

# *La màgia del Kitab al-Shifà d'Ibn Sīnā*

Joan Martínez Porcell

## 1.- Vida, obra i transmissió del *Kitab al-Shifà*

*Abū 'Alī al-Husayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā* va néixer el 7 d'agost de 980 a Afshana, un poblet a prop de Bujara, en l'actual Uzbekistán. De pare musulmà i mare probablement jueva, des de molt petit manifestà unes extraordinàries dots intel·lectuals, mostrant un especial interès per les ciències naturals i la medicina. Va ser enviat a estudiar càlcul amb un marxant, al-Natili, i com que tenia bona memòria ràpidament el va superar també en el coneixement de les matemàtiques. Acompanyant al seu pare a Bujara, va tenir l'ocasió de fer-se amb tot el saber de l'època: física, matemàtiques, filosofia, Alcorà i Lògica. Segons ens diu ell mateix en la seva autobiografia, havia llegit més de 40 vegades la metafísica d'Aristòtil sense entendre-la, fins que estudià els comentaris d'al-Farabi<sup>1</sup>, que van ser per a ell una autèntica revelació.

Només amb disset anys ja tenia una gran fama per haver salvat la vida de l'emir Nuh ibn Mansur, el qual, agraït, li obrí les portes de la seva biblioteca reial i es convertí amb el metge de la cort i conseller de temes científics fins a la caiguda del regne samaní, l'any 999. Orfe ja i hereu de la fortuna de la seva família, als vint-i-dos anys començà una vida política molt atrafegada. A Hamadán, l'emir el va nomenar ministre i des de llavors s'imposà a si mateix un programa de treball esgotador: de dia, es dedicava a la tasca política i de nit a l'estudi i a la redacció de la metafísica i el cànion de la medicina. El treball era tan enorme que va necessitar l'ajut de dos deixebles, un d'ells, al-Juzjani, fou el seu secretari i

1. GOHLMAN, W.E., *The Life of Ibn Sina*. A critical edition and annotated Translation, New York, Albany, 1973.

biògraf. La seva fama com a filòsof, metge i astrònom s'estengué per tota Pèrsia.

L'any 1021, la mort del príncep que el protegia, el convertí en víctima d'intrigues polítiques i fou empresonat. Disfressat de dervish fugí a Hamadán (Iran). Durant tota la seva vida va patir una greu malaltia de disenteria crònica. Precisament una crisi intestinal serà la causa de la seva mort quan viatjava amb l'emir d'Hamadán l'any 1037, als cinquanta set anys d'edat. Com ens diu el seu biògraf i amic al-Juzjani, la seva enorme producció la va escriure en les pitjors condicions: a la presó, durant les expedicions, i per la nit, quan la tasca política li permetia una mica de concentració. El seu pensament és una de les peces clau de la història de la filosofia, i especialment de la formació de l'escolàstica cristiana.

La seva producció inclou més de 276 obres, la gran part de les quals encara no han estat editades. Les més conegudes són: *Kitab al-qanun fi-l-tibb* (el llibre del cànon de la medicina) que fou traduïda per Gerard de Cremona i que fou el llibre de text de medicina de les universitats de l'època; *Kitab al-Shifà* (Llibre de la curació), una enciclopèdia del coneixement filosòfic; *Kitab al-nayat* (llibre de la salvació), que és un compendi de l'anterior; *Kitab al-issarat wa-l-tanbihat* (llibre dels teoremes i advertiments); *Kitab al-insaf* (llibre del judici imparcial), i finalment *al-Hikmat al-masriqiyya* (la ciència oriental), en el que exposa el seu propi pensament al marge dels comentaris a Aristòtil. D'aquesta darrera obra, en tenim només una part titulada *Mantiq al-masriqiyyin* (lògica dels orientals) que està dedicada a la mística.

En més d'una ocasió ens referirem a algunes d'aquestes obres, però ho farem especialment de les dues grans produccions que més influïren en el pensament medieval: el *De Anima* y la *Metafísica*, que es troben en la *Metafísica Shifà*. Sabem pel seu biògraf que el mètode de treball d'Ibn Sīnā, fiant-se de la seva prodigiosa memòria, consistia en no retenir res més que el que li semblava vàlid de la doctrina d'Aristòtil; després, projectava el pla de l'obra completa amb les seves grans divisions, i finalment tornava al punt de partença per anar escrivint progressivament, o dictant als seus deixebles els diferents capítols de l'obra.

*Kitab al-Shifà* o llibre de la curació és una grandiosa enciclopèdia del saber filosòfic que va tenir nombroses versions totals o parcials al llatí, com la de Domènec

2. AVICENNA, *Al-Shifà, Al-Ilāhiyyat* (1), (La Métaphysique), texte établi et édité par G.C. Anawati et Sa'īd Zayed; revu et précédé d'une introduction par Ibrahim Madkour. Le Caire, Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales. 1960; ANAWATI, G.CH., *Avicenne., la métaphysique du Shifà*. Etudes musulmanes. Le Vrin. Paris.1978.

3. HORTEN, MAX, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam: die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes*, A. Marcus und E. Weber's Verlag, Bonn. 1913.

4. CARAME NEMATALLAH, *Avicennae Metaphysices Compendium (al-Najāt) ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit*. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1926.

5. AVICENNA. *Liber de philosophia prima, sive, scientia divina*. édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. introduction doctrinale par G. Verbeke. Avicenna Latinus. E. Peeters. Louvain. 1977-1983.

6. CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La Metafísica de Avicena*, Granada. 1949; Id, Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena, a: *Al-Andalus*, 12, 1947, 97-112; Id, La noción de ser en Avicena, a: *Pensamiento*, 15, 1959, 83-98.

7. SEGOVIA, CARLOS A., *Avicena (Ibn Sīnā), Cuestiones divinas (Ilāhiyyat)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

8. LIZZINI, OLGA, *Avicenna, Metafísica: la "Scienza delle cose divine" (Al-Ilāhiyyat): dal "Libro della guarigione" (Kitab al-Sifa)*, Bompiani. Milano. 2006.

9. MARMURA, MICHAEL E., *The Metaphysics of the Healing*, 2005.

10. RIET, S. VAN, *Avicenna, Liber de anima, seu, Sextus*

Gundisalvi, Miquel Escot o Joan Hispà. Per G. C. Anawati ens va arribar la llista més completa de la producció literària d'Ibn Sīnā, i precisament en ocasió del seu mil·lenari, va editar el text àrab del *Kitab al-Shifà*<sup>2</sup>, amb unes correspondències de mots àrabs al llatí que són de gran utilitat. Per aquesta versió, Anawati es va ajudar de la traducció d'Horten<sup>3</sup>, la de Carame<sup>4</sup>, i de l'edició crítica de la traducció llatina de Van Riet i Verbeke<sup>5</sup>.

L'any 1950 Miguel Cruz Hernández havia publicat, en llengua castellana, una selecció de textos del *Kitab al-Shifà*<sup>6</sup> i recentment ho ha fet també Carlos A. Segovia amb un volum titulat "Cuestiones divinas"<sup>7</sup>. Cal ressenyar també la magnífica edició trilingüe (àrab, llatí i italià) de O. Lizzini<sup>8</sup>, així com la bilingüe (àrab-anglès)<sup>9</sup> de Michael E. Marmura. Pel que fa al *De Anima*. M. S van Riet<sup>10</sup> havia publicat ja la versió llatina en deu volums amb una magnífica introducció de M. Verbeke.

## 2.- La recepció del seu pensament

Durant tota l'edat mitjana el pensament àrab i llatí s'influenciaren mútuament de tal forma que, com afirma É. Gilson, "l'ideal seria llegir les obres d'Averrois, d'Ibn Sīnā o de Gazzali com ho feren Albert Magne, Sant Tomàs o Duns Escoto"<sup>11</sup>. Tot seguit, analitzarem la recepció del pensament d'Ibn Sīnā a l'interior del món musulmà, i en especial per part d'Averrois; després la influència del seu pensament en l'anomenada filosofia oriental (filosofia d'Ishrâq) i, finalment, la seva influència en el món llatí, i especialment en Sant Tomàs d'Aquino.

### 2.1.- Metafísica d'Ibn Sīnā en el món musulmà

La fama d'Ibn Sīnā en el món musulmà és incontestable. Coneixem bé els seus primers deixebles: Bahmanyâr, que sovint posava qüestions (*Mubâhathât*)<sup>12</sup> al mestre i a les quals Ibn Sīnā anava responent amb paciència; Ibn Zayla, el deixeble preferit per la seva curiositat filosòfica; o Ma'sûmî, per qui Ibn Sīnā escriurà la *Risala sobre l'amor*.

Ibn Sīnā és considerat el príncep dels metges, especialment pel seu llibre de les lleis mèdiques (*Kitab Al Qanûn fi Al-Tibb*), la seva obra principal, que es convertirà en el cànon de la medicina i que influenciarà la pràctica i l'ensenyament de la medicina occidental. I no solament excel·lí en el camp de la medicina, sinó també en el de la lògica, on sintetitzà

l'obra de al-Kindi, al-Farabi, i Themistius. Es pot afirmar que en ibn Sīnā trobem l'òrganon de tots els coneixements assequibles a la raó.

Però no tot fou senzill per Ibn Sīnā. També va experimentar l'oposició al seu pensament que fonamentalment provenia de dos camps: la mística i la teologia. Efectivament, alguns místics suffs afirmaven que el camí de la veritat era més propi de les experiències religioses que no pas de les argumentacions subtils. Sanā'i condemna a les tenebres el sistema de pensament d'Ibn Sīnā perquè considera que és un sistema fet per mans d'homes; Jāmi posa en guàrdia als creients davant de les afirmacions d'Ibn Sīnā ja que les considera properes a la blasfèmia i afirma clarament que la seva "curació" (*Shifā*) és més aviat camí de malaltia i la seva "salvació" (*nayat*) és un esclavatge. Cal dir que aquesta actitud tan contrària va anar disminuint conforme el sufisme –com es el cas d'Ibn 'Arabi– prenia un camí més intel·lectual.

Per altra banda, Ibn Sīnā patí l'oposició d'alguns teòlegs que malfiaven de la filosofia, i especialment de Gazzali, que fou el reivindicador de les ciències religioses. En *al-Munqidh min al-dalāt*<sup>13</sup> Gazzali, seguint la seva experiència personal, afirma la incertesa de tots els coneixements, fins arribar a dubtar dels sentits. Tots els qui segueixen a Aristòtil, especialment al-Farabi i Ibn Sīnā, s'allunyen dels veritables coneixements religiosos. En la seva defensa de l'Islam escriu amb finalitat antifilosòfica un tractat en dues parts: els *Maqâsid al-Falâsifa*<sup>14</sup> (les intencions dels filòsofs) on analitza a fons totes les doctrines dels filòsofs (*falâsifa*), i que és la part expositiva, i els *tahafut al-falâsifa* (la incoherència dels filòsofs) que és la part crítica on rebut les seves afirmacions.

Els *Maqâsid al-Falâsifa* foren traduïts al llatí per Domènec Gundisalvi sense la introducció en la que Gazzali explicava la finalitat del seu tractat de forma que, per Sant Albert o Sant Tomàs, Gazzali passava per ser un aristotèlic àrab. Així és com es va transmetre l'error de considerar-lo fins i tot deixeble d'Ibn Sīnā. Però la veritat és que Gazzali veia amb tota claredat els perills de la raó, ja que només una il·luminació de Déu pot obrir-nos els ulls per conèixer la veritat, i en el *tahafut al-falâsifa* (la incoherència dels filòsofs), emprèn un atac frontal contra les tesis filosòfiques i és en aquest tractat on trobem la refutació més sòlida de les doctrines dels filòsofs. L'eternitat del món, el desconeixement dels particulars per part de Déu i la negació de la resurrecció dels cossos són doctrines filosòfiques que

de naturalibus. *Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne* par G. Verbeke, Avicenna Latinus, E. Peeters, Louvain, 1968-1972.

11. GILSON, É., *L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique*. A: *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Brightman. New York, 1927, 596.

12. BADAWI, A., *Mubâhathât, a: 'Aristû 'ind al-'arab*, El Caire, 1947, 119-239

13. JABRE, FARID., *Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-dalât (Erreur et délivrance)*. *Collection Unesco d'oeuvres représentatives. Série arabe*. Beyrouth. 1959.

14. ALONSO ALONSO, M., *Gazzali, Abu Hamid ibn Muhammad, Maqâsid al-Falâsifa*. Juan Flors, Barcelona, 1963.

han de ser acusades d'impietat. Al mateix temps altres afirmacions filosòfiques poden ser acusades de blasfèmia, com ara l'eternitat del món, l'ambigüitat dels filòsofs a l'hora d'afirmar Déu com a Creador o la seva incapacitat de provar llur unitat o l'ànima com a substància espiritual.

Aquests atacs de Gazzali a Averrois li semblen injustificats, i en la seva obra *tahafut al-tahafut al-falāsifa* (incoherència de la incoherència dels filòsofs)<sup>15</sup> respon al repte de Gazzali, surt en defensa d'Ibn Sīnā i dels drets de la raó. En canvi, està d'acord amb Gazzali que la distinció que Ibn Sīnā efectua entre necessari, possible i impossible és purament lògica i no pot servir de punt de partença per establir l'existència de Déu. És més, Averrois critica a Ibn Sīnā de fer de l'existència un accident que sobrevé a l'essència. Però els *tahafut al-tahafut* cauran en l'oblit, degut al descrèdit que els filòsofs ja tenien entre els ortodoxos sunnites, descrèdit que arriba fins al segle XIX<sup>16</sup>.

Sant Tomàs diferencia entre els filòsofs que, seguint a Aristòtil, defensen que la natura és el principi de les accions naturals, i els “mutakalim” que són els teòlegs musulmans que creuen que aquesta autonomia del món natural pot portar a negar l'omnipotència divina. “Kalam” en àrab significa “paraula” i els “mutakalim” són els “partidaris de la paraula” (en llatí, “loquents”) amb què Sant Tomàs els identifica. Entre els “mutakalim”, els més radicals són els acharites (seguidors de Al-Achari) que es diferencien dels “mutazilites”.

Sant Tomàs no ubica els personatges concrets però sí les seves doctrines de les quals en té un coneixement precís. Denuncia els que pensen que tot depèn de la voluntat de Déu sense cap raó i afirma que Déu actua amb saviesa i, per tant, sense forçar les formes naturals de les coses creades<sup>17</sup>. Els seus adversaris són aquells teòlegs musulmans que afirmen que “cap criatura té una eficàcia veritable en la producció dels efectes naturals”<sup>18</sup> o bé mantenen que “els accidents no resulten de l'acció de les coses”<sup>19</sup> sinó que cal atribuir-ho tot directament a Déu. L'arrel de tota la seva doctrina està en la negació de les essències, ja que no existeix més causalitat que la de Déu<sup>20</sup>.

Aquests teòlegs musulmans acharites defensen una mena d'ocasionalisme que reserva tota l'eficàcia a Déu i la treu a les criatures. De la negació de les formes substancials s'esdevenen un conjunt de conseqüències inacceptables: que tot depèn de la pura voluntat de Déu; que és la voluntat de

15. BOUYGES, P., Averroes, *tahafut al-tahafut*, *Imprimerie Catholique, Beirut, 1927*; Bergh, *Simon van den*, Averroes, *tahafut al-tahafut*, *The incoherence of the incoherence. Unesco Collection of Great Works. Arabic series, University Press, Oxford, 1954*

16. YÜSOF MÛSA, M., *Avicenne et l'Azhar*, a: *Revue du Caire*, 1951, 144. L'autor cita diverses *fatwa* en contra d'Ibn Sīnā, com la d'Ibn Salāh, el qual afirma que Ibn Sīnā “no és un savi sinó un dimoni”; o la de Ibn Khaldūn, el qual afirma que “la filosofia contradia la Shari'a”; o la de Maqrizī, que afirma que “la filosofia ha causat a l'Islam desgràcies indicibles”. I el mateix pensen de Suyūti, de Tāsh Kuprizadeh i de Ibn Taymiyya.

17. CG I, c.87; II c.24

18. CG III, c.69

19. GC, III, c.67

20. CG III, c.97

Déu la que dóna compte dels efectes naturals i no la naturalesa dels cossos; i que és l'eficàcia de la voluntat divina la causa dels efectes naturals.

## 2.2.- *Ibn Sînâ i la filosofia d'Isbrâq*

Nasir al-Din al-Tusi o Qutb al-Din al-Shirazi coneixen bé l'obra Ibn Sînâ, però es tracte de l'Ibn Sînâ de la metafísica del *Shifâ*, és a dir, del que és tingut com un peripatètic del seu temps. De fet, a mesura que ens endinsem en l'Iran xiïta, trobem una creixent admiració per l'obra d'un altre Ibn Sînâ, ben diversa; es tracta de l'Ibn Sînâ del poema de Hayy Ibn Yaqzan<sup>21</sup> o de l'escrit visionari tan ben aprofundits d'Henry Corbin<sup>22</sup> o dels escrits místics de la filosofia oriental. Podem dir que existeix un Ibn Sînâ peripatètic i un Ibn Sînâ il·luminatiu.

El *kitâb al-Insâf wa l-Intisâf*<sup>23</sup> o llibre del judici imparcial és una obra de vint volums que efectua un judici imparcial entre el comentadors grecs d'Aristòtil i els orientals peripatètics de Bagdad. El darrer d'aquests llibres és l'obra perduda *al-Hikmat al-masriqiyya* (la ciència oriental) en la qual Ibn Sînâ exposava el seu propi pensament al marge dels comentaris que anteriorment havia fet sobre el pensament d'Aristòtil. D'aquesta obra només ens n'ha arribat una part titulada *Mantiq al-masriqiyyin* o lògica dels orientals dedicada a la mística i que es troba integrada en el *Llibre dels teoremes i advertiments*<sup>24</sup>. El problema és saber quin és el pensament definitiu d'Ibn Sînâ i fins quin punt es va produir en la seva filosofia una evolució orientaltzant.

El fundador de la filosofia il·luminativa<sup>25</sup> fou Suhrawardi<sup>26</sup>, que ressuscità la filosofia oriental dels antics perses. Aquí el qualificatiu "oriental" l'hem d'entendre en sentit metafísic i no geogràfic, en el sentit que són els platònics de l'antiga Pèrsia els que dominen l'horitzó espiritual d'aquests filòsofs orientals. Els platònics perses interpretaven les idees platòniques en termes d'angelologia zoroastriana, i, així, Hermes és identificat amb el profeta Idris. Suhrawardi, inspirant-se en Ibn Sînâ, portarà aquesta gnosi fins a l'anomenada filosofia de la llum i els seus deixebles, que el consideren màrtir, caminaran vers una definitiva identificació entre filosofia i religió.

Durant el segle XVI es produirà un gran renaixement en tot l'Iran. La nova dinastia safàvida restableix l'antic imperi sassànida i posa l'accent en la religió, i no pas en la raça o la llengua, com a factor d'unitat nacional. És a Ibn Sînâ, a

21. CORBIN, HENRY, Avicenna, Le Récit de Hayy ibn Yaqzan, *Commission des monuments nationaux de l'Iran: Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien, Teheran, 1953; Id., Avicenna, Avicenna and the visionary recital, Pantheon, New York, 1960.*

22. CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.

23. VAJDA, G., *kitâb al-Insâf wa l-Intisâf* (Llibre del judici imparcial), a: *Rev. Thomiste*, LI, 1951, 349-406.

24. GOICHON, A.M., *Ibn Sînâ, Kitâb al-'Ishârât wa l-'anbîhât*, *Livre des directives et remarques*, J. Vrin, Paris, 1951.

25. *falsafa isbrâqiyya o mashriqiyya.*

26. *Yahyâ ibn Hâbash as-Suhrawardî.*

través del seu deixeble Suhrawardi, a qui es deu la base estructural d'aquesta elaboració filosòfica.

### 2.3.- *La influència d'Ibn Sīnā en el mon llatí*

A la universitat de Paris dels segles XII-XIII confluïren bàsicament tres grans corrents de pensament: l'augustinisme, que fonamentava el seu treball teològic en l'Esclatúra i en el qual no hi havia lloc per una filosofia racional; el corrent platònic i dionisiac, representat fonamentalment pel Pseudo-Dionís i Escot Eriúgena, amb una sòlida concepció religiosa del món; i, finalment, el corrent aristotèlic, especialment present entre metges i artesans, que comença a fer-se present per la traducció de les obres d'Aristòtil que arriben des de Constantinoble, Espanya o Sicília.

Durant tot el segle XII, l'escola de traductors de Toledo traduï bona part dels textos filosòfics i teològics que forniren el pensament occidental. Domènec Gundisalvi escriu i interpreta en llatí els comentaris d'Aristòtil, que el jueu Juan Hispano li traduïa de l'àrab a la llengua castellana en la qual s'entien. Aquesta activitat es va mantenir al llarg del segle XIII.<sup>27</sup>

L'obra d'Ibn Sīnā fou rebuda a Occident amb molt d'interès, especialment perquè el *De Anima* i la metafísica de *Shifā* constituïen una filosofia completa en moments en els quals el pensament d'Aristòtil encara no era present en el panorama filosòfic occidental. Per altra banda, tot i que Ibn Sīnā es presentava com la veu autoritzada d'Aristòtil i el seu continuador, la seva obra tenia pels cristians un atractiu afegit: mentre que Averrois no deia res respecte de l'origen del món o els tributs de Déu, Ibn Sīnā presentava totes les afirmacions de fe com si fossin una deducció filosòfica.

Seguint Averrois, semblava que l'acord entre fe i raó era impossible. Ara, amb Ibn Sīnā, aquest acord era possible. Els cristians només havien de fer unes petites adaptacions. A més a més, ells ja estaven influenciats de Procle o Plotí, de forma que no es trobaven gens estranys amb els plantejaments d'Ibn Sīnā. La història d'aquesta adaptació és la història de l'anomenat "augustinisme avicenià".

La metafísica d'Ibn Sīnā significava un assaig d'explicació total perquè reunia a la vegada una teodicea que assegurava la transcendència de Déu i una teoria del coneixement que actuava per il·luminació. Per altra banda, aquesta il·luminació de les intel·ligències humanes per part d'unes intel·ligències separades ben bé podien assimilar-se als àngels

27. ALVERNY, MARIE THÉRÈSE D', *L'introduction d'Avicenne en Occident, a: Revue du Caire, 1951, 130-139*; JOURDAIN, CHARLES MARIE GABRIEL BRÉCHILLET, *Un collègue oriental à Paris au treizième siècle*. Imprimerie de Paul Dupont, Paris, 1861; THÉRY, GABRIEL, *Tolède grande ville de la renaissance médiévale: point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne*, Heintz, Oran, 1944.

i efectuar així una nova unió entre la Bíblia i el món de la ciència.

No sembla que es pugui parlar de l'avicenisme llatí<sup>28</sup> com si es tractés d'un sistema filosòfic complet en sí mateix<sup>29</sup>. Això significaria cometre, respecte de l'avicenisme, el mateix error que Renan va cometre respecte de l'averroisme llatí<sup>30</sup>. Però el que és cert és que la metafísica d'Ibn Sīnā prestava uns fonaments sòlids amb els quals es podia presentar el pensament augustiniana. De fet, el *De Anima* de Domènec Gundisalvi no era sinó una compilació de textos traduïts literalment al llatí del *De Anima* del *Shifā*. Per altra banda, autors cristians com Boeci o Sant Bernat podien coronar la filosofia d'Ibn Sīnā amb l'èxtasi místic del cristià.

El primer teòleg cristià en patir la influència d'Ibn Sīnā, bo i combatent contra la seva doctrina, fou Guillaume d'Auvergne<sup>31</sup>, bisbe de París. La seva reacció era la reacció de l'augustinisme tradicional davant del pensament musulmà representat per Ibn Sīnā. Adopta la seva distinció entre l'essència i l'existència i fonamenta en ella les proves de l'existència de Déu, però rebutja l'emanació i les intel·ligències separades en tant que substàncies creadores intermèdies. Per altra banda, reacciona amb vigoria contra l'afirmació de l'eternitat del món, afirmada tant per Ibn Sīnā com per Averrois, perquè implicava la negació de la llibertat de Déu. Bàsicament totes aquestes tesis inspiraren els decrets dels anys 1210 i 1215, en els quals prohibia l'ús de les obres d'Aristòtil i els seus comentadors en les escoles.

Però l'autor més representatiu de l'augustinisme avicenià fou, sens dubte, Roger Bacon, el qual coneixia perfectament la biografia d'Ibn Sīnā escrita pel seu deixeble Jawzajāni, i que fou la font de l'admiració que Bacon sentia per ell, admiració que anava molt més enllà de la que sentia per Averrois. En la filosofia d'Ibn Sīnā, Bacon troba la immortalitat de l'ànima, la felicitat del cel, la resurrecció dels cossos i, fins i tot, admet que es pot aplicar al Papa el qualificatiu de "vicari" de Crist, que Ibn Sīnā reservava al Califa<sup>32</sup>.

La influència del pensament d'Ibn Sīnā en Sant Tomàs d'Aquino és evident, sobretot en el *De ente et essentia* on la influència és decisiva. Goichon cita més de quaranta textos en els quals Sant Tomàs depèn d'Ibn Sīnā, i Vansteenkisten<sup>33</sup> troba uns quatre-cents cinquanta llocs on Sant Tomàs cita Ibn Sīnā explícitament. Autors especialitzats en l'obra del doctor angèlic han farcit d'arguments l'estudi comparat i confrontat del pensament de tots dos filòsofs<sup>34</sup>.

28. VAUX, DE R., *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles*, Vrin, Paris, 1934.

29. "no es pot citar un sol filòsof cristià del segle XII que hagi seguit la filosofia d'Avicena fins al final", cfr: Gilson, É., *La philosophie au Moyen Age*, Pavot, Paris, 1947, 381.

30. WULF, MAURICE DE, *Histoire de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, (6.ed) t.2, 1936, 367; idem., *L'augustinisme avicennisant*, a: *Revue néoscholastique de philosophie* 33, 1931, 11-39.

31. Guilelmus Arvernus, bisbe de Paris (1180-1249).

32. VAUX, R., *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles*, Vrin, Paris, 1934, 60.

33. VANSTEENKISTE, CLEMENTE J., *Autori arabi e giudei nell'opera di san Tommaso*, Roma, 1960

34. MASNOVO, A., *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*. Vita e Pensiero, Milano, 1945; FOREST, AIMÉ, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1931; GARDET, L., *La pensée religieuse d'Avicenne*. Vrin, Paris, 1961; BOUYGES, M., *L'idée génératrice du De Potentia de Saint Thomas*, a: *Revue de Philosophie*, 1931, 113-131, 247-268



És cert que l'obra de Sant Tomàs es desenvolupa durant trenta anys, un llarg període durant el qual es dona un gradual procés de maduració del seu propi pensament, però sempre tracta amb gran respecte a Ibn Sīnā. Quan es refereix a ell diu: “*sicut dixit Avicenna*”, i quan l'ha de contradir, afirma amb delicadesa: “*sobre aquest punt no cal seguir Ibn Sīnā*” o bé “*Ibn Sīnā es va equivocar*”<sup>35</sup>.

Anawati<sup>36</sup> ens deixa un quadre comparatiu del pensament de Sant Tomàs en relació al d'Ibn Sīnā pel que fa a l'estatut de la metafísica; al subjecte i la seva individuació; a l'ésser, l'essència i l'existència; la relació; Déu; la creació del no-res; els àngels etc. Més endavant farem referència a alguns d'aquests punts de confrontació, però cal afirmar rotundament que Sant Tomàs se sentí molt lliure davant de la metafísica d'Ibn Sīnā, que se li presenta fonamentalment com una filosofia dels possibles, de les essències, mentre que la seva obra és radicalment una filosofia de l'ésser existent.

Sovint Sant Tomàs manifestarà el seu desacord amb Ibn Sīnā en moltes de les seves afirmacions, com la consideració extrínseca de la causalitat eficient, la noció d'una creació necessària i eterna, la negació del lliure arbitri de l'home i del coneixement dels singulars per part de Déu i el caràcter accidental de l'existència.

### 3.- La unitat del seu pensament

#### 3.1.- *La unitat de mística i cosmologia*

Ibn Sīnā pren el qualificatiu “oriental” del seu *al-Hikmat al-masriqiyya* (la ciència oriental) en un sentit que Suhrawardī no va entendre. “Oriental” era una apel·latiu que té una explicació ben diferent a les connotacions místiques o esotèriques que ell li dona. Ibn Sīnā havia nascut en la part més oriental de Pèrsia; per tant, hem de pensar que “l'orient” era possiblement el lloc més oriental conegut per ell, molt probablement la ciutat de Jundi-Sâpur, al Hûzistân, que el rei Sâpûr havia fundat i en la qual s'havien instal·lat molts grecs. En aquesta ciutat era tan apreciada la medicina que s'hi van refugiar també els nestorians de l'escola d'Edessa. Existia, doncs, una gran cultura científica, d'origen grec i amb forts lligams amb Pèrsia justament cinc segles abans de la fundació de Bagdad. Amb tota raó, una tradició de set segles donava a Ibn Sīnā tot el dret a considerar la ciència com un patrimoni persa que era encara desconegut del món àrab.

35. “deceptus fuit”

36. ANAWATI, G.CH., *Études de philosophie musulmane*, J. Vrin, Paris, 1974

Es considera pròxim a aquest llibre el *kitāb al-'Isārāt wa l-tanbihāt* (Llibre de les directrius i observacions)<sup>37</sup>. Els *'Isārāt* contenen tesis de lògica, de ciències naturals, de psicologia i de mística<sup>38</sup>. Precisament els primers esforços d'Ibn Sīnā encara adolescent van en la direcció de la medicina. S'apassionà per l'experiència, treballant fins i tot de nit. La ciència li parlava sense passar pels grecs, és a dir, sense passar per la ciència que els grecs anomenen "lògica".

En el pròleg de la filosofia oriental (*al-Hikmat al-masriqiyya*) no trobem res de Plotí ni d'Aristòtil, al qual no va entendre fins molt tard. Si es tractés d'una obra mística o esotèrica no tindria cap sentit haver amagat conscientment una tradició plotiniana dissimulada. És la biografia la que ens aclareix les coses: ell és metge, un esperit científic, i inquiet, director d'un observatori a Ispahân; sap d'astronomia i de geologia; és l'autor de quatre obres de màgia, i coneix els dons de gràcia, els somnis i els talismans. Ibn Sīnā escriu *al-Hikmat al-masriqiyya* pels seus amics on es manifesta tal com és: un esperit científic que es forma en la recerca i l'experiència.

*Al-Hikmat al-masriqiyya* esdevé un sincretisme neoplatonicià de fe musulmana. Estem davant d'una mística intel·lectualista que és la finalització de la teoria de la creació i també de la teoria del coneixement. L'home no absteu dels dons sensibles sinó que el seu esperit recull de l'intel·lecte actiu les formes substancials que aquest dona als éssers materials. L'home coneix per connaturalitat intel·lectual i no afectiva. Fins i tot la profecia s'explica com un fenomen rar però natural, ja que és degut a un tipus de temperament superior capaç de captar millor el do intel·lectual. En aquesta mística no hi ha lloc al sobrenatural, sinó que només es necessita emprar bé la raó.

Els *'Isārāt* són un recull de notes i títols que Ibn Sīnā escriu al final de la seva vida, quan el seu pensament havia ja evolucionat molt. Aquí res no depassa la natura. Els pensaments han de ser purificats però usen els intel·ligibles del nostre món. Mai afirma que hi ha una coneixença diferent a la que tenim aquí. De fet, la cosmologia d'Ibn Sīnā absorbeix l'element místic de Plotí. Els teòlegs diferenciaven el coneixement místic, infós, del coneixement que s'obté per l'exercici normal de la raó, però, després d'Ibn Sīnā, essent sempre l'intel·ligible un do de l'Intel·lecte actiu, tota coneixença no sensible esdevé infosa i el coneixement místic no es diferencia ja de la coneixença natural: la mística es torna una qüestió de coneixença i no de caritat.

37. GOICHON, A.M., *Ibn Sīnā, Kitāb al-'Isārāt wa l-Tanbihāt. Livre des directives et remarques*, J. Vrin, Paris, 1951.

38. GARDET, LOUIS., *La pensée religieuse d'Avicenne*, J. Vrin, Paris, 1951.

Per a Ibn Sīnā no es pot concebre res de més místic que el simple fet d'un do i una comunicació directes entre l'ésser necessari i l'ànima sense passar per l'intel·lecte actiu. Els èxtasis són possibles gràcies a la utilització metòdica de les forces de la natura; els miracles són deguts a la utilització de forces naturals ignorades; els secrets són revelats en els somnis gràcies a l'estat de llibertat que en aquest estat posseeix l'intel·lecte envers el món sensible; i les aparicions o revelacions són degudes a la ruptura de l'equilibri entre la imaginació i la intel·ligència. Es tracta d'un pensament racionalista i científic en el qual l'alè místic de Plotí esdevé una llei natural, i la mística és conseqüència del coneixement i del domini de les lleis de la natura en el propi cos. Mentre Ibn Sīnā intenta aquesta santedat intel·lectualista, el seu esperit inquiet intenta dominar les forces de la natura per tots els mitjans que li permetin les lleis més conegudes, les preternaturals o les màgiques.

### *3.2.- La unitat de la cosmologia amb la teoria del coneixement*

#### *3.2.1.- Crítica tomista de la noètica d'Ibn Sīnā*

L'única forma de concebre la creació del món per part d'un Déu simple i necessari és representar-lo com una intel·ligència pura que es coneix a ella mateixa. Aquesta intel·ligència, una i simple, està desproveïda de tota matèria i coneix necessàriament el Primer Ésser. Fins arribar a l'esfera de la Lluna, tot succeeix com la primera emanació; tot va avançant per una tríada d'actes, d'esfera en esfera; però la intel·ligència de la Lluna engendra una darrera intel·ligència pura que, en lloc d'engendrar el cos i l'ànima d'una esfera, produeix les ànimes humanes i els quatre elements de la terra en la que vivim.

En la cosmologia d'Ibn Sīnā la preparació ocupa un lloc preferent, ja que la tasca dels preparadors explica com una causa agent pot engendrar una pluralitat de formes sense perdre la seva simplicitat. Tota matèria ha d'estar preparada per rebre una forma. La imaginació és el preparador que engendra en nosaltres el coneixement de l'intel·ligible, però en realitat és la intel·ligència agent sola la que engendra l'intel·ligible en el pensament.

L'ànima és només intel·ligent en potència; perquè passi de la potència a l'acte és necessari que la causa que posseeix la idea la doni a l'ànima. Els sentits posen a la nostra disposició els dons sensibles que es conserven en la

imaginació. La nostra raó considera<sup>39</sup> aquests dons sensibles, i, després d'aquesta consideració, la forma abstracta dels elements sensibles apareix en el nostre enteniment. No és que el sensible particular es canviï en intel·ligent, sinó que, al considerar els sensibles, l'ànima es troba capaç de posseir la idea abstracta emanada de la intel·ligència agent, que es comporta, respecte del nostre enteniment, com ho fa el sol respecte de la nostra visió.

L'home no té un enteniment agent propi, sinó que cada ànima està sotmesa a la intel·ligència agent com ho estan les esferes. Cada vegada que tenim una idea abstracta, és perquè l'ànima es gira vers la intel·ligència agent per rebre d'ella les formes intel·ligibles. Adquirir la ciència no és altra cosa que posseir l'hàbit d'unir-se a la intel·ligència agent<sup>40</sup>.

### 3.2.2.- Crítica de la noètica de Guillaume d'Auvergne

Guillaume d'Auvergne no podia acceptar que una intel·ligència separada anul·lés l'intel·lecte individual i posés en perill la seva immortalitat, i prova de resoldre el problema intentant una unió forçada entre la psicologia d'Ibn Sīnā i una interpretació mística de la saviesa augustiniana.

Guillaume d'Auvergne redueix a res la intel·ligència agent separada i transfereix a Déu les seves funcions il·luminatives, cosa que devia seduir als augustinians. Calia afirmar un Déu il·luminador i una raó humana activa encara que sense intel·lecte agent. Al contrari de Sant Tomàs, el qual defensa en l'ànima l'existència d'unes facultats distintes de la seva essència<sup>41</sup>, per Guillaume d'Auvergne l'ànima és totalment espiritual i posseeix un raonament sense composicions i absolutament simple<sup>42</sup>. Igual que Déu actua per la seva essència, també en l'ànima de l'home la potència d'entendre no és res més que la pròpia essència. Guillaume, per salvar la simplicitat de l'ànima, nega l'existència en ella dels dos enteniments –el passiu o material, i l'actiu o agent– i es troba a la vegada sense l'enteniment agent com a part de l'ànima i sense poder acceptar la solució impossible de l'enteniment agent separat d'Ibn Sīnā.

Guillaume d'Auvergne sabia molt bé que sense l'enteniment agent era un problema saber com entenem les coses sensibles<sup>43</sup> i que no podria explicar el nostre coneixement del món, que és la pedra d'ensopegar de tot augustinisme. Ell sap que l'ànima no pot pensar les coses sense una forma intel·ligible que les representi. La qüestió és

39. *Consideratio o cogitatio*

40. IBN SĪNĀ, *De Anima*, V, 5 i 6; Sant Tomàs., C.G II, 74.

41. *S. Th I*, 77,1; *S. Th I*, q.79, a.3 i a.4

42. GUILLAUME D'AVERGNE, *De anima* III, 2.

43. GUILLAUME D'AVERGNE, *De Universo*, II, II, cap.3.

saber com arriben a l'ànima aquestes formes. La primera solució fóra que els primers principis imprimessin aquestes formes en el nostre enteniment, però això no pot ser, perquè aleshores no tindríem coneixement del concret. Aquest va ser l'error de Plató.

Només queda que aquestes formes vinguin d'un ésser particular, una intel·ligència externa a nosaltres, plena de formes. Però això seria afirmar la doctrina de la intel·ligència separada d'Ibn Sīnā, cosa que Guillem no accepta. És aquí on entra la il·luminació augustiniana. La nostra ànima està en l'horitzó del món sensible i de l'intel·ligible. El Creador és com un mirall, un llibre vivent on podem trobar tots els principis del món creat. I aleshores, Guillem fa jugar a Déu el paper que Ibn Sīnā atribuïa a la intel·ligència separada. Guillem pot prescindir de l'enteniment agent perquè Déu confereix al nostre enteniment els primers intel·ligibles a mode d'il·luminació. Per ell, l'enteniment agent és una raó suficient de coneixement com ho foren les idees de Plató o l'enteniment agent d'Ibn Sīnā.

Inicialment estem nus, no tenim aquesta aptitud innata i fecunda, la nostra ànima està inerm, impotent. Per aconseguir vitalitzar-la cal que Déu la fecundi amb la il·luminació natural. Déu juga el paper de "l'educador" sense el qual la nostra ànima no coneixeria ni passaria de la potència a l'acte. Per esdevenir actiu respecte de les idees, cal que el nostre intel·lecte sigui passiu davant Déu. Una passivitat absoluta, més gran encara que la que tenen els colors respecte de la llum, ja que la llum només deixa veure els colors, i en canvi aquí la il·luminació és una llum que introdueix a la vegada els colors i les coses que es veuen.

Així, doncs, Guillem deixa als seus successors un avicenisisme decapitat. Una vegada eliminada la intel·ligència separada d'Ibn Sīnā i negada tota acció d'un intel·lecte agent com a part de l'ànima, només queda un intel·lecte humà purament possible i Déu, que assumeix la funció il·luminadora de l'intel·lecte agent.<sup>44</sup>

44. GILSON, É., Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin, a: *Archives d'hist. doc et litt. du moyen âge.* 1, 1926, 6-127; idem., Avicenne en Occident au moyen âge, a: *AHDLMA*, 36, 1970, 89-121.

45. BOUYGES, M., L'idée génératrice du De Potentia de Saint Thomas, a: *Revue de Philosophie*, 1931, 113-131, 247-268.

### 3.2.3.- *L'augustinisme avicenià*<sup>45</sup>

Alexandre d'Hales, Jean de la Rochele i Sant Bonaventura representen un augustinisme aristotèlic, en el sentit que segueixen la il·luminació augustiniana però no pensen que aquesta il·luminació supleixi l'enteniment humà, com va afirmar Guillaume d'Auvergne, que inicià un corrent teològic augustinista disposat a fer de Déu el nostre enteniment agent

i contra la qual Sant Tomàs va haver d'argumentar amb contundència. Des del moment en què Guillaume d'Auvergne estableix que l'enteniment agent d'Ibn Sīnā i d'Aristòtil era el Déu de Sant Agustí, implicava a Déu en les operacions de la nostra ànima, i Sant Tomàs no podrà eliminar les tesis d'Ibn Sīnā sense eliminar la doctrina de la il·luminació de Sant Agustí. D'ara endavant optar per Sant Agustí era engegar una línia metafísica aviceniana que comprometia la doctrina del coneixement, la de la causalitat i les relacions entre Déu i el món.

És cert que un corrent usava la distinció dels dos enteniments d'Aristòtil, encara que eren fidels a la il·luminació d'Agustí, i l'altra, en canvi, feia de Déu l'enteniment agent de l'home, però totes dues arribaven al mateix, ja que és contradictori donar a l'home un enteniment agent si després mantenim la il·luminació d'Agustí. O bé la il·luminació és una llum natural que ens és pròpia, o bé aquesta llum no ens és suficient per conèixer i llavors la il·luminació divina fa de Déu el nostre enteniment.

Sant Tomàs veu clarament que cada home ha de tenir el seu enteniment agent, doncs dir el contrari seria afirmar que Déu ha creat una ànima raonable incapaç d'usar la raó<sup>46</sup>. Cal que cada home tingui un principi actiu que el faci intel·ligent<sup>47</sup>. La identificació del Déu il·luminador d'Agustí amb l'enteniment agent separat d'Aristòtil, interpretat per Ibn Sīnā, falsejava el pensament d'Agustí, del qual Sant Tomàs no estava tan allunyat com creien els seus contemporanis.

Déu és la font primera dels intel·ligibles però de seguida calia interpretar la manera com es produeix aquesta il·luminació. Eliminant tota col·laboració especial d'un agent separat en la producció dels intel·ligibles, Sant Tomàs eliminava la intel·ligència separada d'Ibn Sīnā però també aspectes importants del Déu il·luminador d'Agustí. Només Sant Tomàs ensenya que l'enteniment agent creat és la raó suficient del coneixement humà, i així se'n surt del avicenisme: un ésser no pot ser incapaç d'acomplir la seva operació pròpia<sup>48</sup>.

El problema del coneixement s'ha de veure com un cas particular de l'eficàcia de les causes segones, i precisament l'interès de Sant Tomàs per ibn Sīnā està en què és un sistema que relliga la cosmologia amb la teoria del coneixement. La unitat de mística i cosmologia que es dona en la mística

46. *In II Sent*, dist 17, q. 2 a.1

47. *De Anima*, a.5; C.G, I, c.42; C.G, II, c.74 i 75

48. C.G, II, c.85

racionalista d'Ibn Sīnā i la unitat entre la seva cosmologia i la teoria del coneixement, si bé no fan de l'avicenisme llatí un sistema de pensament, ens aboquen a la qüestió cabdal de la seva metafísica. L'avicenisme és un essencialisme que es troba radicalment oposat a la concepció de l'ésser com a acte de Sant Tomàs d'Aquino.

#### 4.- La màgia d'un essencialisme

Que l'ésser és el que la intel·ligència capta en primer lloc, Sant Tomàs ho afirma moltes vegades<sup>49</sup> i sempre ho refereix a l'ensenyament d'Ibn Sīnā<sup>50</sup>. La distinció d'ésser i essència és real, tant en Ibn Sīnā com en Sant Tomàs, però aquest corregeix la doctrina d'Ibn Sīnā en un sentit fonamental: l'ésser en relació a l'essència juga el paper d'acte<sup>51</sup>.

Per altra banda, pel que fa a l'afirmació aviceniana del caràcter accidental de l'existència, que l'essència sigui distinta de l'existència en tot ésser que no sigui Déu, Sant Tomàs ho accepta com una posició central de la seva metafísica, però critica que hagi considerat l'existència com un simple accident per relació a l'essència<sup>52</sup>. L'existència no s'uneix a l'essència com ho faria un accident, sinó que l'existència arriba d'una causa transcendent a l'essència, que és Déu.

Ibn Sīnā, parteix de l'essència per afirmar que l'ésser afecta a l'essència com si fos un accident, en canvi Sant Tomàs parteix de l'ésser existent i fa de l'esse allò més íntim i més profund de l'ésser<sup>53</sup>. La relació que té l'ésser envers l'essència no és la de dues realitats del mateix ordre, com la relació d'un accident a la seva substància, sinó la relació de l'acte a la potència. Aquests dos punts de vista són tant distints que entre l'extrinsicisme avicenià i l'intrinsicisme tomista de l'existència no hi ha conciliació possible. Sant Tomàs va entendre sempre la filosofia d'Ibn Sīnā com un essencialisme.

El *Kitab al-Shifā* (Llibre de la curació) te quatre parts: la lògica, la física, les matemàtiques i la metafísica. Aquesta darrera es compona de deu llibres. En el primer, Ibn Sīnā tracta de l'objecte de la metafísica com a ciència divina (*Ilāhiyyât*). El segon llibre està dedicat a la substància. El tercer tracta dels accidents i dels diversos sentits de la unitat. El quart versa sobre els concomitants de l'existent i de la potència i acte. El cinquè sobre l'universal i el particular i el tot i la part. El sisè sobre les causes. El setè sobre la unitat i la identitat. En el llibre vuitè Ibn Sīnā comença la teologia i estableix l'existència de Déu. El llibre novè reflecteix sobre

49. "ens est illud quod primo cadit in conceptione humana ut Avicena dicit" cfr.: *In Boeth. De Trin.* q.1, a.3, ad3; *I Sent.*, d. 38, q.1, a.4 ad4; *In I Metaph.*, lec 2; *De Ver.*, q.1, a.1.

50. "dicimus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione". cf.: *ibn Sīnā, Ilāh .I.*, c.5. Citarem els textos de la Metafísica *al-Shifā* per la traducció de Lizzini, Olga., *Avicenna, Metafísica: la "Scienza delle cose divine" (Al-Ilāhiyyat): dal "Libro della guarigione" (Kitab al-Sifa)*, Bompiani. Milano. 2006.

51. "oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipse, sicut actus ad potentiam". *S. Th.*, I, q.3, a.4.

52. *In Metph.*, IV, lec. II.

53. "esse est illud quod est magis intimum cuilibet, el quod profundius omnibus est, cum sit forma respectum omnium quae in re sunt" *S. Th.* I, q.8, a.1, ad4

l'emanació de les coses des de Déu i el govern diví, i el llibre desè està dedicat a la doctrina de la resurrecció i el paper del profeta de l'Islam.

Una de les majors dificultats per copsar la densitat del text són la comprensió precisa d'alguns termes tècnics. A l'època d'Ibn Sīnā la filosofia àrab ja posseïa una terminologia pròpia que s'havia format a partir de la meitat del segle VIII amb la traducció de textos filosòfics grecs o siríacs. Això s'havia produït de tres formes: o bé estrictament per còpia literal de paraules, com és el cas de *فلسفة* “falsafa” que tradueix la paraula grega φιλοσοφία (filosofia), o bé per assumpció d'una noció del llenguatge comú per aplicar-se després a una noció filosòfica, com *جوهرة* “gawhar” (joia, substància preciosa) i que va passar a traduir οὐσία (substància), o bé per formació de nocions abstractes i noves paraules a partir d'arrels semàntiques o esquemes gramaticals de la pròpia llengua àrab.

*أيس / ليس* (aysa/laysa) significa “ésser / no ésser”. De *أيس* (aysa) prové *تأيس* (ta'tīs) que vol dir “fer o donar ésser”<sup>54</sup>, encara que aquestes paraules són pròpies del lèxic inicial típic d'al-Kindi. *الإنية* (anitas) significa “ésser, ésser propi, existència” i Ibn Sīnā el fa servir juntament amb *وجود* (wuğūd) per indicar l'ésser o existència de Déu<sup>55</sup>. *الإنية* (anitas) s'oposa a *ماهية* (māhiyya), que significa “quidditat” i que dona fonament a la distinció d'essència i existència dels ens creats i a la seva distinció de Déu<sup>56</sup>. Goichon<sup>57</sup> va destacar el caràcter ambigu d'aquest terme, que oscil·la entre “existència” o “essència particular”. Podria referir-se a una derivació del grec εἶναι, o a l'abstracte de les partícules àrabs “inna” o “anna” o bé a la transformació d'una paraula siríaca<sup>58</sup>. *الهوية* (huwiyya) significa “ésser”, “identitat” o “essència”. Possiblement és nom abstracte del pronom personal “huwa” i significaria la identitat o ipseïtat de qualsevol cosa. Ibn Sīnā usa aquesta paraula en oposició a *ماهية* (māhiyya) i podria ser una traducció del grec τὸ ὄν.

Per tant, hi ha en Ibn Sīnā dues paraules que signifiquen la realitat: *ماهية* (māhiyya) que significa l'essència individual realitzada i es tradueix normalment per “essència” i *وجود* (wuğūd) que significa “existència” o “ésser”. Les dificultats són grans a l'hora de traduir “wuğūd”, que no pot traduir-se per “ésser”, ja que aquesta paraula no existeix en àrab, sinó que és millor traduir-lo per “existència”. *وجود* (wuğūd) ve de “wuğida” que és el passiu del verb *وجد* (wağada) que vol dir “trobar-se”. Gairebé mai hi ha valor

54. *Ilāh.*, VIII, 3.

55. *Ilāh.*, I, 1.

56. *Ilāh.*, VIII, 4.

57. GOICHON, A.M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938.

58. ALONSO, M., La ‘al-anniyya’ y el ‘al-wuyud’ de Avicena en el problema de esencia y existencia, a: *Pensamiento*, 14, 1958, 311-346; 16, 1959, 375-400.



predicatiu en la llengua àrab, que per la funció de còpula utilitza una peculiar estructura sintàctica. El pronom personal de tercera persona هو (huwa) val el mateix que “és”. Va ser amb aquest terme amb el qual Ibn Sīnā va referir-se al primer principi com “l’èsser necessàriament existent” واجب الوجود (al-wāḡib al-wuḡūd), i tot allò que no és el primer principi és “l’èsser possiblement existent” الممكن الوجود (munkin al-wuḡūd). Segons això, الموجود (al-mawḡūd) és “l’existent” o “l’èsser” com a fonament de la metafísica<sup>59</sup> i “al-mawḡūdât” són “els existents”, els ens d’aquest món.

#### 4.1.- *L'accident com a concomitant comú*

Quan Ibn Sīnā tracta de la unitat, distingeix clarament la unitat matemàtica de la unitat transcendental de l’èsser, però es posa també en evidència el particular concepte d’accident que té. Ibn Sīnā no defineix l’accident per la contingència sinó pel fet de ser un element no constitutiu de l’essència. En oposició als caràcters constitutius de l’essència, existeixen en els éssers elements que provenen de l’essència, i entre ells, especialment, l’accident comú, que pot ser passatger o concomitant, és a dir, que no pot separar-se de l’essència, mentre aquesta existeix. Dons bé, l’existència és precisament un “concomitant comú”<sup>60</sup>.

En aquest sentit, tant l’ú transcendental com l’esse són concomitants i tots dos signifiquen exclusió de l’essència. La unitat no és un accident de l’èsser sinó un concomitant de l’essència en tant que és existent. Ni l’existència ni la unitat són constitutius de l’essència sinó que no és contradictori que l’essència els rebi. És a dir, són possibles gràcies a la capacitat de l’essència. Tant en el cas de la unitat com en el de l’existència, la referència és l’essència i no la substància.

Ibn Sīnā distingeix entre la quiditat, que és substància segona o essència i la ipseïtat (huwiyya), que és la substància primera o ser realitzat. L’ipseïtat no expressa l’existència però la suposa, l’inclou, ja que és tracta d’un ésser existent. Si la quiditat i l’ipseïtat fossin el mateix, concebant un home, el concebríem com existent, però no és així.

#### 4.2.- *Concepció negativa de l’essència*

La teoria de l’accident provinent de l’essència i el fet que l’existència no tingui un lloc superior entre els accidents, fa pensar que en la concepció de la potència d’Ibn Sīnā hi ha quelcom de negatiu. Efectivament, l’essència està més

59. *Ilāb.*, I, 2.

60. *lazim ‘amm.*

orientada cap el no-ésser que cap a l'ésser. L'existència està fora dels caràcters constitutius de l'essència i, a més a més, té sempre un caràcter extrínsec. Des de la seva possibilitat intrínseca pura i fins a la recepció de l'existència, el que l'essència té és la no-existència.

L'essència, com la matèria, tenen una capacitat cap el no-ésser. Les quiditats no mereixen ser, al contrari, mereixen no-ser, i per això Ibn Sīnā afirma que “són falses”. Les essències per elles mateixes caminen cap a la negació. L'existència no prové de l'essència per ella mateixa sinó sota l'acció d'un altre; la realització de l'essència dels ens reals per part de la causa primera no és lliure sinó necessària. L'existència de l'essència en l'ésser diví que crea per necessitat, confereix fatalment l'existència concreta als ens d'aquest món.

Ara bé, l'existència no prové de l'essència immediatament sinó mediatament per una acció extrínseca necessària. En aquest sentit, trobem en Ibn Sīnā una concepció jeràrquica dels éssers, de manera que l'essència més perfecte té una major conveniència a l'ésser que les essències menys perfectes. La forma no separada depèn de la matèria per rebre l'ésser, mentre que la forma separada és subjecte d'existència per ella mateixa. Així, l'essència es torna com una mena de causa de la seva pròpia existència, talment com la matèria ho és de la seva forma. Igual que la matèria rep i provoca la forma sense existir abans d'haver-la rebut, de la mateixa manera l'essència demana l'ésser que li convé, però no serà realitzada concretament sinó per la recepció d'aquesta existència. En tots dos casos, allò que precedeix l'existència és només l'ésser en potència, que és condició necessària i suficient.

#### 4.3.- *Negació de la contingència*

Ibn Sīnā nega la contingència, perquè en lloc d'oposar possible a existent contingent, l'oposa a necessari. És necessari només aquell en el qual l'ésser és l'essència mateixa. Són possibles tots els altres en els quals l'essència no exclou l'existència. Ibn Sīnā no exclou la contingència però de fet aquesta queda eliminada per la identificació entre “possible” i “necessari per un altre”, i només en un sistema en el qual la llibertat i la contingència són eliminats, pot ser legítima aquesta equivalència.

L'ésser necessari per sí mateix sempre serà així, el possible sempre restarà dependent. Fora de l'ésser necessari,

tots els altres són dependents. Ibn Sīnā dona la mateixa extensió a “necessari per altra” que “a possible en si”. Però la idea de possibilitat és diferent a la de contingència. El possible no és mai considerat com a contingent, perquè la possibilitat no és contemplada en vistes a una realització contingent, sinó en vistes de la constitució intrínseca de la cosa. És una qüestió d'essència i s'ha de prendre en sentit general com allò que pot ser i, en tot cas, només s'oposa a allò impossible. Possible és el que no posa obstacle a la seva existència, pot ser encara que no tingui necessitat d'existir.

Possible en el sentit d'oposat a necessari, expressa un significat derivat de l'essència. L'essència possible en ella mateixa quan rep l'existència passa de la potencia a l'acte, però roman amb els mateixos caràcters que li pertanyen en tant que essència “possible en si”. El possible en si roman possible en si i és només l'acte extrínsec que la fa existir en un estat de realització “necessària per un altre”, com a possibilitat realitzada. Ara bé, aquesta necessitat només pot justificar-se en un sistema emanantista que faci necessari tot l'ordre del món.

Però la idea de possibilitat és diferent a la de contingència. Possibilitat pot significar dues coses: la possibilitat lògica de l'essència de no ser contradictòria i la possibilitat real d'obrar o de patir. No es pot legítimament passar d'un sentit a l'altre, de la possibilitat real de la cosa existent a la potencia lògica de l'essència. La vinguda a l'existència és l'actuació de l'essència possible pel do de l'existència, que és l'acte per excel·lència, però l'essència d'Ibn Sīnā és una potència que passa a possibilitat però que roman encara en l'ordre ideal.

Cal insistir en la diferència entre possibilitat i potència, que tan difícilment podem separar en el pensament d'Ibn Sīnā. La possibilitat d'ésser s'entén de l'essència, és lògica. En canvi la potència d'ésser s'entén de l'ésser real i per això caracteritza la matèria i no l'essència. Ibn Sīnā les identifica degut a la seva concepció emanantista. De la possibilitat lògica de l'essència, Ibn Sīnā en treu la seva potència real perquè l'existència de l'essència en sí és pròpia de l'existència divina i de la seva naturalesa, fent de la creació una emanació necessària. La potencia està orientada cap a l'existència donada per l'ésser diví, que ha de crear. És extrínseca a l'essència i, al mateix temps, ha d'existir precisament per la seva possibilitat lògica.

## 5.- La concepció extrinsecista de la metafísica d'Ibn Sīnā

### 5.1.- Formació del concepte d'ésser

Ibn Sīnā<sup>61</sup> pensa que en tot coneixement directe existeix una experiència metafísica connatural, com una intuïció intel·lectual<sup>62</sup> de l'ésser, en la qual aquest és entès confosa i prefilosòficament. La metàfora de l'home volador és una confirmació d'aquesta prioritat psicològica de la idea de l'ésser en tant que ésser<sup>63</sup>: Aquest home amb la sola intel·ligència en acte té l'absoluta certesa d'existir, és a dir, una intuïció instantània de l'ésser. L'esperit es fa amb la idea de l'ésser en la immediatesa de la primera operació intel·lectual. Aquesta idea d'ésser concebut en la seva transcendència i percebut confusament en les coses, té el valor de primer principi implicatiu de tot altre principi de l'ordre noètic.

Ibn Sīnā no desconeix, però, la necessitat de la reflexió metafísica com estudi reflex del concepte d'ésser en el seu valor objectiu. L'ésser, que és punt de partença i objecte de tota elaboració intel·lectual, és una idea que es va determinant al llarg del procés d'abstracció fins que es revela totalment desprovist de tota altra idea en la seva pura intel·lectualitat. La metafísica és aquesta penetració en l'ésser en el seu més alt grau d'abstracció, i en el seu àmbit d'estudi hi entren totes les realitats, sigui sota l'aspecte existencial concret, sigui sota el quiditatiu de la definició. A aquest estudi, Ibn Sīnā li dona diversos noms: "ciència divina" a causa de l'objecte més noble que tracta, que és Déu; "ciència més enllà de la naturalesa"; "filosofia primera"; "saviesa"<sup>64</sup>. En una paraula, la metafísica aconsegueix el desig de conèixer en profunditat la realitat.

L'objecte de la metafísica no pot ser Déu, perquè això implicaria donar per suposada la seva existència. En aquest sentit, Déu es punt d'arribada<sup>65</sup> i no de partida de la reflexió metafísica; ni tampoc poden ser les causes últimes, perquè això donaria per suposat el seu valor ontològic. La metafísica tracta de les causes no en els seus aspectes particulars sinó en la general consideració d'ésser, entès en la seva raó general d'entitat, mentre que les ciències, en canvi, estudien només els aspectes particulars i no l'ésser en la seva transcendentalitat.

Els predicaments, la unitat i la multiplicitat, la potència i l'acte, l'universal i el particular reben la seva unitat peculiar gràcies al concepte d'ésser, que ens reenvia contínuament al

61. RENZI, S., La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna latino, a: *Aquinas*, 9, 1966, 294-313; 10, 1967, 153-169.

62. GOICHON, A. M., *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina.*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937; ROLAND-GOSSELIN, M.D., *Le "De ente et essentia"*. J. Vrin, Paris, 1948

63. Ibn Sīnā., *De Anima* I, 1; *Ilāh.*, I, 6.

64. *Ilāh* I,4.

65. *Ilāh* I,1.

fonament ontològic de la mateixa realitat. La reducció al fonament dels accidents respecte de la substància, de la multiplicitat respecte de la unitat, de l'ésser possible respecte de l'ésser necessari és l'expressió d'una tensió dialèctica que es resol en l'univocitat de l'emanació neoplatònica.

### 5.2.- *Contingut del concepte d'ésser*

Com ja sabem, Ibn Sīnā distingeix dos modes d'ésser: l'ésser necessari i l'ésser possible, constituït únicament per la seva relació al seu radical fonament. La pretensió de la metafísica és justament la de justificar l'ésser possible aproximant-lo a una fonamentació radical de la seva permanència i defugint la seva precarietat existencial. L'ésser, encara que arribi externament, realitza el contingut formal de l'essència que, en ella mateixa, persisteix en l'estat de pura possibilitat ideal. Ibn Sīnā uneix sincrèticament l'aristotelisme amb la seva estructura formal i immanent i una versió emanantista del neoplatonisme amb la seva dinamicitat fondant.

Podem distingir així tres significats diferents del concepte d'ésser en Ibn Sīnā: a) l'ésser com a noció transcendental i confosa, propi de l'inici de l'activitat intel·lectual i del coneixement pre-filosòfic. b) l'ésser com a realitat de l'essència, en la línia formalista segons la qual la raó d'entitat està tota en l'essència, mentre que la funció de l'ésser es redueix a un simple moment real d'efectuació del contingut ja acomplert en l'essència individual. En aquest sentit, hem afirmat ja el caràcter essencialista d'aquesta concepció a la que Sant Tomàs s'hi va oposar decididament des de la seva concepció de *l'esse ut actus*. c) L'ésser com a funció predicativa del judici. Certament la metafísica d'Ibn Sīnā, inspirada del realisme noètic, proclama la fonamentalitat de l'ésser real respecte de l'intencional en base a la concepció de la veritat entesa com a relació de concordança amb la realitat oferta per l'experiència a l'esperit humà.

La fundació radical dels ens interpretada en clau emanantista no arriba a l'estructura íntima de l'ésser possible, ja que l'ésser no s'instaura en el cor de l'ens com a acte i principi, al costat de l'essència, sinó que li roman extrínsec. Ibn Sīnā, malgrat la descoberta de la creació, no supera la concepció extrínseca de l'ens, perquè, implicat en la concepció neoplatònica, no sap concebre la llibertat en l'exercici de l'ésser necessari.

Ibn Sīnā reconeix que la tasca de la metafísica és l'esbrinar de la raó d'entitat de l'ésser possible. Aquesta fundació radical no pot ser deguda a l'essència, ja que està constituïda per la possibilitat en un nivell ideal que roman inalterat malgrat la seva realització. Per altra banda, Ibn Sīnā coneix per la fe la veritat d'aquesta fonamentació. És cert que la metafísica d'Ibn Sīnā supera la concepció del primer motor gràcies a la noció de creació, però estem davant d'una concepció formalista en la qual la fundació radical de l'ésser possible ve presentada com acció necessària de Déu que ha de suscitar necessàriament altres éssers, ja que la creació és entesa com emanació.

## 6.- La neutralitat existencial

Ibn Sīnā proposa<sup>66</sup> la creació com a fundació radical dels éssers. La necessitat de la fonamentació radical dels ens es basa en el caràcter de necessitat extrínseca dels éssers possibles efectuats i no en la pura possibilitat que és neutralitat existencial. Els dos moments d'aquesta postulació són el pas dels éssers possibles a l'ésser necessari i el pas de les causes eficients jerarquitzades a la causa primera. L'orientació realista de la metafísica d'Ibn Sīnā fa que aquí no es tracti solament d'una elaboració lògica de conceptes sinó que pressuposa la constatació de l'efectuació i la subordinació de les causes.

La causa primera que és l'ésser necessari i el motor immòbil, causa eficient, i coincideix amb l'ú neoplatònic. Tots els altres éssers acullen en la seva possibilitat essencial una relació de necessitat extrínseca. El fonament del món no actua només com un productor sinó que la seva acció causa, conserva i comunica incessantment el flux causal que sosté l'ésser immers en la contingència ontològica<sup>67</sup>. La concepció aviceniana de la creació està lligada a la fundació radical de l'ésser possible, i aquesta és expressió d'un monisme panteista de l'ésser, molt apropiat per expressar el monoteisme islàmic.

Amb l'ús de la paraula "creatio", Ibn Sīnā interpreta la formulació filosòfica d'inspiració neoplatònica de la teologia "d'Aristòtil" i Al-Farabi. Les tres paraules que impliquen fundació radical són: `Ibdā`, halq i 'Ihdāf. `Ibdā` (إبداع) significa l'actuació immediata de l'ésser necessari en absoluta intemporalitat i manifesta una relació necessària al Creador; *halq* (حَلَق) significa la producció mediata dels éssers estructurats hilemòrficament, i implica la creació en

66. RENZI, S., La distinzione reale tra l'essenza e l'essere secondo Avicenna, a: *Aquinas* 11, 1968, 243-256.

67. *Ilāb.*, VI, 2: "Haec igitur est causa quae dat rei esse per effectum et haec est intentio quae sapientes vocatur creatio, quae est dare rei esse post non esse absolute: causam enim quantum est in se ut sit non, quantum vero ad causam est ei ut sit".

un sentit més estret, no com a fundació immediata de l'ésser necessari sinó com fundació condicionada per l'esdevenir de la matèria i la forma; *Ṭhdāt* (احداث) vol dir l'inici o fundació de l'ésser possible en sentit genèric, i més aviat posa de relleu la contingència de tot allò que depèn de l'ésser necessari. Aquestes tres paraules expressen la fundació de l'ésser per creació i dependència essencial<sup>68</sup>.

Ibn Sīnā es posa en la línia de la causalitat eficient considerada com a fundació d'una alteritat ontològica. L'ésser, abans de ser determinat i distint, ha de ser constituït en el seu fonament i és obra de l'ésser necessari que no es limita a provocar el moviment sinó que produeix l'efectuació de l'ésser com a causa primera. No es tracta aquí de la causa de l'esdevenir natural sinó de superar la causa motora aristotèlica amb una nova causalitat que efectuï radicalment l'ésser. Mentre que l'agent natural no afecta tot l'ésser dels éssers produïts sinó que només disposa la matèria o treu els impediments, aquí ens trobem davant d'un fonament originari.

La precarietat ontològica dels éssers contingents no pot justificar la seva permanència en l'ésser. Però per Ibn Sīnā, la creació, a diferència de la creació cristiana, no implica la llibertat sinó una emanació necessària de la sobreabundància ontològica de l'ésser i, per tant, és interpretada emanantísticament. L'ésser necessari és causa *essencial* dels éssers possibles que obtenen així la persistència en l'ésser però queda com a moment secundari el moment de la seva efectuació.

Ibn Sīnā postula necessàriament una causa primera que, en la seva unitat, es col·loqui al punt més alt de la multiplicitat per fundar l'ésser i la seva activitat. L'ésser possible és fonamentat en la totalitat de la seva estructura hilemòrfica, de tal forma que la realitat de l'essència depèn tota de l'activitat creadora que, com a causa primera, fonamenta l'ésser en tota la seva positivitat. La causa primera és l'ésser en tota la seva intensitat i la seva acció és una creació absoluta<sup>69</sup> que comunica als éssers possibles el caràcter de necessitat que és extrínsec a la seva essència, ja que la seva intrínseca possibilitat implica la contingència<sup>70</sup>. Ibn Sīnā es mou en la inspiració neoplatònica de l'emanació necessària dels éssers des de l'Ú que es van degradant en proporció al seu allunyament del Primer.

La neutralitat existencial dóna als éssers possibles una necessitat extrínseca que no desfà la seva contingència que

68. Goichon, A.M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938.

69. L'ésser necessari en tant que fonament originari implica "vehementiam essendi" cfra: *Ilāh*, I, 6.

70. *Ilāh*, VIII, 3.

persevera en ells a causa de l'extrinsicitat del seu ésser respecte de l'essència. Sant Tomàs, que dependrà verbalment d'Ibn Sīnā, especialment en les primeres obres, el superarà després gràcies a la seva noció d'emergència de l'ésser com a acte.

El fonament de l'essència, existencialment neutra, de l'ésser possible és l'essència de l'ésser necessari en tant que model d'infinites possibilitats. La neutralitat prové del fet de ser una pura forma intel·ligible, que només indica el contingut formal aïllant-lo de l'alteritat i que s'expressa en la quiditat. És un tot resultant de les seves notes fonamentals i els seus predicats essencials. Tot el que no entra en el concepte quiditatiu d'una essència és estrany a la mateixa essència efectuada i només és una condició demanada per la seva realització concreta.

L'ésser possible és inconsistent ontològicament encara que tingui plenitud de significació formal. Ibn Sīnā proposa l'essència com un tot acabat davant del qual tota altra perfecció, inclòs l'ésser, li serà sobrevingut. L'accidentalitat de l'ésser és característica de l'ésser possible, ja que no entra en el seu contingut formal i sobrevé a l'essència per l'acció de l'ésser necessari, l'únic que pot fundar la totalitat dels éssers possibles fent-los necessaris extrínsecament, és a dir, fent-los dependre de la pròpia necessitat.

JOAN MARTÍNEZ PORCELL  
Grup de Recerca Filosofia i Cultura  
Facultat de Filosofia (URL)