

# El misticismo nostálgico de Ibn Gabirol



Lucas Oro Hershtein

Universidad de Buenos Aires-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 1/2/2018; aceptado el 15/5/2018.

## Resumen

El objetivo de este trabajo<sup>1</sup> es analizar críticamente las principales tesis filosóficas desplegadas en *La fuente de la vida* (*Fons Vitae*), de Ibn Gabirol. El centro de atención serán los tres grandes temas desarrollados a lo largo del texto: la creación divina y procesión espiritual, la estructura ontológica de la realidad y el retorno de la realidad sensible a sus principios inteligibles.

## Ibn Gabirol's nostalgic mysticism

### Abstract

The goal of this paper is to critically assess the main philosophical thesis of *The Fountain of Life* (*Fons Vitae*), by Ibn Gabirol. The focus will be on the three core themes of the book: divine creation and spiritual procession, the ontological structure of reality and the reversion to its intelligible roots of the sensible reality.

## I. Introducción<sup>2</sup>

El tiempo de Ibn Gabirol, quien vive aproximadamente entre los años 1.022 y 1.058 de la era común en al-Ándalus, es 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. El principal signo intelectual de su época es el contacto entre las comunidades judías con los mundos intelectuales islámicos, en el contexto de la relativa unificación política y lingüística (Del Valle Rodríguez, 1981: 47).

En este contexto 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). Las tesis de FV muestran no sólo la variedad de tradiciones intelectuales de las que brotan, sino que además contienen en sí mismas una

### Palabras clave

*Ibn Gabirol*  
*Fons Vitae* (FV)  
neoplatonismo  
filosofía judía medieval

1. Una versión parcial de este trabajo fue publicada digitalmente en *Majshavat* 54: 1, pp. 1-35. Le agradezco a la Prof. Dra. Claudia D'Amico por sus valiosas correcciones, sugerencias y aportes a mi trabajo.

### Keywords

*Ibn Gabirol*  
*Fons Vitae* (FV)  
Neoplatonism  
Jewish medieval philosophy

2. Debo resaltar lo inspirador que ha resultado para este trabajo, y para mi comprensión de Ibn Gabirol en general, Pessin (2013). Si bien –como a simple vista puede notarse– en no pocas cuestiones mis lecturas de *Fons Vitae* continúan estando signadas por aquellas otras, más “tradicionales”, que S. Pessin busca deconstruir, sus análisis, críticas y observaciones han resultado de increíble relevancia para mi mucho más humilde acercamiento a Ibn Gabirol.

pluralidad de perspectivas. Ibn Gabirol compuso obras de tenor filosófico, poético, exegetico y gramático. Si bien se ha llegado a suponer que escribió una gran cantidad de textos (Millás Vallicrosa, 1945: 12), sólo se conserva un pequeño número. Este trabajo solamente se ocupará de *La fuente de la vida* (*Fons Vitae* en la traducción latina y *Meqōr Hayyim* en la traducción al hebreo).<sup>3</sup>

3. A partir de ahora, se refiere al texto como "FV", consignando libro, capítulo y página de la edición latina. Las traducciones españolas, aunque en ocasiones modificadas, se basan en la realizada por Federico de Castro y Fernández, corregida por Carlos del Valle, publicada en Ibn Gabirol (1987). Se prefiere referir a la edición original – haciendo así hincapié en el sustento textual de las afirmaciones desplegadas a lo largo del artículo – sin por eso citarla de forma explícita recurrentemente, en vistas a hacer más ligera su lectura. Dado que la intención del artículo es llevar a cabo una hermenéutica filosófica del texto – y no, en esta instancia, una minuciosa lectura filológica – la versión parcial en hebreo y los fragmentos en judeo-árabe (que se encuentran en Fenton (1976: 285-298) y Pines (1958: 218-233; reimpresso en 1977: 44-60) no han sido citadas en cada ocasión en que se refiere al texto, para lo cual se ha preferido mencionar solamente la versión latina.

4. Desde aquí, para mayor comodidad en la lectura se utilizan las siguientes abreviaturas: "MU" por "materia universal", "MP" por "materia primera", "FU" por "forma universal", y "FP" por "forma primera". Cabe notar que la MU es la MP (y viceversa) y la FU es la FP (y viceversa). Se habla de MU y de FU al estudiar la materia y la forma como realidades de las substancias emanadas de la inteligencia. Se habla de MP y de FP al estudiar la materia y la forma en tanto dos aspectos de la inteligencia.

## II. Las principales tesis filosóficas de *La fuente de la vida*

### II.1 *La creación y la emanación*<sup>4</sup>

En orden a la conjunción entre postulados creacionistas y postulados emanacionistas, Ibn Gabirol ha sido llamado "el más célebre neoplatónico judío" (Ivry, 1999: 151). Las doctrinas de FV han sido definidas como propias de un "neo-platonismo monoteísta" (Schlanger, 1968: 9) y es en el marco de las tesis genéricas metafísicas, epistemológicas y lógicas de esta tradición intelectual "neoplatónica" (Merlan, 1975: 1) –definida por los textos de diferentes autores (Mathis, II 1992: 61)– así como en conjunto con aquella otra aristotélica o aristotelizante (Rudavsky, 1978: 54), el contexto de la cual ha sido usualmente estudiado. 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 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.

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 es una unidad tan simple como 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, al existir en la sabiduría eterna del principio, no "es", porque el ser es el ser creado. El primer ser es el 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 divina (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, la cual 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: uno fenoménico y otro esencial. Desde el primero –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, la voluntad divina (FV II: 13, p. 46).

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 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.<sup>5</sup>

Hasta aquí, se encuentra la esencia, la materia en cuanto esencia que desea 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 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 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”– 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 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

5. En Benedetto (2007: 229-244) se analiza detenidamente el carácter ontológicamente “fundacional” de la materia primera. Para el concepto de materia en Ibn Gabirol, consultar también Dillon (1989: 59-81).

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. Ahora bien, 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, diferenciados entre sí (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. Ibn 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 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 la inteligencia y en ella todas las cosas, pero no 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, ya que lo inferior tiene menos realidad que lo superior, y genealógica, puesto que 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 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.

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 descripto como “más allá del ser” (Pessin, 2003: 99).

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).

## **II.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; es decir, 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 (FV: 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: se conoce A 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; es decir, 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 “sustancia receptora 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 tiene 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 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 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. Ese acto creador marca un quiebre ontológico radical entre dos ámbitos: Dios y todo lo demás. Incluso 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. Sin embargo, 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 –es decir, 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 substancias –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 es 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. Ahora bien, 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 la misma. 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 sería 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 de ser” –es decir, de “ser una u otra cosa”– es la materia. La determinación que esa potencia de ser adquiere está dada por la forma. En otros términos, “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 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 la inteligencia, en tanto la inteligencia 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 fuente 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).

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 sustancias. 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, detrás de la aparente “dualidad cósmica” (Brunner, 1997: 29), la intención monista de Ibn Gabirol. La materia y la forma no son hipóstasis, no son dos sustancias ontológicamente distintas una de la otra. De lo Uno sólo proviene lo uno. Dios crea 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.

### **II.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; es decir, 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. Sobre la base metafísica del paralelismo entre la *scientia* y el *esse* (Benedetto, 2005: 268) se afirma que 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, incluso 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 lo inteligible.

### II.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 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 centro de todo lo que existe, un núcleo –la MU– que vincula 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).

6. 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 substancias 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).

Si “para Ibn Gabirol, el misterio último de la metafísica no es acerca de esferas o ángeles sino acerca del ser humano” (Zeev Harvey, 2000: 501) es porque 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.

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.<sup>6</sup> 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 –una diferencia

relativa– y la ausencia completa de luz –una 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 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. 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.

### **III.3.2 El misticismo nostálgico 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 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 todavía 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. Es un conocimiento que no implica unión con lo conocido sino una eterna nostalgia por saberlo allí, a la vez tan cercano y tan lejano, real pero inabarcable (Lobel, 2007: 21).

Si bien la diferencia entre las diferentes cosas la establece la sucesiva información 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) incluso más allá de las tradiciones religiosas establecidas (Gluck, 2001: 342, 351). En FV, al mismo tiempo que se conoce algo, se descubre el vínculo de quien conoce con ese algo: el conocimiento es el camino mediante el cual la ligazón abstracta con una dimensión universal deviene un vínculo directo con aquello que se está conociendo (Lobel, 2000: 153). 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.

#### IV. Conclusión

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 (Fenton, 1976: 286)<sup>7</sup> y musulmanes medievales, inclusive considerando los rastros de polémicas con autores islámicos que es posible encontrar en *Fons Vitae* (Weispheipl, 1979: 249), su obra impregnó de tal manera la cristiandad latina (Laumakis, 2001b: 3) 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.<sup>8</sup>

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

7. Para otra perspectiva, ver Myer (1988).

8. Sobre la relación entre filosofía y poesía en Ibn Gabirol, consultar Millás Vallcrosa (1945: 79, 91), Millás Vallcrosa (1948: 78), Munk (1927: 158, 162), Bonilla y San Martín (1911: p. 112), Schlanger (1968: 12 y 13) y Del Valle (en Ibn Gabirol, 1987: 28).

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 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 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).

## Bibliografía<sup>9</sup>

9. Al ser este un artículo introductorio, la bibliografía citada a continuación intenta ser una muestra representativa de los trabajos más destacados necesarios para acercarse al estudio de Ibn Gabirol. Es decir, si bien todos los textos mencionados han sido consultados en el marco de la investigación, no todos han sido citados.

### Fuentes

#### Texto en latín

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

#### Texto en hebreo

- » Ibn Gabirol (1927). Likkudim min Sefer Mekhor Haim. En S. Munk (ed.), *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris: J. Vrin.

#### Fragmentos en árabe

- » Fenton, P. (1976). Gleanings from Mōseh Ibn 'Ezra's *Maqālat al-Hadīqa*. *Sefarad*, 36, 285-298.
- » Pines, Sh. (1958). Sefer 'Arūgat ha-Bōsem: ha-Qeta'im mi-tōkh Sēfer 'Meqōr Ḥayyim'. *Tarbiẓ*, 27, 218-233. [Reimpreso en Pines, Sh. (1977). *Bēyn Maḥshevet ha-'Amim: Meḥqarim be-Tōldōt ha-Filōsōfiya ha-Yehūdit* (pp. 44-60). Jerusalem: Bialik.]

#### Fuente en idiomas modernos

- » Avicebron (2007). *Fonte della Vita*. A cura di Marienza Benedetto. Milano: Bompiani.
- » Ibn Gabirol (1987). *La Fuente de la Vida*. Traducción de Federico de Castro y Fernández, edición revisada y corregida por Carlos del Valle. Barcelona: Ríopiedras.
- » Ibn Gabirol (1961). *La Fuente de la Vida*. En L. Dujovne, *La Fuente de la Vida. La Corona Real*. Traducción de L. Dujovne. Buenos Aires: Sigal.
- » Ibn Gabirol (1970). *Livre de la Source de la Vie (Fons Vitae)*. Traducción de J. Schlangier. Paris: Aubier Montaigne.
- » Ibn Gabirol (1950). *La source de Vie. Livre III. De la démonstration de l'existence des substances simples* (Trad., introd. y notas F. Brunner). Paris: J. Vrin.

#### Literatura secundaria

- » Benedetto, M. (2005). Sapienza e filosofia nel *Fons vitae* di Ibn Gabirol. *Quaestio*, 5, 259-272.
- » Benedetto, M. (2007). La dimensione fondante della realtà: la materia in Ibn Gabirol e Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera. *Quaestio*, 7, 229-244.
- » Bonilla y San Martín, A. (1911). *Historia de la filosofía española. Siglos VIII-XII: Judíos*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

- » Brunner, F. (1997). *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*. UK: Ashgate.
- » Cantarino, V. (1967). Ibn Gabirol's Metaphysic of Light. *Studia Slavica*, 26, 49-71.
- » Cavaleiro de Macedo, C. C. (2006). *Metafísica, Mística e linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicébron): uma abordagem bergsoniana*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- » Del Valle Rodríguez, C. (1981). *La Escuela Hebrea de Córdoba. Los orígenes de la escuela filológica hebrea de Córdoba*. Madrid: Editora Nacional.
- » Dillon, J. (1989). Salomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter. *Irish Philosophical Journal*, 6, 59-81.
- » Gluck, A. L. (2001). The King in His Palace: Ibn Gabirol and Maimonides. *The Jewish Quarterly Review*, 91 (3/4), 337-357.
- » Ivry, A. L. (1999). Jewish and Early Muslim Neoplatonism. En R. H. Popkin (Ed), *The Columbia History of Western Philosophy* (pp. 149-152). New York: Columbia University Press.
- » Laumakis, J. A. (2001b). Avicébron (Solomon ibn Gabirol) and Aquinas on Primary and Secondary Causality. A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School, Marquette University, in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Wisconsin.
- » Lobel, D. (2000). *Between mysticism and philosophy. sufi Language and Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*. NYC: State University of New York Press.
- » Lobel, D. (2007). *A Sufi-Jewish dialogue: philosophy and mysticism in Bahya Ibn Pakuda's Duties of the Heart*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- » Mathis II, C. L. (1992). Parallel Structures in the Metaphysics of Iamblichus and Ibn Gabirol. En Goodman, L. E. (Ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought* (pp. 61-76). NYC: State University of New York Press.
- » Merlan, P. (1975). *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- » Mičaninová, M. (2008). The synthetic thinking of Solomon Ibn Gabirol. *Studia Judaica*, 11, 215-231.
- » Millás Vallicrosa, J. M. (1945). *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*. Madrid-Barcelona: Instituto Arias Montano.
- » Millás Vallicrosa, J. M. (1948). *La poesía sagrada hebraicoespañola*. Madrid-Barcelona: Instituto Arias Montano.
- » Munk, S. (1927). *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris: J. Vrin.
- » Myer, I. (1988). *Qabbalah. The philosophical writings of Solomon Ben Yehudah Ibn Gebirol or Avicébron, and their connection with the Hebrew Qabbalah and Sepher ha-Zohar*. Harvard: Harvard Divinity School.
- » Pessin, S. (2000). *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. Ohio: The Ohio State University.
- » Pessin, S. (2003). Jewish Neoplatonism: Being above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli. En H. D. Frank y O. Leaman (Eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (pp. 91-110). Cambridge: Cambridge University Press.

- » Pessin, S. (2013). *Ibn Gabirol's Theology of Desire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Rudavsky, T. M. (1978). Conflicting Motifs in Ibn Gabirol's Discussion on Matter and Evil. *The New Scholasticism*, 51 (1), 54-71.
- » Scheindlin, R. P. (1993). Contrasting religious experience in the liturgical poems of Ibn Gabirol and Judah Halevi. *Prooftexts*, 13(2), 141-162.
- » Schlanger, J. (1968). *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*. Leiden: E. J. Brill.
- » Schweid, E. (2007). Solomon Ibn Gabirol. En *The classic Jewish philosophers: from Saadia through the Renaissance* (trad. de L. Levin). Leiden: Brill.
- » Weispheipl, J. A. (1979). Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicbron. A Note on Thirteenth-Century Augustinianism. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 10 (3), 239-260.
- » Zeev Harvey, W. (2000). Filosofía y poesía en Ibn Gabirol. *Anuario filosófico*, 33, 491-504.

