafísicas, y las evidencias metodológicas.

(1) Las evidencias teológicas de Ibn Gabirol son dos: el teísmo y el monoteísmo de origen judío. El teísmo se revela como una «evidencia» porque Ibn Gabirol en ningún momento se propone demostrar la existencia de Dios. El monoteísmo de origen judaico está mayormente ausente en FV, mientras que en algunas de sus poesías se encuentra expresión tanto del teísmo como de las creencias religiosas judías.

(2) Las evidencias metafísicas de Gabirol se dividen en dos grupos. En primer lugar, las evidencias derivadas del neoplatonismo. En resumidas cuentas, dichas evidencias metafísicas, siguiendo a P. Merlan (Merlan 1975: 1), son las siguientes:

- Existen múltiples esferas en el orden del ser, ordenadas jerárquicamente.
- Existe una causalidad –pero no una causalidad eficiente– por la cual las esferas inferiores derivan de las esferas superiores del ser.
- La esfera superior deriva de un Principio que no pertenece al orden del ser. Ese Principio es completamente indeterminado, pero su indeterminación no es conceptual sino ontológica (a diferencia de la indeterminación de un concepto universal).
- La indeterminación del Principio se asume afirmando que es Uno y simple.
- Hay una multiplicidad creciente, la cual señala no sólo un número cada vez mayor de entidades en cada esfera del ser, sino también una creciente determinación.
- El conocimiento se divide en dos categorías, según su objeto: el conocimiento del mundo compuesto es predicativo, y el conocimiento de la Unidad es un conocimiento no predicativo.
- Al movimiento de procesión desde lo superior hacia lo inferior, el hombre puede responder con una ascensión –de carácter no necesariamente ontológico– desde lo inferior

y hacia lo superior.

La segunda evidencia metafísica de Ibn Gabirol es la composición de materia y forma de todo lo que existe. Así como asume, sin intentar justificar, que el ser procede por emanación, y que en el orden del ser existe una jerarquía, acepta también la existencia de la materia y la forma. En ese sentido, FV es un tratado sobre la materia y la forma, y no una justificación o una demostración de su existencia.

(3) Las evidencias metodológicas de Ibn Gabirol resultan de la conjunción de dos principios: el principio de identidad y el principio de alteridad.

- El principio de identidad establece que de lo mismo no puede seguirse sino lo mismo; es decir, de lo simple e indeterminado no puede sobrevenir lo compuesto y determinado.
- El principio de alteridad afirma que entre los diferentes niveles de la realidad no existe una relación de identidad, sino de similitud. El problema del pasaje del principio de identidad al principio de alteridad representa el problema del neoplatonismo –explicar el pasaje de lo Uno a lo múltiple–, y los problemas del neoplatonismo monoteísta –la dicotomía entre la creación voluntaria y la emanación necesaria, y la dicotomía entre la trascendencia absoluta y la conjunción de trascendencia e inmanencia. Del principio de alteridad se deriva el principal método empleado por Ibn Gabirol. Este estipula que, puesto que lo inferior constituye una imagen ontológicamente disminuida de lo superior, es posible proyectar a lo superior el conocimiento obtenido de lo inferior.

Dado que las evidencias de un autor son a la vez axiomas y consecuencias de sus conocimientos, la «familia doctrinal» de Ibn Gabirol puede ser estudiada tanto en sus evidencias como en sus conocimientos. Sin embargo, es en los conocimientos de Ibn Gabirol donde su «familia doctrinal» resulta identificable más claramente. La familia doctrinal de Ibn Gabirol puede ser dividida en tres grandes grupos: el neoplatonismo arabizado, el pensamiento islámico, y el pensamiento judío.

Los textos neoplatónicos que influenciaron a Ibn Gabirol son aquellos que formaron parte del denominado «Corpus Neoplatónico Árabe». Desde el comienzo de su dinastía, los califas ‘Abbásidas propiciaron el nacimiento de un gran movimiento de traducción (Euben 2006: 158-202). Uno de los dos círculos de traductores más importantes fue el denominado «círculo de al-Kindī» (Endress 1997: 43-76), dirigido por al-Kindī (muerto aproximadamente en el 870). Este grupo de traductores funcionó bajo el gobierno de los califas Al-Ma’mūn (813-833) y Al-Mu’tasim (833-842). Si bien el grupo de al-Kindī produjo diferentes traducciones, las más relevantes para la historia del pensamiento son las de Plotino y Proclo. Las traducciones de Plotino y Proclo habrían constituido un «dossier

metafísico» del círculo de al-Kindī (Zimmermann 1986: 131), cuya existencia se conjetura a partir de los textos conservados. Este dossier, el primigenio Corpus Neoplatónico Árabe, es el origen del neoplatonismo en los mundos intelectuales islámico y judío medievales (Adamson 2002: 23-26).

El Corpus Neoplatónico Árabe, de haber efectivamente existido, habría tenido dos grandes grupos de textos: uno conteniendo textos de Plotino, el «Plotino Árabe», y otro conteniendo textos de Proclo, el «Proclo Árabe». El segundo, tiende a pensarse, fue escrito luego del primero (D'Ancona 1995). Del Plotino Árabe se conservan tres textos, todos basados en las *Enéadas* IV, V y VI. En primer lugar, el *Libro de Aristóteles el Filósofo, conocido en Griego como "Teología"* (*Kitāb 'Aristaṭālis al-faiṣalīf al-samma bi-l-yaūnānīa "Atūlijā"*), generalmente conocido como la redacción breve de la pseudo *Teología de Aristóteles*. En segundo lugar, la *Epístola sobre la Ciencia Divina* (*Risāla fī l-'ilm al-ilāhī*). La tercera obra no es un texto único, sino un conjunto de fragmentos atribuidos al «al-šāikh al-yūnānī» (es decir, «el Sabio Griego»), a los cuales se refiere colectivamente como los *Dichos del Sabio Griego*.

El Proclo Árabe, por su parte, es conocido por dos textos. El primero es el *Libro sobre el Bien Puro* (*Kitāb al-khaīr al-mahḍ*), una paráfrasis de los *Elementos de Teología* de Proclo. El segundo texto es un conjunto de veinte proposiciones procleanas descubiertas por G. Endress (Endress 1973). Por último, entre las posibles fuentes neoplatónicas se encuentra también el Pseudo-Empédocles, cuya influencia en Ibn Gabirol es destacada por el mismo traductor de FV al hebreo, Ibn Falaquera, en las primeras líneas de su traducción.

El pensamiento islámico es representado por Al-Kindī, al menos a través de Isaac Israeli y el llamado «kindismo judío» (Zonta 2011), el llamado «ismaelismo judío» (Zonta 2011), las *Rasā'il al-Ḥikma* de los Hermanos de la Pureza, el pseudo-aristotélico *Sirr al-asrār*, el *Ghāyat al-Hakim* del Pseudo-al-Majrīṭī, y quizás también por los textos de Šahrastānī, Šahrāzūrī, Sā'id al-Andalusī, Ibn Hayyān e Ibn Ḥasḏāy. Además, no es posible ignorar, como una hipótesis a desarrollar, el posible contacto de Ibn Gabirol con exponentes del Tašawwuf. Como afirma S. D. Goitein, «la complicada historia de las relaciones entre judaísmo y sufismo [...] aún debe ser escrita» (Goitein 1953: 37; al respecto, también puede consultarse Kraemer 1992, Frank 1995, Fenton 1997, Lobel 2000, Fenton 2001, Lobel 2006, Idel 2006, y Alfonso 2009). Aún así, no es posible negar la influencia que tuvo en pensadores contemporáneos a Ibn Gabirol, especialmente en Ibn Paquda (Mansoor 2004: 29) pero también en otros autores (Vahid Brown 2006), o más directamente la presencia, en otras de sus obras, de motivos de origen sufi en Ibn Gabirol (Lobel 2006: 3; Mičaninová 2008: 217).

El pensamiento judío integra la familia doctrinal de Ibn Gabirol a partir de los siguientes textos. En primer lugar, del *Šepher Yetziráh*, al que quizás refiere Gabirol en FV II, 21, p. 63 y en FV IV, 11, p. 236. En segundo lugar, por los *Pirke*, un midraš al que tal vez Gabirol aluda en FV V: 42, p. 335. En tercer lugar, por Saadia, Gaón de la Academia de Sura, uno de los exponentes del llamado «kalām judío», quien entre otras obras produjo un comentario del *Šepher Yetziráh*, tal vez el medio por el cual dicho texto haya llegado a Ibn Gabirol. Además, Ibn Gabirol probablemente haya conocido la obra de Isaac Israelí (Cruz Hernández 2000[b]: 84, nota 2), y quizás también la de Ibn Paquda (Mansoor 2004: 36 y 37). Por último, no es posible negar lo siguiente:

«Desconocemos las líneas de transmisión internas al judaísmo que podrían haber contenido conceptos y formulaciones antiguas, atribuidas a Filón, o incluso aquellas líneas internas del judaísmo de las cuales sólo conocemos leyendas –como las comunidades de los *Terapentas* o la de los *Esenios*- y que podrían haber llegado hasta Gabirol» (Cavaleiro do Macedo 2006: 194).

2. Las principales tesis filosóficas de *La fuente de la vida*

2.1 La creación y la emanación⁹

En orden a la conjunción entre postulados creacionistas y postulados emanacionistas, Ibn Gabirol fue llamado «el más célebre neoplatónico judío» (Ivry 1999: 151), y las doctrinas de FV han sido definidas como propias de un «neo-platonismo monoteísta» (Schlanger 1968: 9). Para Ibn Gabirol, Dios es tanto su esencia como su Voluntad creadora. FV no define precisamente el carácter ontológico de la Voluntad. La Voluntad no es una «hipóstasis» o una «primera emanación» (Cantarino 1967: 62), sino una «propiedad» interna (FV V: 23, p. 300) de Dios; una propiedad que le es esencial. Todo el conocimiento que el hombre puede alcanzar de Dios es que es Esencia y Voluntad. Con respecto a Dios, sólo es posible hacerse una pregunta existencial: «¿an est?» (FV V: 24, pp. 301-302). No es posible saber «lo que es», «por qué es» o «cómo es». Esto sugiere que Gabirol identifica a Dios con el ser, o con el sólo ser: el ser que sólo es ser (Pessin 2000: 19). De Dios sólo puede afirmarse su «existencia», pero no es posible decir «cómo» existe.

9 A partir de ahora, utilizaré las siguientes abreviaturas: «MA» por «materia universal», «MP» por «materia primera», «FU» por «forma universal», y «FP» por «forma universal». Cabe notar que la MU es la MP (y viceversa), y que la FU es la FP (y viceversa). Se habla de MU y de FU cuando al estudiar la materia y la forma como realidades de las sustancias emanadas de la Inteligencia. Se habla de MP y de FP cuando al estudiar la materia y la forma en tanto dos aspectos de la Inteligencia.

El acto de la creación es un acto libre porque, antes de dicho acto, sólo hay Dios. No existe nada externo que pueda forzar a Dios. El Principio, unidad simplícisima, es también unidad fecunda. En el Principio nacen tendencias internas que se repliegan sobre la propia Unidad. A esas tendencias, ellas mismas (en tanto todo lo que es en la Esencia de Dios, es la misma Esencia) responden, dando lugar a la creación. El origen de la creación es la investidura de la materia por la forma (FV V: 29, p. 310). Esa investidura es consecuencia del movimiento de la materia hacia la Esencia, un movimiento de Dios hacia Sí mismo. Si bien la materia no existe en acto más que por su unión con la forma, la materia en estado potencial pre-existe a todo lo creado, en el conocimiento eterno de Dios (FV V: 10, p. 274).

En sentido estricto, la materia, existiendo en la sabiduría eterna del Principio, no «es», porque el ser es el «ser creado». El primer ser es el Ser que contiene a todos los seres en potencia: la Inteligencia. FV afirma que Dios no «es» materia ni forma (FV V: 6, p. 267), pero que un movimiento de la materia –en tanto Esencia de Dios– provoca la creación. En un primer momento de FV, la materia que provoca la creación es postulada como existiendo eternamente en Dios (FV V: 10, p. 274), pero en otra instancia es postulada como creada directamente por la Esencia divina, en el único acto creador que depende de ella y no de la Voluntad (FV V: 42, p. 333).

El reflejo del Principio sobre Sí mismo, al desear la materia, es calificado como un «movimiento». El movimiento de la materia hacia la Unidad es un deseo: el «deseo» («appetitus») de la materia de alcanzar la esencia de Dios. Tal movimiento está originado en el «amor» («amor») de la materia, que busca unirse con Dios para lograr la perfección que posee el Principio (FV V: 33, p. 319). Al deseo de la materia de unirse con la Esencia, Dios responde con la imposición de la forma sobre la materia. Sin embargo, no es Dios en tanto Esencia quien responde al movimiento de la materia, sino Dios en tanto Voluntad. En ese instante ocurre la auto-modificación de la Esencia de Dios, que deviene Esencia y Voluntad.

La creación puede ser vista desde dos puntos de vista: un punto de vista fenoménico y un punto de vista esencial. Desde un punto de vista fenoménico –es decir, desde el punto de vista del conocimiento humano–, el origen de todo lo que existe está en la Voluntad. Si un ser humano se pregunta por el origen de la creación, encuentra que la Voluntad es su causa. Todo lo que existe depende de la Voluntad, pues el orden del ser está determinado por las formas, y las formas manifiestan, en el mundo creado, a la Voluntad divina (FV II: 13, p. 46).

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

Sin embargo, desde un punto de vista esencial –es decir, considerando la creación no a partir de lo primero a lo que el ser humano puede acceder, sino a partir de lo primero en sí mismo–, la Esencia es ontológicamente anterior a la Voluntad. Por un lado, desde el punto de vista de la Esencia, la Voluntad no es distinta a la Esencia (FV IV: 19, p. 252). Por otro lado, desde el punto de vista del acto de la creación –desde el punto de vista del conocimiento humano–, la Voluntad no es idéntica a la Esencia.

Cuando Dios era Uno consigo mismo, la materia (y no la forma) era en Dios. En el momento en que la materia desea a la Esencia, en la Esencia sólo hay materia, y no hay forma (FV II: 23, p. 67). En ese momento, el único movimiento –el movimiento de la materia hacia la Esencia– es un movimiento signado por una paradoja. Siendo que sólo hay Dios, sólo hay perfección. Sin embargo, esa perfección desea más perfección. El movimiento de la materia en tanto Esencia hacia la misma Esencia no es un movimiento arbitrario, sino que tiene un objetivo: alcanzar la máxima plenitud posible. Cuando en tanto materia la Esencia se busca a Sí misma, la Esencia se auto-modifica y se dirige hacia la Esencia en tanto materia. En esa primera auto-modificación no se ha salido de la simplicidad de la Esencia, y no se encuentra, todavía, la primera duplicidad (la Inteligencia).

Hasta aquí, se encuentra la Esencia, la materia en cuanto Esencia que desea a la Esencia en sí misma, y la Esencia que, en respuesta al deseo de la materia hacia sí misma, se auto-modifica y deviene Voluntad. La Esencia auto-modificada, la Voluntad, se impone sobre la materia. La Voluntad, al imponerse sobre la materia, transforma a la materia y se transforma a sí misma. La materia transformada deja de ser digna de permanecer en la Esencia (FV II: 23, p. 67).

La Voluntad se transforma porque, al unirse a la materia, deja de ser Voluntad y deviene forma. Al unirse la materia con la Voluntad devenida forma, nace la Inteligencia universal. El nacimiento de la Inteligencia es la creación, ya que hasta esa instancia sólo se encuentran procesos en el interior del propio Principio. La creación no es un mero acto de «voluntad», sino que es originada en la «obediencia» («oboediencia») y la «sujeción» («subiectionis») (FV II: 21, p. 65) que la Esencia impone ante lo que parece ser casi un acto de rebeldía en la propia Esencia: la materia, perfecta al ser en la Esencia, desea aún más perfección (FV III: 46, p. 184).

Al haberse implantado en la materia, «la Voluntad donadora de la forma se sienta en la materia y descansa en ella» (FV V: 42, p. 335). La materia en la Esencia de Dios era una con dicha Esencia, y tenía ser sólo al tenerlo siendo Esencia. La materia adquiere un ser propio –y se transforma en materia, dejando de ser «Esencia de Dios en tanto materia»–

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

cuando la Voluntad se impone sobre ella. En ese momento, la Voluntad deviene forma y la materia en tanto Esencia, deviene materia. Ambos procesos –los de la creación de la forma y de la materia– no son autónomos. El Principio no crea de manera independiente la materia y la forma (FV V: 42, p. 334).

Cuando la materia en tanto Esencia desea a la Esencia, la Esencia se auto-modifica y deviene Voluntad. La Voluntad se impone sobre la materia. En ese acto, la Voluntad deja de ser Voluntad y pasa a ser forma, y la materia deja de ser Esencia y pasa a ser materia. La creación de la forma no es una «modalización» de la Voluntad. Lo creado no es un «modo de ser» de Dios. La Voluntad no está presente en todo lo que existe porque todo lo que existe sea sólo un modo de ser, esencialmente idéntico pero accidentalmente modificado, de la Voluntad. La Voluntad de Dios está presente en todo lo que existe porque todo lo que existe es su creación y porque –considerando que la forma es creación de la Voluntad– las determinaciones de todo lo que existe son resultado de la acción de la Voluntad (FV IV: 19, p. 253).

La forma es la Voluntad considerada desde el punto de vista de la Voluntad (así como desde el punto de vista de la Esencia la materia es la Esencia), pero desde el punto de vista de la propia forma la diferencia es ontológicamente radical: la Voluntad es infinita, y la forma es principio de finitud. En la Esencia, la materia está en el origen de un movimiento ascendente: un movimiento que desea más perfección. La forma, por el contrario, es la consecuencia de un movimiento descendente: para responder al deseo de la materia, la Esencia se auto-transforma y deviene aquello que es capaz de crear.

La Esencia en sí misma es incapaz de crear. Para crear, debe auto-transformarse: debe seguir siendo lo que es, pero con capacidad creadora. Esa capacidad creadora se consume en la creación de la forma, cuando se impone sobre la materia. La creación da lugar a la Inteligencia. La Inteligencia universal tiene materia y forma. Pero no debe considerarse a la Inteligencia como un «compuesto» de materia y forma. La materia y la forma no son dos realidades, primero creadas y luego unidas por el Principio. El acto creador es único, y de un Creador único es producida una única creación. El acto por el cual se crean la materia y la forma es el mismo acto por el cual se crea la Inteligencia.

La Inteligencia es una, no dos. La Inteligencia tiene materia y forma, pero no porque sea el resultado de una unión de dos sustancias distintas pre-existentes, la materia universal y la forma universal. La Inteligencia es creada teniendo –por la naturaleza misma del proceso de creación– una naturaleza material y una naturaleza formal. La materia y la forma tienen cada una de ellas una característica principal. La materia representa un

movimiento ascendente, hacia la unidad y la plenitud. La forma representa un movimiento descendente, hacia la diversidad y la multiplicidad.

En FV hay dos procesos: uno de creación y otro de emanación. Ambos procesos se encuentran diferenciados en FV (FV III: 25, p. 139), y no es posible afirmar la identidad entre el Creador y la creatura. Por el contrario, Ibn Gabirol afirma que existe una distancia infinita entre el primer Ser –la Inteligencia– y Dios, quien está separado de las sustancias compuestas y de las sustancias simples (FV I: 5, p. 7). No existe unidad entre Dios y su creación; ni substancialmente (FV III: 10, p. 99) ni conceptualmente, puesto que el Creador y sus creaturas son los dos bloques de ser (FV III: 9, p. 98). Podría decirse que la emanación es una «*imitatio Dei*» (Schlanger 1968: 157), pero no en términos sustanciales sino dinámicos. Sustancialmente, ninguna sustancia puede ser una imitación de lo que es Dios. Dinámicamente, sí. Gabirol utiliza la metáfora de un espejo para referirse a la emanación (FV V: 41, p. 390). El universo es como un conjunto de espejos enfrentados. Cada uno refleja lo que refleja el otro, y al hacerlo refleja también todos los reflejos anteriores. Cada reflejo contiene el primer reflejo a través de los reflejos anteriores.

La creación no ha sido originada por la forma, sino por la materia. No sólo la materia existía en la Esencia cuando la forma aún no había hecho aparición, sino que además la materia –en su deseo de perfección– es la causa del movimiento que da lugar a la creación. La forma es un aspecto necesario de ese proceso, pero no el centro del proceso. Las tendencias que la materia y la forma representan en el Principio se perpetúan en lo principiado –la Inteligencia–, y a través suyo –siendo que en la Inteligencia existe todo lo que es– en todo lo que existe. A la vez, se perpetúa también la subordinación ontológica de la forma a la materia. Si la materia era, en el Principio, una con su Esencia, en la Inteligencia la materia también constituye su esencia.

La unión de la MP y la FP no debe ser vista de modo horizontal, como si ambas fueran dos piezas de un rompecabezas que, al encajar, darían lugar a la Inteligencia. Lo Uno no crea dos: materia y forma, sino que crea uno: la Inteligencia. Es en la Inteligencia donde se reflejan acabadamente las dos tendencias mencionadas: la tendencia material/ascendente y la tendencia formal/descendente. Ambas tendencias existían en Dios coincidiendo en la unidad y simplicidad divina. La materia que deseaba la Esencia la deseaba porque buscaba alcanzar la máxima perfección posible. Sin embargo, para Dios buscar la máxima perfección posible es buscarse a Sí mismo. La Voluntad que nace como respuesta ante dicho deseo, y que al unirse a la materia da lugar a la creación de la forma, representa un movimiento descendente. Aún así, en Dios todo es perfección y todo es unidad simple. En

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

el Principio, descender es lo mismo que ascender. En la Unidad no hay más ni menos, sólo hay Unidad, y la Unidad es todo lo que es. En ese sentido, la tendencia ascendente de la materia y la tendencia descendente de la forma permanecen, en Dios, latentes.

En la Inteligencia, esas dos tendencias cobran vida. El universo de Ibn Gabirol es un universo de materia y forma, pero no porque todo lo que hay sean grandes extensiones de materia configuradas de un modo u otro por las formas. El universo de Ibn Gabirol es un universo de materia y forma porque la materia y la forma manifiestan las dos tendencias en las que se resumen los movimientos de todos los seres. La MU y la FU expresan esas dos tendencias, que en la materia en la Esencia y en la forma en tanto Voluntad estaban sólo latentes, y que comienzan a expresarse en la MP y en la FP. La MU es la tendencia a la unidad, y la FU es la tendencia a la pluralidad.

La creación, en FV, es «mediante Intelligentia». Dios crea a la Inteligencia y en ella a todas las cosas, pero no a cada cosa en particular. La creación de la Inteligencia es una creación desde la nada, porque antes de la Inteligencia todo es Dios y porque la Inteligencia, siéndolo todo, no es nada. La Inteligencia es todo lo que es, pero en potencia. En la Inteligencia están las formas de todas las cosas, pero siendo la forma que la Inteligencia es. Por eso la Inteligencia, cuya forma es la FP, es la FU. La creación es desde la nada no sólo porque antes de la Inteligencia sólo hay Dios, sino porque aquello mediante lo cual se crea todo lo que es, siéndolo todo, no es nada de todo lo que es.

Si bien Ibn Gabirol denomina «ser» a Dios, con esa denominación hace mención a un ser más allá del ser. El término «ser», estrictamente, designa al compuesto de materia y forma (FV V: 10, p. 274). Ese ser es un ser único. La MU y la FU no dividen al universo conformando una realidad dualista. Todo lo que es, existe en una jerarquía ontológica (lo inferior tiene menos realidad que lo superior) y genealógica (lo superior es causa de lo inferior).

Dios es infinito y eterno. La creación es finita. Cada cosa que existe es lo que es por su determinación, y esa determinación es consecuencia de las formas que la limitan. Sin embargo, en cierto modo la creación también es infinita. No en el mismo sentido que Dios —quien es, siendo, todo lo que puede ser—, sino en sentido potencial. Las formas actualizan a una realidad: la vuelven «eso que es», y no otra cosa. Sin embargo, las sustancias creadas no son sólo formas, sino que también son materia. A pesar de considerar la materia como siempre limitada por la forma, a partir de su unión en la creación divina, Gabirol afirma que la materia sigue siendo, en sí misma, infinita.

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

Si la creación es resultado del deseo de la materia, y a la vez la proyección de la Voluntad divina –en cuanto forma– sobre dicha materia, el ser en potencia (la materia) es superior al ser en acto (la forma); por ende, la potencia es ontológicamente superior al acto. En ese sentido,

«Dios es más similar al pre-*esse* que al *esse* [...] Él puede ser fielmente descrito como “más allá del Ser”» (Pessin 2003: 99; al respecto, puede verse también Ivry 1999: 152 y Sullivan 2010: 24).

En tanto causa de la realidad formal del ser universal, Dios está más allá de tal realidad formal. La materia constituye aquello que efectúa el tránsito, desde el ser infinito, hacia el ser determinado. Ella es el primer objeto del amor de Dios; sólo que, a diferencia del amor del hombre, el amor divino crea, amando, el objeto de su amor: la materia (Cantarino 1967: 64).

2. 2 La estructura ontológica de la realidad

La primera gran división de la realidad es entre Dios y su creación; o, en otros términos, entre la materia potencial y la materia actualizada por la forma. A partir de la Inteligencia se produce la emanación de las sustancias simples: el Alma racional, el Alma animal, el Alma vegetal y la Naturaleza universal. Entre el mundo simple y el mundo corporal existe una sustancia intermediaria: la sustancia soporte de las nueve categorías aristotélicas. A partir de dicha sustancia se encuentra el mundo corporal. Si el límite («extremitas») superior del ser es la Inteligencia (FV V: 17, p. 288), el límite inferior del ser son las categorías (FV V: 29, p. 309) aristotélicas, i.e. los accidentes.

Ibn Gabirol diferencia entre conocer por definición y conocer por descripción. Para definir algo es necesario poder decir cuál es su especie y su género. Para describirlo basta con conocer sus propiedades (FV III: 41, p. 172; V: 22, p. 298). Además, para definir algo, el objeto pasible de definición debe ser finito (FV V: 28, p. 309). Por ambos motivos, no es posible definir qué son la MU y la FU (F V: 22, p. 290), porque la FU es la especie suprema y la MU es el género supremo. Para el hombre, como ser limitado, conocer es conocer algo que le es externo (a diferencia de para la Inteligencia, que lo conoce todo conociéndose a sí misma). Conocer implica una actividad en la que hay tres extremos: el sujeto de conocimiento y dos objetos. El conocimiento es siempre un conocimiento en relación: A se

conoce diciendo en qué se diferencia de B. La MU y la FU son infinitas. No pueden ser circunscriptas y, por ende, no pueden ser definidas.

La materia es compartida por todas las cosas, i.e. todas las cosas son materiales (FV 1: 10, p. 13). Además, la materia es simple y es una (FV 4: 10, p. 232). La universalidad de la materia es, también, unidad de la materia. La materia es una porque es única. Siendo que la más alta realidad existente, la Inteligencia, tiene materia, y que la más baja de las realidades existentes, un ente fabricado por el hombre, tiene materia, puede verse que la materia tiene diferentes grados de realidad.

La Inteligencia es, para Dios, como la materia es para la forma en todos los restantes niveles del ser. Si de la Inteligencia se puede decir que es «retentora de todo y la que lo sostiene todo» (FV V: 31, p. 315), de la materia se afirma que es «sustentadora de la diversidad» (FV V: 22, p. 298), y «substancia receptible de todas las formas» (FV V: 2, p. 298). Lo que existe en Dios es en el modo en que Dios es. La materia, en Dios, existe siendo Dios. El primer movimiento de la creación es el movimiento de la materia hacia la Unidad, y este movimiento es respondido con el movimiento de la Voluntad. El movimiento de la materia es un movimiento ascendente: lo infinito yendo hacia lo infinito. El movimiento de la forma es el primer movimiento descendente. La Unidad se busca a Sí misma, y a Sí misma se responde. El movimiento de la Unidad hacia la Unidad es un movimiento frustrado, pues la misma Unidad (como Voluntad) se interpone entre Sí misma (como materia) y Sí misma (como Esencia).

El movimiento siempre es deseo, tanto en el mundo inteligible como en el mundo sensible. Ningún ser se mueve contingentemente. Todo lo que se mueve, se mueve hacia algo. El movimiento siempre es una tensión que va desde el sujeto hacia un objeto pretendido. Dado que todas las cosas tienen materia, y que en cierto modo relativo la forma está subordinada a la materia, el movimiento de todas las cosas siempre refleja un anhelo: el anhelo de lo superior. Este anhelo es el mismo que tuvo Dios para consigo mismo (FV V: 32, p. 317; FV V: 33, p. 319).

La materia, en las cosas sensibles, es como el agua del arroyo que ha recorrido un extenso camino por las montañas y, mezclada con la tierra, parece confundirse con ella. La tierra se une con el agua y la moldea. La tierra y el agua, unidas, dan lugar a los horizontes del mundo. En FV, la materia es como el agua, y la tierra es como la forma. La forma moldea a la materia, que alejada del Principio va perdiendo el poder que la hace prevalecer sobre la forma, y logra determinarla. Sin embargo, el agua que se encuentra en el barro es la misma agua que se encuentra en la fuente, cuando cae pura. Del mismo modo, la materia

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

que se encuentra en todos los seres es la misma materia que hay en el mundo inteligible, pero determinada por la forma. La materia de las cosas no es la materia que era una con la Esencia, porque entre Dios y la Inteligencia –la primera realidad que no es Dios– ha habido un acto creador, y ese acto creador marca un quiebre ontológico radical entre dos ámbitos: Dios y todo lo demás. Aún así, la materia de las cosas sí es la materia que se encuentra en la primera realidad, la Inteligencia. Sólo que, como el agua mezclada con la tierra, está unida a lo que no es materia. La materia de todas las cosas remite a la MU (la materia de la Inteligencia), y la forma de todas las cosas remite a la FU (la forma de la Inteligencia).

En todas las cosas se encuentran dos naturalezas: una naturaleza material y una naturaleza formal. En todas las cosas puede distinguirse la esencia y la existencia. Una cosa es lo que es, pero eso que es actúa, existe. En FV, la esencia no coincide con la existencia, pero la existencia no precede a la esencia. Todo lo que existe podría o no haber efectivamente existido, pero su existencia no implica nada nuevo que no haya estado ya en la realidad inmediatamente superior. Si se continúa la cadena emanacionista hasta su extremo superior, se llega a la Inteligencia. Todo lo que fue, es y será, está en la Inteligencia. La diferencia estriba en su existencia –o no–, pero no en su esencia, porque esencialmente todo es en la Inteligencia (FV V: 1, p. 258).

En la Inteligencia se encuentra una naturaleza material y una naturaleza formal. Todo lo que es, es en la instancia superior del ser que le precede en la escala emanacionista, pero lo es en el modo en que es esa instancia superior. En la Inteligencia, todo lo que es, lo es según el modo de ser de la Inteligencia. ¿Cómo pasan las cosas a ser en acto? En la Inteligencia, la FP determina a las cosas. Pero, para algo poder ser determinado, antes debe simplemente ser (sin determinaciones). Nada puede «ser de un cierto modo» si simplemente no «es». El ser determinado siempre sigue a la posibilidad de ser. La MP es el principio que da el ser a las cosas. La FP es el principio que determina el ser de cada cosa.

Así como en el Principio la materia representa el momento de esplendor ontológico, en el cual no hay forma, en las cosas también se encuentra una subordinación relativa de la forma a la materia. Las cosas son, y son determinadamente. Sin embargo, en las cosas la esencia no es idéntica a la existencia (porque todo lo que es, es contingente: podría haber sido o podría no haber sido), ni la existencia precede a la esencia (porque nada de lo que es, es ontológicamente novedoso). El «ser» de las cosas está dado por su participación en la naturaleza material de la Inteligencia, y el «ser determinado» por su participación en la naturaleza formal de la Inteligencia. Las cosas participan de la MP por su materia, una versión determinada por la forma de la misma MP; y participan de la FP por

su forma. En ese sentido es posible afirmar que las partes de la materia (i.e., las materias de las diferentes sustancias) son diferentes niveles de una misma realidad metafísica, la esencia de todas las cosas (Brunner 1997: 101).

Las cosas son, y son determinadamente. La determinación de las cosas es diferente entre todas las sustancias (lo cual es un dato de la realidad: si no fuera así, no habría pluralidad). Las cosas son y no son, al mismo tiempo, del mismo modo. Las cosas son del mismo modo porque todas son. Sin embargo, no son del mismo modo, porque cada una existe de una manera distinta. Ese ser que todas las cosas son y que es el mismo en todo lo que existe, es la MU. Por eso la MU es una y la misma en todas las cosas, porque la potencia de ser es la misma en todas las cosas. Esa es la esencia de la cosa. Lo que cambia es su actualización, dada por su forma. Por eso, si bien la materia y la forma son universales, no lo son del mismo modo. La materia es realmente universal, porque todo lo que es de cierto modo, es. Las materias de todas las cosas son partes de la materia universal. No son partes tal como un miembro del cuerpo de un ser humano es una parte de ese cuerpo, sino que son grados (inferiores) de perfección. Pero la forma es universal sólo por analogía con la materia. Es posible hablar de una FU en tanto todo lo que es, es determinado (la determinación es universal), pero las determinaciones son distintas entre todas las cosas, mientras que aquello que es determinado (la materia) no. La esencia de todas las cosas, su núcleo íntimo, es el mismo. La esencia de la materia no se distingue de la esencia de las cosas, pero esta identificación no es identidad, porque las formas introducen multiplicidad y diferencia en la propia esencia (FV I: 10, p. 13).

Tanto la materia como la forma existen por sí mismas de modo relativo. Sin embargo, la forma tiene una doble dependencia: depende de la materia, y a través de esta depende de la Inteligencia. La forma de las cosas participa de la naturaleza formal de la Inteligencia, pero esa participación no es suficiente para dar lugar a una existencia determinada, si no hubiera existencia (materia) a determinar. La materia existe por sí misma relativamente, porque depende, para su existencia, de su participación en la naturaleza material de la Inteligencia. Relativamente, existe por sí misma. Cualquier determinación implica una existencia in-determinada a la que poder afectar. Sin embargo, el ser sólo depende de la participación en el Ser.

En FV, todas las cosas tienen en común un aspecto privativo y un aspecto positivo. El aspecto privativo es que todas las cosas no son Dios. Además de esta falta ontológica común, hay algo positivo que todas las cosas comparten: la potencia de ser. En FV, no sólo todas las cosas no son Dios, sino que además todas las cosas son materiales. Esa «potencia

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

de ser» (de «ser una u otra cosa») es la materia. La determinación que esa potencia de ser adquiere está dada por la forma. En ese sentido,

«El pre-*esse* material –en tanto infinita y pre-limitada potencia– es al acto formal del *esse* lo que Dios, en tanto infinita y pre-limitada potencia, es al Ser (al acto formal del *esse*)» (Pessin 2003: 119).

En todas las cosas hay una sola materia, pero muchas formas. Todas estas formas pueden ser llamadas, metafóricamente, una sola y única forma, en tanto todo tiene determinación. La unidad de la materia tiene otro carácter. La materia es un substrato existencial (o sea, el substrato sobre el que descansa la existencia). La materia es «material», en el sentido en el que se entiende la materia en el mundo natural, cuando las formas que la determinan la hacen ser de una u otra manera (FV 4: 1, p. 212).

La materia es una sola, para las realidades espirituales y para las substancias corporales, porque la materialidad de las cosas es la expresión, en todo lo que existe, de la MP. Al participar de la MP, las cosas son. Sobre ese ser, las formas participantes de la FP establecen los límites determinantes. Por eso Ibn Gabirol no califica a la FU como un segundo género, sino como la especie universal (FV IV: 13, p. 240) que contiene a todas las especies. Así resalta, tal como en el proceso de la creación, la mayor jerarquía ontológica de la materia.

Como ya se dijo, en la Inteligencia están todas las cosas. Por otro lado, se afirmó que la MU es la potencia de ser de todas las cosas, condición primordial del ser-determinadamente. Las cosas están existencialmente sostenidas en el Intelecto, en tanto el Intelecto es el Ser que sostiene el ser de todas las cosas. Cuando son en el Ser, las cosas son como el Ser. Lo que todas las cosas tienen en común es que son. Lo que todas las cosas tienen en común al existir, es ser por causa del Ser de la Inteligencia. La materia designa la simplicidad del ser (el ser posible, la pura potencialidad de ser) de todas las cosas. Esa simplicidad de ser se da en virtud de que el ser de todas las cosas está sostenido –eternamente– en el Ser de la Inteligencia. El grado de ser ontológicamente primordial de todas las cosas es cada cosa en tanto que existe en la Inteligencia. Ese grado de ser es lo que en FV se denomina la MP. Si se la contempla desde un punto de vista ontológico, la MU es la instancia ontológicamente primordial de todas las realidades, inteligibles y sensibles. Si se lo hace desde un punto de vista genealógico, la MU no es sólo el ser de las cosas sino la

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

fuerza misma del ser, pues ella se identifica con la Inteligencia, el Ser del cual todos los seres participan, y por cuya participación ellos son (FV V: 16, p. 286).

El Ser (la Inteligencia) es intermediario entre Dios y su creación. El Ser es el intermediario externo entre Dios y la creación, porque el Ser no es –como sí lo es la Voluntad– una auto-modificación del propio Principio. Entre el Principio y el Ser existe una diferencia ontológica radical. El Ser no es una versión inferior del Principio, como sí lo son todos los seres con respecto al Ser. La Inteligencia es el primer «ser» creado (FV V: 40, p. 329; FV III: 22, p. 169; FV V: 40, p. 329).

La Inteligencia es el primer ser creado en cuanto es el primer compuesto de materia y forma, la primera realidad limitada, la primera substancia cuya esencia no es idéntica a su existencia y que para su existencia depende de una esencia que no es ella misma. Además, la Inteligencia es un Ser genérico y universal del que todos los «seres» que «son», para «ser», participan. La Inteligencia es la causa del ser de todas las cosas (exceptuando a Dios, causa de Sí mismo, y a la propia Inteligencia, cuya causa es Dios), y todas las cosas son por participar del Ser que la Inteligencia es. En ese sentido, si bien la Inteligencia es el primer ser limitado, lo es sólo desde la perspectiva de la infinitud, en tanto es una realidad que no se ha creado a sí misma. Desde la perspectiva de todo el resto de la creación, la Inteligencia es lo más general, el género generalísimo del que todas las modalidades de ser no son más que especies participantes.

La Inteligencia es un ser donde todo es unidad. En la Inteligencia están todas las formas, pero todas lo están siendo la única forma de la Inteligencia. Todas las formas, en la Inteligencia, son una única forma. La Inteligencia es el principio de toda unidad siendo unidad ella misma. Es a la vez el principio de la diferencia, pero sin ser ella diferente a sí misma, sin contener la pluralidad en otro modo que no sea el de la unidad. Si se considera que cuando hay forma hay diferencia, la Inteligencia es materia sin forma. Sin embargo, no debe olvidarse que en la Inteligencia la naturaleza de la forma está subordinada a la naturaleza de la materia. Por eso, la forma, principio de la diferencia, en la Inteligencia no da lugar a diferencia alguna. La Inteligencia es pre-formal, ya que en la Inteligencia no hay diferencias. En la Inteligencia están ya todas las formas, sólo que reducidas a la unidad simplicísima de la única forma de la Inteligencia, la única forma que no se diferencia de nada y que lo contiene todo en sí misma, existiendo bajo el modo en que lo dicta el principio de la naturaleza material de la Inteligencia (FV III: 22, p. 131; FV III: 38, p. 167; FV II: 3, p. 31).

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

Cada cosa que existe puede ser considerada desde dos puntos de vista: ora desde su in-determinación, centrándose en su materia, ora desde sus determinaciones, centrándose en sus formas. Si se estudia una cosa a partir de sus formas, cada cosa es una cosa en sí misma, separada de todas las demás. Si se la estudia desde su materia, todas las cosas son una sola y la misma cosa: la existencia en potencia. Por eso es posible decir que la materia es, simultáneamente, el Ser in-determinado del que todas las cosas participan, y la esencia in-determinada de las cosas participante del Ser universal. La materia es, en cada cosa, la huella de la Inteligencia.

Como dice Gabirol, «una es la materia universal de todas las cosas» (FV I: 10, p. 13). Todas las cosas son, consideradas desde aquello que son en lo más puro de su ser –su potencia de ser–, una misma realidad. Todo lo que existe es lo mismo, porque todo lo que existe participa de la Inteligencia para ser. La Inteligencia tiene una doble naturaleza: es materia y es forma. Por la participación en la Inteligencia en tanto la Inteligencia es MU, las cosas «son». Por la participación en la Inteligencia en tanto la Inteligencia es FU, las cosas «son determinadamente» (FV V: 4, p. 264).

Así como en Dios la materia es más cercana a su Esencia que la forma, en las cosas la materia es ontológicamente superior, pues ella es la potencia de ser sobre la que descansan todas las determinaciones. Por la participación en la naturaleza material de la Inteligencia, todas las cosas son la misma cosa. Por la participación en la naturaleza formal de la Inteligencia, todas las cosas son diferentes. Desde la primera perspectiva todo lo que existe está más cerca de Dios que desde la segunda perspectiva, la cual refleja el alejamiento creciente del Principio.

La materia y la forma no son substancias. La MU es la potencia de ser que, en todas las cosas, participa de la naturaleza material de la Inteligencia. La MU reproduce el movimiento que llevó a cabo la materia cuando era en la Esencia de Dios. La materia busca lo que es ontológicamente superior. En la escala ontológica de FV, lo inferior es creciente en determinación. Buscar lo superior implica buscar un grado mayor de in-determinación. La forma tiende hacia lo inferior; hacia una mayor determinación. La materia y la forma son tendencias cósmicas, macro-cósmicamente expresadas en la Inteligencia y micro-cósmicamente expresadas en todos y cada uno de los seres.

En Dios, el principio material implica una búsqueda de Dios hacia Sí mismo. En la Inteligencia, el principio cósmico material implica una tendencia hacia el Principio. En las cosas, el principio cósmico material implica una tendencia hacia los grados superiores de realidad, lo que es lo mismo que decir que implica una tendencia hacia una mayor in-

determinación. En Dios, el principio formal implica la respuesta de Dios a Dios, rompiendo la perfección absoluta que existía hasta ese momento. En la Inteligencia, el principio cósmico formal implica la búsqueda de hacer salir de sí a las cosas, actualizándolas. En las cosas, el principio cósmico formal representa la tendencia a la determinación, al alejamiento de la Unidad.

Es posible ver la intención monista de Ibn Gabirol. La materia y la forma no son hipóstasis, no son dos substancias ontológicamente distintas una de la otra. De lo Uno sólo proviene lo uno. Dios crea a la Inteligencia. La materia y la forma son dos tendencias de la Inteligencia. Dado que todo lo que existe está en la Inteligencia antes de ser actualizado, y siendo que al actualizarse continúa participando de la Inteligencia, esas tendencias macro-cósmicas se perpetúan micro-cósmicamente. La materia denota un estado estático, y la forma un cierto proceso, un movimiento, de in-formación y actualización. La potencia y el acto no son dos estados que se oponen de modo directamente proporcional. La potencia es un estado, pero el acto es un movimiento de un estado a otro (FV V: 8, p. 271).

La mayor división posible que se puede trazar es entre el Ser que es sólo Ser (Dios), y el Ser (la Inteligencia). La homonimia no debe confundir: el Ser que es sólo Ser es potencia infinita que se basta a sí misma, mientras que el Ser no sólo no se basta a sí mismo sino que sale de sí, actualizando todo aquello que existe en él en potencia. El ser creado participa del Ser, pero no del Ser que es sólo Ser.

La materia y la forma no son ontológicamente inter-dependientes. Siendo que no puede haber determinación sin ser al que determinar, la forma depende de la materia. Sin embargo, la materia no depende de la forma para ser, puesto que ella es en sí misma el ser. La inter-dependencia ontológica no es entre la materia y la forma en sí mismas, sino entre la materia y la forma consideradas como partes de un compuesto sensible.

2.3 El retorno de lo sensible a sus principios inteligibles

En FV hay un paralelo entre dos preguntas que el discípulo se realiza en el primer tratado: una primera pregunta que se interroga para qué ha sido creado el hombre (FV I: 1, p. 2), y una segunda que se cuestiona cuál es el conocimiento que el hombre debe alcanzar (FV I: 4, p. 6). Ambas preguntas tienen una misma respuesta: el hombre ha sido creado para llegar al conocimiento fundamental; i. e., el conocimiento de todas las cosas según lo que verdaderamente son (FV I: 4, p. 6).

Existen tres modos de conocimiento: el sentido, la imaginación y la intelección. El conocimiento por los sentidos o por la inteligencia consiste en la unión (FV V: 8, p. 271) de

la forma del conocedor con la forma de lo conocido: la unión de la forma del sentido con la forma sensible del objeto, o la unión de la forma de la inteligencia con la forma inteligible de la cosa. Cuando el hombre conoce, conoce las formas del objeto de conocimiento, sensible o inteligible (FV II: 4, p. 32). Es imposible conocer la materia –la esencia de la cosa–, porque antes de que la forma de los sentidos o de la inteligencia llegue a ella, las formas se interponen en su camino (FV V: 8, p. 271). Si las cosas fueran solamente materia, no podría conocerse nada (FV II: 19, p. 59). Para el hombre, conocer es aprehender aquello que está conociendo (FV I: 8, p. 11). Las formas de las realidades conocidas están «en» la inteligencia del hombre, contenidas de una manera simple. Es decir, intelectualmente y no de manera corporal, tal como un espejo «contiene» todo lo que se refleja en él (Sullivan 2010: 33).

El hombre puede conocer todas las cosas. Sólo Dios, la MP y la FP, son incognoscibles. Al incorporar las diversas formas en la esencia de su inteligencia, esas formas permanecen distintas entre sí en la substancia de la inteligencia particular, pero existiendo de modo más simple que como existían al estar, formando un objeto, compuestas con la materia. En tanto se vuelve colectora, de manera simple, de un número crecientemente grande de formas, aún cuando nunca pueda incorporarlas a todas, la inteligencia del hombre se asimila cada vez en mayor medida a la Inteligencia universal. El hombre que conoce va adquiriendo y sumando formas. El conocimiento no es una actividad meramente teórica, sino que transforma al hombre, puesto que, al conocer, el hombre «incorpora» una cuota de realidad en sí mismo.

Cuando Ibn Gabirol refiere a la necesidad de separarse de lo sensible (FV V: 43, p. 338), no pretende negar lo sensible. El camino del conocimiento comienza con el mundo de la naturaleza (Scheindlin 1993: 156), pero el hombre debe apartarse de un modo sensible de conocer lo sensible. Si el alma obtiene alguna utilidad de su existencia en el mundo de las substancias compuestas, es porque el orden del mundo revela al Creador (FV V: 42, p. 332). El hombre debe conocer lo sensible pero no mediante la forma de sus sentidos, sino mediante la forma de su inteligencia. En el momento en el que los sentidos aprehenden las formas sensibles, el alma recuerda la verdad de esas formas sensibles, y descubre a lo sensible significando a lo inteligible.

2. 3. 1 El retorno a Dios: un camino del hombre hacia sí mismo

La materia y la forma expresan tendencias cósmicas universales. Mientras que la forma expresa la tendencia a la limitación y la determinación, por la cual todos los seres se

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

alejan del Principio, la materia expresa la tendencia a la unidad. Siendo que por la participación de las cosas en la naturaleza material de la Inteligencia las cosas «son», la existencia misma de las cosas refleja un vestigio de la Inteligencia en cada realidad. Ya que en su realidad íntima in-determinada todas las cosas son lo mismo, la naturaleza material de las cosas no sólo implica la presencia de la Inteligencia en todas las cosas, sino también una tendencia de todas las cosas hacia la búsqueda de la unidad perfecta que sólo podría lograrse si las cosas se fundieran en la Inteligencia, volviendo al estado primordial en el que existían cuando fueron creadas (FV V: 32, p. 317).

En FV, acercarse a lo divino no es dejar de ser lo que se es. Una substancia es su ser in-determinado (material) y su ser determinado (la suma de sus formas). Esas formas son múltiples, y al multiplicarse hacen que la materia se vea cada vez más determinada y pierda su potencialidad ontológica. Sin embargo, el núcleo material de las cosas permanece intacto. En ese núcleo, todas las cosas son la misma cosa. Ese núcleo es, en las cosas, la marca en las substancias creadas de la primera instancia de la realidad: el Ser, la Inteligencia. La diferencia entre los seres humanos y las demás realidades sensibles es el grado de realidad que pueden contener en sí. La Inteligencia contiene en sí todo lo que existe (excepto a Dios). A medida que el ser se va distanciando, determinación mediante, del Principio, su realidad es una realidad cada vez más limitada a sí misma, y en esa limitación se fragmenta de la totalidad del universo. Sólo permanece, en el núcleo de todo lo que existe, un núcleo (la MU) que vincula a todo con todo. Esa vinculación no se da de igual modo en las diferentes realidades emanadas de la Inteligencia, sino de modo paralelo a su ubicación en la jerarquía ontológica (FV V: 34, p. 319). Desde una perspectiva genealógica, el hombre es una realidad sensible, ubicada en el mundo de la generación y de la corrupción. Pero desde una perspectiva ontológica, el hombre trasciende la jerarquía causal (Schlanger 1968: 316).

El ser humano es el único ser de la creación que puede llegar a ser de modo semejante a la Inteligencia. La Inteligencia universal es todo en potencia. A medida que el Ser se ve circunscripto por formas y más formas, los seres se distinguen de los otros seres. Sin embargo, esa cadena causal tiene un punto de fuga: el hombre. El hombre puede escapar de la condena a la determinación, porque él es capaz de revertir la tendencia a la individualización. Esta posibilidad tiene un fundamento ontológico. El ser humano es el único ser, por fuera del Ser, donde no necesariamente el acto sucede a la potencia, sino que ese recorrido puede ser realizado inversamente. El hombre puede retroceder del acto a la potencia, de la determinación a la in-determinación.

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

El regreso del hombre al mundo inteligible tiene en su centro la capacidad de imaginar con la que Ibn Gabirol caracteriza al ser humano. Ibn Gabirol invoca muchas veces, en FV, el acto de imaginar.¹⁰ La imaginación no es una facultad intermedia entre la inteligencia y los sentidos, como podría parecer en primera instancia, sino que es la facultad cognoscitiva superior. Cuando un ser humano imagina algo sobre lo que contempla en el mundo sensible, está imaginando algo sobre el mundo inteligible. Por eso es que, como se dijo ya, el mundo que rodea al hombre no es una ilusión que debe ser desechada para dirigirse directamente a lo inteligible, sino que es el camino hacia el mundo superior (FV III: 56, p. 202-203).

Ibn Gabirol afirma que «toda forma se une a lo que se imagina» (FV III: 33, p. 155). La Inteligencia es a la vez lo claro, lo que no es claro o es oscuro (diferencia relativa) y la ausencia completa de luz (diferencia absoluta o contradicción). Por el contrario, un objeto del mundo sensible es claro porque no es oscuro, o es oscuro porque no es claro. Una piedra, por ejemplo, no puede ser clara y oscura a la vez. Un hombre, en cambio, sí puede. Un hombre puede imaginar lo claro, lo que no es claro, y la ausencia completa de luz. La imaginación no conoce efectivamente, sino que conoce en potencia. Mientras que los sentidos y la inteligencia vinculan de manera efectiva al sujeto del conocimiento con su objeto, la imaginación lo libera: lo hacer ser capaz de tener en sí múltiples formas. La imaginación des-determina al hombre. Sólo el hombre puede tener más y más formas sin ser esas formas actualizadamente. Por eso, el hombre es el único espejo potencialmente perfecto de la Inteligencia.

Para el hombre, volver al Principio no implica ser o hacer algo hacia fuera de sí mismo. Por el contrario, el hombre debe des-hacer-se de las determinaciones que lo limitan y separan del resto de la creación. Des-determinándose, el hombre encuentra que la instancia superior de su naturaleza, la MU, es aquello que lo une a todas las cosas. Sólo el

¹⁰ El término «imaginación» es uno de los más polisémicos de FV. Cuando un ser humano imagina, tiene algo presente, aunque en realidad no esté presente (FV III: 31, p. 151). La imaginación es el fundamento del conocimiento; cuando el maestro le dice al discípulo cómo comenzar el estudio de la materia y de la forma, le indica: «imagina, por orden, las cosas que son» (FV II: 1, p. 24). Cuando el maestro le dice al discípulo cómo debe ir ascendiendo, intelectualmente, de lo más específico a lo más general, señala que ese ascenso se lleva a cabo «en la imaginación» (FV II: 14, p. 48) o «imaginando» (FV V: 29, p. 310; V: 41, p. 332). El conocimiento de lo simple se da a través de lo compuesto, cuando se imagina a partir de lo que muestran los sentidos (FV II: 15, p. 50; IV: 19, p. 253). A veces la imaginación es sinónimo de todo conocimiento posible en general (FV III: 37, p. 163; III: 37, p. 164; IV: 16, p. 249; V: 3, p. 261), y en otras oportunidades remite al conocimiento de las sustancias simples (FV III: 28, p. 144; III: 56, p. 206; III: 58, p. 208; IV: 2, pp. 214-215; V: 3-4, pp. 262-263; V: 6, p. 267; V: 7, p. 268; V: 13, p. 281; V: 39, p. 328). En una ocasión se denomina imaginación a un conocimiento que supera todo conocimiento (y que muchas veces es rotulado como imposible en FV): el conocimiento de la propia esencia de Dios (FV V: 30, p. 310). Inclusive es llamada «imaginación» la acción del Alma universal (FV III: 57, p. 207) o hasta la de la Inteligencia (FV V: 17, p. 290). La imaginación, que debe ser purificada (FV V: 1, p. 257) puede remitir a un conocimiento que se recibe a través de nuestros sueños (FV III: 42, p. 174).

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

hombre tiene el privilegio de poder hacerlo. Si bien todas las cosas sensibles están unidas a todas las cosas, puesto que en todas ellas subyace el principio unificador de la MU, la pluralidad de las formas, superponiéndose unas a otras, hace que la materia sea inaccesible incluso para los propios seres materiales. Sólo el hombre puede imaginar. Cuando imagina, reúne formas contradictorias entre sí, y descubre en consecuencia que no es la forma la que hace ser a los seres.

El hombre es el responsable no sólo de su propia unión con la Inteligencia, sino de la unión de todo el resto de la creación. Cuando el hombre re-conoce que su materia es la misma materia de todas las cosas y se aplica a des-determinarse, todas las realidades cobran, en la realidad que el hombre es, un carácter inteligible. Cuando el hombre ve que su ser es primordialmente el ser potencial que subyace a todas sus limitaciones, descubre que ese ser es el mismo ser que el de todas las cosas. En ese acto, todas las cosas son descubiertas por el hombre como siendo uno con él mismo, y así el universo todo se redime a través del hombre.

Este acto no es exclusivamente intelectual. Gabirol afirma la doble naturaleza – teórica y práctica a la vez– del vínculo del hombre hacia Dios, haciendo hincapié en la necesidad de volcarse a la MU (FV III: 57, p. 205). Descubrir la unión de todo con todo implica no sólo un acto de conocimiento, sino también un acto de amor. En Ibn Gabirol, el camino del hombre hacia Dios es un camino del hombre hacia el mundo. Como se intentó explicar, el primer movimiento es un movimiento de amor: el deseo de la materia, en tanto Esencia de Dios, hacia la misma Esencia. Ese movimiento no es respondido tal como la materia pretendía. La Esencia de Dios no se responde a Sí misma con el amor con el que Ella se busca. La Esencia de Dios se responde a sí misma con un movimiento radicalmente transformador, el primer movimiento que no se dirige hacia lo superior sino hacia lo inferior: la imposición de la forma sobre la materia.

El primer acto es un acto de amor, pero un acto de amor frustrado. Si todos los actos de los hombres son un acto de amor, porque el acto que dio origen al todo fue un acto de amor, cabe suponer que si este primer acto de amor no pudo completarse, tampoco pueden hacerlo los actos de amor de los seres humanos. El hombre, por alguna razón sobre la que FV no ahonda, no es capaz de volverse completamente tal como es la Inteligencia. FV dice que esto es consecuencia de la materia. Por un lado, la materia es la posibilidad de las posibilidades. Entre todas las posibilidades que la materia brinda, está aquella que las contiene a todas: volver a la instancia donde la posibilidad es pura potencialidad infinita, retornar a la unidad donde todas las pluralidades están contenidas.

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

Por otro lado, la materia es la imposibilidad de la suma de todas las posibilidades. La materia por sí misma (la MU) es el camino a la Inteligencia, porque es aquello que une al hombre con el todo. Pero la materia limitada, in-formada, no es un camino sino un puente roto. Es la señal de que todo está fragmentado, de que un hombre no es el otro, y de que el otro tampoco es aquel.

La perspectiva de FV parece ser, en última instancia, pesimista. Todo está allí, dado al hombre para que el hombre retorne a la Inteligencia. Sin embargo, tal vez ya no sea posible. Quizás, las limitaciones que ocultan al hombre el principio universal que se recoge interiormente en sí mismo, le nieguen la conciencia de que no es un otro de los otros sino ellos mismos, y entonces no pueda volver su rostro hacia su ser primordial, hacia el Ser, hacia la Inteligencia. Si el hombre se pierde en sus determinaciones, en los límites que lo constituyen como parte de la cadena ontológica descendente, no es capaz de darse cuenta de que, mediante su imaginación, podría romper esa jerarquía.

2. 3. 2 El misticismo de la nostalgia de Ibn Gabirol

El fin del hombre es, para Ibn Gabirol, el conocimiento. Al conocer, la forma de lo conocido se graba en el hombre de forma sutil. Dado que la diferencia entre lo corporal y lo espiritual es la capacidad de las sustancias espirituales de contener, de un modo más simple, comprendedor y colectivo, una multiplicidad de formas, el hombre se acerca, mediante el conocimiento, a lo divino. El ser humano conoce lo divino no en lo divino mismo, sino en tanto está grabado en el ser de cada realidad. En ese sentido,

«La relación entre ser y conocer es doble: un ser, en su nivel en la jerarquía de ser, conoce todo lo que es; pero, al mismo tiempo, es todo lo que conoce» (Schlanger 1968: 123).

En Ibn Gabirol, el fin del conocimiento no es el conocimiento en sí mismo. El hombre no conoce, en última instancia, algo distinto a sí mismo. Lo que conoce es que él, y todo lo demás, son en su esencia lo mismo. Sin embargo, ese conocimiento no se alcanza sólo de modo intelectual. El hombre incorpora en sí mismo formas en número creciente. Esas formas, incorporadas mediante los sentidos o mediante la inteligencia, se limitan mutuamente. Sólo la imaginación le permite al hombre incorporar lo contradictorio de modo simultáneo. Aunque el hombre incorpora de modo simple las formas de las cosas, a la vez está des-in-formándose, en cuanto está comprendiendo que aquello que lo limita no

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

es, en última instancia, su esencia. El conocimiento intelectual es sólo la cara negativa del proceso de conocimiento. Esa cara negativa refleja un aspecto positivo y superior. El conocimiento de las cosas en particular –alcanzado por los sentidos o la razón– lleva al conocimiento de que todo está limitado –alcanzado por la imaginación. De allí, se llega al conocimiento de que todo es lo mismo, un conocimiento más allá de las formas.

El verdadero conocimiento, el conocimiento de lo que las cosas son, no es el conocimiento del ser determinado de las cosas, sino la ignorancia de todo aquello que las limita (sus formas) y el conocimiento de lo que las une (su materia). Esta relación entre el conocimiento y la ignorancia reproduce la relación que, entre los dos polos, existe en Dios. El conocimiento último no es sólo ignorancia en el mundo creado, sino también en el Principio. Si la materia en la Esencia desea aquello que le es superior, es porque lo conoce (FV V: 33, p. 318). Sin embargo, en la Esencia de Dios la materia y la forma son la misma Esencia. Por ende, si la materia conoce la forma, pero la forma aún no es forma como principio de distinción, hay un conocimiento posible más allá de las formas. El conocimiento de Dios es un conocimiento sin formas: es un conocimiento ignorante. Conocer las formas de las cosas (mediante el conocimiento que conoce) es el camino a conocer la materia que las une a todas (en un conocimiento ignorante).

Si bien la diferencia entre las diferentes cosas la establece la sucesiva in-formación de cada una, la materia es el origen de la más amplia división: la división entre el Creador, en quien existe materia en estado potencial, y lo creado, en donde la materia ha sido ya actualizada. La materia que todo lo une brinda la posibilidad de conocerlo todo, pero a la vez vuelve inaccesible la realización en grado último del deseo de unidad que tanto el hombre como todo en la realidad tiene (FV IV: 10, p. 232). La comunión con el mundo divino sólo es mediante el conocimiento (Schweid 2007: 81), pero un conocimiento no sólo teórico. Dicho conocimiento conduce a la unión, hasta el máximo grado posible, con todo lo que es (Cavaleiro do Macedo 2006: 142). Unirse con la Inteligencia es posible sólo de modo relativo, uniéndose con todo lo que es.

El retorno de lo semejante a lo semejante no tiene, en Ibn Gabirol, un carácter ontológico. No es posible la unión del hombre con Dios o la fusión de la inteligencia particular con la Inteligencia universal. Sólo por el conocimiento de que él mismo es todo lo que es, y de que todo lo que es es él mismo, el ser humano puede reunirse con el mundo superior. En ese sentido, es posible hablar de una «intimidad ontológica» (Cantarino 1967: 58) del hombre con lo universal, pero sólo si con dicha expresión se significa tanto una cercanía extrema como una distancia infinita. El hombre es, en virtud o perfección, imagen

o retrato (FV III: 18, p. 119) de la Inteligencia, pero sin lograr nunca fusionarse con la Inteligencia misma (Schlanger 1968: 307).

La filosofía de Ibn Gabirol no es una teoría abstracta, sino que tiene en su centro una dimensión existencial. El conocimiento que vale la pena es aquel que genera una experiencia transformadora (Brunner 1997: 107). En FV, al mismo tiempo que se conoce algo, se descubre el vínculo de quien conoce con ese algo. Cuando un ser humano conoce lo que lo une a todo, descubre que es (por la MU, que es la MP) y no es (por sus formas, que no son la FP) la Inteligencia. Al descubrir que es y no es la Inteligencia, ve la diferencia infinita que lo separa de Dios. Por eso el misticismo de Ibn Gabirol es un misticismo de la nostalgia: porque vive en el recuerdo de lo que sabe (porque conoce y porque gusta), pero no puede alcanzar.

3. Conclusión

Como en todo autor, los textos de Ibn Gabirol condensan más que su propio pensamiento: son un signo de época. Ibn Gabirol es un testigo de su tiempo. Si bien su filosofía fue en gran parte desconocida para los pensadores judíos y musulmanes medievales, impregnó de tal manera a la cristiandad latina que su influencia ha sido comparada con la del propio Platón (Brunner 1997: 262). Muchas veces se ha estudiado su poesía –aquella que sí fue celebrada en las juderías– y su filosofía de modo separado. Sin embargo, de algunas de las tesis metafísicas presentadas en los anteriores apartados se desprende la intuición de que, tal vez, filosofía y poesía no tengan en Ibn Gabirol una vinculación auxiliar. Puede decirse que Ibn Gabirol fue un filósofo que también escribía poesía; pero podría afirmarse que, en realidad, era un poeta que, en ocasiones, se dedicaba a la filosofía.

La filosofía de Ibn Gabirol es teórica y práctica a la vez. Las tesis de FV no pueden ser comprendidas acabadamente considerando sólo lo que denotan sus proposiciones metafísicas. Es preciso entender que esas proposiciones buscan provocar un efecto en el lector (Pessin 2000: 9), que al fin de cuentas debe ser más que eso para transformarse en un aprendiz. Una lectura exclusivamente «teórica» de FV pierde de vista el carácter performativo que Ibn Gabirol le adjudica al conocimiento. Aquello que es designado como lo más importante para el hombre, el conocimiento, es determinado como una actividad o bien banal o bien imposible. El conocimiento posible, el conocimiento de las formas, es un conocimiento fútil, porque su objeto sólo tiene una importancia relativa, y porque es un conocimiento exclusivamente teórico. El conocimiento que tiene valor es el conocimiento

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

de la materia, pero este es un conocimiento imposible. En el conocimiento de lo universal, que lejos de ser conceptual es patentemente real, la razón humana se pierde. En el punto central de la teoría de Ibn Gabirol se encuentra una hendidura a-teórica: no se conoce sino para ignorar. Y en el núcleo de su propuesta filosófica, se encuentra su consumación no especulativa: el fin del ignorante es que su ignorancia lo transforme.

Lo que diferencia al hombre de todos los otros seres creados, con excepción de la Inteligencia, es que el ser humano puede albergar en sí mismo al infinito. Cuando lo hace, el hombre se vuelve el infinito mismo. Es al mismo tiempo todo lo que el resto de lo que existe es, y todo lo que es existe en él mismo. Para Ibn Gabirol, el filósofo está sobre un precipicio. Si avanza más allá de la suma de los conocimientos específicos a los que tiene acceso, puede llegar al verdadero conocimiento: el conocimiento que, conociendo, lo transforma y lo lleva más allá del conocimiento, desde el saber de las formas hasta la ignorancia en la materia. Sin llegar hasta allí, sin ser filósofos, nada puede lograrse. Sin embargo, por estar allí, por contener la infinitud de formas a las que llega conociendo, quien más sabe es quien más se arriesga a perderse. El saber puede hacerle creer al filósofo que mediante el conocimiento tiene acceso a lo real. Lejos de ello, lo real está más allá del conocimiento, y la realidad en cuanto tal no es asunto de la inteligencia. La existencia prima sobre el conocimiento. En ese sentido puede decirse que la de FV «no es una doctrina griega de la intelección de las determinaciones inteligibles, sino una doctrina semítica de la intuición de la realidad verdadera» (Brunner 1997: 279).

3. Selección de Bibliografía

Fuentes

Texto latino

Avencebrolis (Ibn Gabirol), *Fons Vitae ex arabico in latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino, primud edidit Clemens Baeumker*, Aschendorff, Münster, 1895

Texto en hebreo

Ibn Gabirol, “Likkudim min Sefer Mekhor Haim”, en Munk, S., *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, J. Vrin, Paris, 1927

Fragmentos en árabe

Fenton, P., “Gleanings from Mōseh Ibn ‘Ezra’s *Maqālat al-Hadiqa*”, *Sefarad* 36, 1976, pp. 285-298

Pines, Sh., “Sefer ‘Arūgat ha-Bōsem: ha-Qeta’im mi-tōkh Sēfer ‘Meqōr Ḥayyīm””, *Tarbiz* 27, 1958, pp. 218-233. [Reimpreso en Pines, Sh., *Bēyn Maḥshevet ha-‘Amīm: Meḥqarim be-Tōldōt ha-Filōsōfiya ha-Yebūdīt*, Bialik, Jerusalem, 1977, pp. 44-60.]

Fuente en idiomas modernos

Avicebron, *Fonte della Vita*, a cura di Marienza Benedetto, Bompiani, Milano, 2007

S. ibn Gabirol, *La Fuente de la Vida*, traducción de Federico de Castro y Fernández, edición revisada y corregida por Carlos del Valle, Ríopiedras, Barcelona, 1987

Ibn Gabirol, “La Fuente de la Vida”, en Dujovne, L., *La Fuente de la Vida. La Corona Real*, traducción de L. Dujovne, Sigal, Buenos Aires, 1961

S. ibn Gabirol, *Livre de la Source de la Vie (Fons Vitae)*, traducción de J. Schlanger, Aubier Montaigne, Paris, 1970

Ibn Gabirol (Avicebron), *La source de Vie. Livre III. De la démonstration de l’existence des substances simples*, traduction, introduction et notes par F. Brunner, J. Vrin, Paris, 1950

Ibn Gabirol, *Poesía secular*, selección, traducción y notas de E. Romero, introducción de D. Pagis, Alfaguara, Madrid, 1978

Otros textos de Ibn Gabirol

Šelomó Ibn Gabirol, *Selección de perlas. Mibb'babr ha-Penīnīm. (Máximas morales, sentencias e historietas.)*, traducción, introducción y notas de D. G. Maeso, Ameller, Barcelona, 1977

Ibn Gabirol, *The improvement of the Moral Qualities*, ed. y trad. por S. S. Wise, Columbia University Oriental Studies, vol. I, New York, AMS Press, 1966

Ibn Gevīrōl, *Shīrei Šblōmō ben Yebūdab Ibn Gevīrōl*, vol. I-V, Dwir-Verlags-Gesellschaft, Tel Aviv-Berlin, 1924-1925

Literatura Secundaria

Adamson, P., *The Arabic Plotinus. A philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London, 2002

Adlerblun, N. H., “A Perspective for the Study of Jewish Philosophy”, *The Journal of Philosophy*, vol. 20, no. 17, 1923

Alfonso, E., “Jewish Islamic mutual influences”, en Ehrlich, M. A., *Encyclopaedia of the Jewish Diaspora: origins, experiences and culture. Volume III*, ABC-CLIO, USA, 2009, pp. 150-156

Bonilla y San Martín, A., *Historia de la filosofía española. Siglos VIII-XII: Judíos*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1911

Brunner, F., “La doctrine de la matière chez Avicébron”, en Brunner, F., *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Ashgate. Variorum, UK, 1997

Cantarino, V., “Ibn Gabirol's Metaphysic of Light”, *Studia Slavica*, n° 26, Gp Maisonneuve Larose, 1967

Cavaleiro de Macedo, C. C., *Metafísica, Mística e linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicébron): uma abordagem bergsoniana*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006

Cruz Hernández, M. [a], *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Alianza Editorial, Madrid, 2000

Cruz Hernández, M. [b], *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*, Alianza Editorial, Madrid, 2000

D'Ancona, C., *Recherches sur le Liber de Causis. Etudes de philosophie médiévale*, vol. 72, J. Vrin, Paris, 1995

D'Ancona, C., “Greek into Arabic: Neoplatonism in translation”, en P., y Taylor, R. C (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, UK, 2005

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

D' Ancona, C., “La filosofía della tarda antichità e la formazione della «falsafa»”, en D'Ancona, C. (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale. Volume primo*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2005

De Libera, A., *La filosofía medieval*, Docencia, Buenos Aires, 2000

Del Valle Rodriguez, C., *La Escuela Hebrea de Córdoba. Los orígenes de la escuela filológica hebrea de Córdoba*, Editora Nacional, Madrid, 1981

Endress, G., *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Steiner Verlag, Beirut & Wiesbaden, 1973

Endress, G., “The Circle of Al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, en *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS. Universitet Leiden, Leiden, 1997

Euben, A. K., *The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, Yale University Press, New Haven & London, 2006

Fenton, P. B., *Philosophie & exégèse dans 'Le Jar din de la métaphore' de Moïse Ibn 'Ezrā, Philosophe et Poète Andalous du XIIe Siècle*, E. J. Brill, Leiden, 1997

Fenton, P. B., “Judaico-Arabic mystical writings of the XIIIth-XIVth centuries”, en Golb, N., *Judaico-Arabic Studies*, Harwoord Academic Publishers, Amsterdam, 1997

Frank, D. (ed.), *The Jews of Medieval Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1995

Fenton, P. B., “Devotional rites on a sufi mode”, en Fine, L. (ed.), *Judaism in practice: from the Middle Ages through the early modern period*, Princenton University Press, UK, 2001, pp. 364-374

Gluck, A. L., “The King in His Palace: Ibn Gabirol and Maimonides”, en *The Jewish Quaterly Review*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, vol. 91, n° 3/4, 2001

Goitein, S. D., “A Jewish addict to sufism in the time of Nagid David II Maimonides”, *The Jewish Quaterly Review*, University of Pennsylvania Press, New Series, vol. 44, n° 1, 1953, pp. 37-49

Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad in Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge, London, 1998

Idel, M., “Mística judía y pensamiento musulmán”, en Assis, Y. T., Idel, M., y Senkman, L. (eds.), *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Lilmod, Buenos Aires, 2006, pp. 295-315

Ivry, A. L., “Jewish and Early Muslim Neoplatonism”, en Popkin, R. H. (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999, pp. 149-152

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol| Lucas Oro

Kraemer, J. L., “The andalusian mystic Ibn Hud and the conversion of the Jews”, en Kraemer, J. L. (ed), *Israel Oriental Studies XII*, Faculty of Humanities of the Tel-Aviv University, E. J. Brill, Leiden, 1992, pp. 59-73

Lobel, D., *A sufi-Jewish dialogue: philosophy and mysticism in Bahya Ibn Pakuda`s Duties of the Heart*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2006

Lobel, D., *Between mysticism and philosophy. sufi Language and Religious Experience in Judah Ha-Levi`s Kuzari*, State University of New York Press, USA, 2000

Mansoor, M., “Translator's Introduction”, en Bahya Ben Joseph Ibn Pakuda, *The Book of the Direction of the Duties of the Heart*, The Littman Library of Jewish Civilization, Portland, 2004

Mathis II, C. L., “Parallel Structures in the Metaphysics of Iamblichus and Ibn Gabirol”, en Goodman, L. E., *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, USA, 1992

Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975

Mičaninová, M., “The synthetic thinking of Solomon Ibn Gabirol”, *Studia Judaica* 11, University of Pavol Jozef Šafarik, 2008

Millás Vallicrosa, J. M., *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Instituto Arias Montano, Madrid-Barcelona, 1945

Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Instituto Arias Montano, Madrid-Barcelona, 1948

Munk, S., *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, J. Vrin, Paris, 1927

Myer, I., *Qabbalah. The philosophical writings of Solomon Ben Yehudah Ibn Gebirol or Avicbron, and their connection with the Hebrew Qabbalah and Sepher ha-Zohar*, Harvard Divinity School, USA, 1888

Lobel, D., *Between mysticism and philosophy. Sufi Language and Religious Experience in Judah Ha-Levi`s Kuzari*, State University of New York Press, USA, 2000

Lobel, D., *A sufi-Jewish dialogue: philosophy and mysticism in Bahya Ibn Pakuda`s Duties of the Heart*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2006

Pessin, S., *Solomon Ibn Gabirol: Universal Hylomorphism and the Psychic Imagination*, Dissertation. Printed in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy in the Graduate School of The Ohio State University, The Ohio State University, Ohio, 2000

Pessin, S., “Jewish Neoplatonism: Being above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli”, en *The cambridge companion to Medieval Jewish*

Philosophy, ed. por Frank, H. D., y Leaman, O., Cambridge University Press, UK, 2003, pp. 91-110.

Pessin, S., “Jewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli”, en *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. por D. Frank y O. Leaman Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 91-110

Pessin, S., “Loss, Presence and Gabirol’s Desire: Medieval Jewish Philosophy and the Possibility of a Feminist Ground”, en *Women and Gender in Jewish Philosophy*, ed. por H. Tirosch-Samuelsom Indiana University Press, Bloomington, 2004, pp. 27-50

Pessin, S., “The Manifest Image: Revealing the Hidden in Halevi, Saadya and Gabirol”, en *History of Platonism: Plato Redivivus*, ed. por R. M. Berchman y J. F. Finamore, University Press of the South, New Orleans, pp. 253-270

Pessin, S., *Ibn Gabirol’s Theology of Desire*, Cambridge University Press, New York, 2013

Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1970

Scheindlin, R. P., “Contrasting religious experience in the liturgical poems of Ibn Gabirol and Judah Halevi”, *Prooftexts*, vol. 13, n° 2, Indiana University Press, 1993

Saadia Gaón, *The Book of Beliefs & Opinions*, traducción de Samuel Rosenblat, Michigan, Judaica Research at Yale University, 1976

Saadia Gaón, *Commentaire sur le Séfer Yetzira*, traducción de Meyer Lambert, París, Verdier, 2001

Sáenz-Badillos, Á., & Targarona Borrás, J., *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo*, El Almendro, Córdoba, 1996

Schlanger, J., *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, E. J. Brill, Leiden, 1968

Schweid, E., “Solomon Ibn Gabirol”, en *The classic Jewish philosophers: from Saadia through the Renaissance*, trad. por L. Levin, Brill, Leiden, 2007

Sullivan, M. B., *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, The Catholic University of America, Washington DC, 2010

Touati, H., *Islam & Travel in the Middle Ages*, trad. por L. G. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2010

Vahid Brown, J., “Andalusí Theosophy. A recontextualization”, en *Lights of 'Irfán. Papers Presented at the 'Irfán Colloquia and Seminars. Book VII*, Haj Mehdi Arjmand Memorial Fund, 2006, URL: <http://irfancolloquia.org/lights7/>

Las principales tesis filosóficas de Ibn Gabirol | Lucas Oro

Vallicrosa, M., *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Instituto Arias Montano, Madrid-Barcelona, 1945

Zimmermann, F. W., “The Origins of the So Called *Theology of Aristotle*”, en Kraye et al. (eds.), *Warburg Institute Surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Warburg Institute, London, 1986, pp. 110-420

Zeev Harvey, W., “Filosofía y poesía en Ibn Gabirol”, en *Anuario filosófico*, nº 33, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000

Zimmermann, F. W., “The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*”, en Kraye, J., et al. (eds.), *Warburg Institute Surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Warburg Institute, London, 1986.

Zonta, M., “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2011, URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/arabic-islamic-judaic/>>