

## El tratado sobre el amor de Avicena

**Dr. Rafael Ramón Guerrero**

**Profesor de la Facultad de Filosofía. UCM**

**rafael.ramonguerrero@gmail.com**

En *El nombre de la rosa* hay una parte en la que se describe cómo los protagonistas, Adso de Melk y Guillermo de Baskerville, deambulan por el laberinto de los pasillos y salas de la Biblioteca de la Abadía. Al llegar a las salas del torreón meridional, llamadas “Leones”, entran en una habitación llena de obras en árabe. Adso cuenta cómo su mirada fue a posarse en un libro «no muy grande y adornado con miniaturas que (¡por suerte!) poco tenían que ver con el tema, flores, zarcillos, parejas de animales, algunas hierbas de uso medicinal: su título era *Speculum amoris* y su autor fray Máximo de Bolonia, y recogía citas de muchas otras obras, todas sobre la enfermedad del amor»<sup>1</sup>. Adso, que andaba afectado por esa “enfermedad”, leyó emocionado las páginas donde Ibn Hazm define el amor como una enfermedad rebelde, que sólo con el amor se cura, una enfermedad de la que el paciente no quiere curar, de la que el enfermo no desea recuperarse. Encuentra también en ese libro cómo una idea de santa Hildegarda sobre la melancolía era compartida por lo que él llama “ciertos autores infieles”, refiriéndose al médico y filósofo persa Abū Bakr Muhammad ibn Zakariyya al-Rāzī (m. 924). Pero fue sobre todo “el gran Avicena” el que le descubrió la gravedad de su estado amoroso cuando leyó ciertas citas en las que el filósofo persa define el amor como un pensamiento fijo de carácter melancólico. Para Adso de Melk, Avicena es quien describe el asunto con gran fidelidad y quien ofrece remedios para la enfermedad del amor.

La obra de Umberto Eco no hace más que recordarnos cómo en el mundo árabe e islámico hubo tal interés por la cuestión del amor que traspasó sus fronteras y se expandió a las otras culturas. En efecto, el amor fue objeto de reflexión en el mundo islámico, desde el ámbito puramente literario al filosófico y al místico: como amor divino o espiritual, como amor humano y como amor físico o natural, es decir, como fuerza que anima al universo entero.

Avicena (m. 1037) reflexionó sobre el amor, ocupándose de él en dos momentos: como médico, estudiándolo como enfermedad a la que hay que tratar, y como filósofo, viéndolo como fuerza universal presente en todos los seres.

Como médico, Avicena no se limitó a una medicina clínica organicista. Conocedor del universo por su saber filosófico, intuyó que la

---

<sup>1</sup> U. Eco: *El nombre de la rosa*, Cuarto día. Después de Completas, Barcelona, Editorial Lumen, 1982, pp. 393-394.

medicina tenía mucho que ver con la filosofía y con la concepción del hombre en su aspecto psicológico. Para él, la medicina depende de la física, por lo que el conocimiento de los elementos que componen la materia y de las leyes de la naturaleza es necesario para comprender el cuerpo humano y las bases de la salud y de la enfermedad. De ahí que en muchas páginas de su *Canon de medicina* sea posible percibir la idea de una correspondencia entre lo somático y lo psíquico, hasta el punto de que éste influye más de lo que parece en el estado, sano o enfermo, de aquél. Avicena se esfuerza por pensar la medicina como ciencia racional, recurriendo constantemente a las reglas de la lógica y aplicando sistemáticamente los principios que como filósofo ha establecido. El *Canon* contiene consideraciones de orden filosófico sobre la naturaleza del mundo y del hombre; como la filosofía es un estudio especulativo de la constitución del universo, la medicina debe referirse a ella para establecer sus principios y determinar los elementos que constituyen al ser humano y regulan su temperamento.

Se cuenta cómo supo curar al hijo de la *Sayyida*, la Señora, Abū Tālib Rustām b. Fajr Maʿyḍ al-Dawla Būwayhī, sultán de Rayy, aquejado de melancolía<sup>2</sup>. Cuando Avicena llegó, los médicos que le atendían desconocían qué clase de enfermedad tenía; la suya era una enfermedad rebelde a todos los tratamientos, que frustraba la sagacidad de los sabios del país. Avicena diagnosticó el mal de amores que afligía al enfermo. Tras celebrarse el matrimonio, el enfermo sanó de la melancolía que le aquejaba<sup>3</sup>.

En la sección correspondiente al amor (*fī-l 'iṣq*)<sup>4</sup>, entre las enfermedades mentales, propias del cerebro, sitúa el amor junto con la somnolencia, el insomnio, la amnesia, la hidrofobia y la melancolía, afirmando que el amor “es una enfermedad (*marad*) y una especie de carcinoma semejante a la melancolía, que lleva al hombre hacia sí mismo aplicando totalmente su pensamiento en considerar hermosas algunas formas y cualidades”<sup>5</sup>. Menciona los síntomas físicos del paciente y sus diversos estados y características, y describe los medios de tratamiento, que varían desde el consejo y la amonestación hasta la búsqueda del consuelo o el cariño entre el amante y su amado. Define al amor como una pasión del alma producida por los sentidos que buscan satisfacer un deseo. La melancolía en cambio, era considerada en la medicina árabe no como una enfermedad, sino como causa de enfermedad.

Pero además de esta pasión humana, que es tratada como enfermedad, Avicena también considera que el amor es una fuerza. La

---

<sup>2</sup> M. Cruz Hernández: *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Salamanca, Anthema Ediciones, 1997, pp. 44-45.

<sup>3</sup> Avicena se ocupa de la melancolía en el *Kitāb Qānūn fī l-tibb*, Libro III, Beirut, Dār Sādir, s.a., vol. II, pp. 65-71.

<sup>4</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 71-73.

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, p. 71, última línea – p. 72, primera línea.

Física que expone en su *Naḡāt* (“La salvación”)<sup>6</sup> comienza hablando de los dos principios de que constan los cuerpos, materia y forma, y de las cualidades primeras y segundas que poseen. De inmediato pasa a indicar una noción presente en los cuerpos, con un análisis muy interesante porque constituye una afirmación neta del principio de inercia. Se trata de la noción de fuerza que se halla en todos los cuerpos:

«Ninguno de los cuerpos que existen se mueve o reposa por sí mismo, ni tampoco adopta una figura ni hace nada de esto por otro cuerpo o por una fuerza (*quwwa*) que resulte de otro cuerpo, si no tiene en sí mismo una de las fuerzas que proceden de él y de la que provendrán las acciones. Estas fuerzas que han sido puestas en los cuerpos son de tres clases. Primero, las fuerzas que se propagan, en los cuerpos, conservándoles sus perfecciones respecto a sus figuras, sus lugares naturales, sus actos. Cuando ellos se desvían de sus lugares naturales, de sus figuras y de sus estados, ellas los hacen volver y los mantienen, impidiéndole el estado que no les conviene, no por conocimiento ni visión ni intención elegida, sino por coacción (*tasjīr*). Estas fuerzas se llaman naturales y son el principio mismo de sus movimientos y de sus reposos esenciales y del resto de las perfecciones que les pertenecen por esencia. Ningún cuerpo natural está exento de estas fuerzas»<sup>7</sup>.

Expresa una concepción dinámica de la idea de fuerza, en la que ésta es siempre algo interno al objeto y no algo externo a él<sup>8</sup>. Son las fuerzas que conservan las cualidades esenciales en los cuerpos; por eso son fuerzas naturales, principios del movimiento y del reposo. Una de estas fuerzas es el amor (*‘iṣq*)<sup>9</sup>, fuerza por la que el cuerpo tiende a su propio bien, como expresamente señala en la obra que consagró a esta pasión.

En efecto, Avicena escribió una *Risāla fī-l-‘iṣq* (Epístola sobre el amor) que, como otras suyas, ha dado lugar a una polémica en torno a su naturaleza. Su editor, A. Mehren, la incluyó entre un conjunto de tratados a los que dio el título de *Traités mystiques d’Avicenne*<sup>10</sup>, interpretados como textos esotéricos, en los que Avicena es visto como un exegeta fiel de la

---

<sup>6</sup> Ed. El Cairo, 1913, pp. 158-320.

<sup>7</sup> *Ibidem* p. 161,14-162,8.

<sup>8</sup> Cf. Carra de Vaux : *Avicenne*, París, Félix Alcan, 1900, pp. 184-185.

<sup>9</sup> Cf. A.-M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā*, París, 1938, n° 432. *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā*, París, Desclée de Brouwer, 1937, p. 441.

<sup>10</sup> A. F. Mehren: *Traités mystiques d’Avicenne. Abou Alī al-Hosain ben Abdallah ben Sīnā (980-1037 / A.H. 370-428), philosophe et médecin islamique en Perse*, 4 fascículos, Leiden, Brill, 1889-1899. Reimpresión en un volumen, Ámsterdam, Apa Philo Press, 1979. La *Risāla fī-l-‘iṣq* está en el III<sup>ème</sup> fascicule, pp. 1-27. Trad. inglesa por E. L. Fackenheim: “A Treatise on Love by Ibn Sīnā”, *Medieval Studies*, 7 (1945) 208-228. Trad. francesa por T. Sabri: “*Risāla fī l-‘iṣq*. Le Traité sur l’amour d’Avicenne. Traduction et étude”, *Revue des Études Islamiques*, 58 (1990) 109-134.

mentalidad y del espíritu persa, gnóstico, teósofo y místico a la vez<sup>11</sup>, lo que ha llevado a su vez a plantearse la cuestión de sus relaciones con la mística y la gnosis y a preguntarse si realmente fue un místico y un gnóstico<sup>12</sup>. Una lectura reposada de esta obra conduce a verla simplemente como un estudio de la naturaleza y del amor como fuerza que se da en todos los seres naturales, por la cual todos tienden hacia su perfección. Continúa, así, la doctrina de al-Fārābī, para quien el amor también lleva a su perfección a los intelectos segundos separados y al hombre<sup>13</sup>.

Para Avicena, el amor, como fuerza, es una disposición que está en los seres y por la que éstos actúan; es la tendencia hacia el bien propio de cada cosa, hacia su principio de perfección y el que los orienta hacia el soberano bien. Al comienzo enumera los capítulos y expone cómo esa fuerza o disposición está presente en todo, desde los elementos más simples hasta lo que él llama “almas divinas”<sup>14</sup>:

«¡Oh alfaquí ‘Abd Allāh al-Ma’sūmī! ¡Que Dios te conceda la felicidad! Me has pedido que componga para ti una epístola que contenga en pocas palabras un discurso explicativo sobre el amor. Te contesto a ello, pues no dejo de buscar el bien, con la intención de darte satisfacción y cumplir tu deseo. He dispuesto que mi epístola contenga siete capítulos. El primero, para mencionar cómo la fuerza del amor se propaga en cada uno de los seres individuales; el segundo, para describir la existencia (*wu’yūd*) del amor en las sustancias simples e inanimadas; el tercero, para relatar la existencia del amor en los seres que poseen la facultad nutritiva, en tanto que poseen esas facultades nutritivas; el cuarto, para mostrar la existencia del amor en las sustancias animales, en tanto que tienen facultades animales; el quinto, para señalar el amor de los que son ingeniosos y jóvenes por sus hermosos rostros; el sexto, para indicar el amor de las almas divinas; el séptimo, como epílogo de estos capítulos»<sup>15</sup>.

Platónicamente, Avicena señala cómo el amor se realiza por grados, desde la belleza sensible hasta la despojada de toda sensibilidad, y se

---

<sup>11</sup> H. Corbin: *Avicenne et le récit avicennien. Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Tehran-París, A. Maisonneuve, 2ª ed. 1954. Trad. española, Barcelona, Paidós Orientalia, 1995.

<sup>12</sup> Cf. R. Ramón Guerrero: “Avicena entre Oriente y Occidente”, *La filosofía medieval*, Edición de Francisco Bertelloni y Giannina Burlando, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 24, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 53-74.

<sup>13</sup> Cf. sus obras *La Ciudad Ideal*, presentación M. Cruz Hernández, trad. M. Alonso, Madrid, 1985 y *Libro de la política*, en *Obras filosóficas y políticas*, trad. R. Ramón Guerrero, Madrid, Ed. Trotta, 2008.

<sup>14</sup> Por *al-nufūs al-ilāhiyya min al-bašariyya wal-l-malakiyya*, “las almas divinas, humanas y angélicas”, se refiere a las almas superiores, aquellas que por la fuerza del amor tienden hacia el conocimiento del Bien Supremo.

<sup>15</sup> Ed. Mehren, p. 1.

manifiesta a través de dos formas de relación: el amor aparente, que se traduce por un apego a las cosas y a los seres, y el amor profundo, por el que se experimenta un deseo de realizarse a sí mismo. Dos amores que simbolizan el doble conocimiento: a las cosas manifiestas y a las cosas ocultas. El primero sumerge a los hombres en los sentidos y en los objetos de su pasión; el segundo penetra en las almas e inspira la contemplación de las cosas superiores. Entiende el amor, entonces, de dos maneras: como deseo de perpetuidad de la especie y como ansia de acercamiento al bien, de perfeccionamiento en todas las cosas. El universo, el sensible y el inteligible, está todo entero atravesado por el amor, considerado como verdadera causa de la existencia de las cosas:

«Está claro que cada uno de los seres (*al-mawÿūdāt*) dotados de una organización tiene un deseo (*šawq*) natural y un amor (*‘išq*) innato. Se sigue de esto necesariamente que el amor en estas cosas es causa de la existencia que tienen... Es necesaria, entonces, la existencia de este amor en la totalidad de los seres organizados, sin que pueda separarse nunca <de ellos>; de lo contrario, necesitarían otro amor que conservara este amor universal cuando existe, preocupándose por su no existencia, y que lo recuperara cuando se pierde, turbándose por su alejamiento. En tal caso, uno de estos dos amores se convertiría en un impedimento y no tendría utilidad, siendo así que la existencia de un impedimento en la naturaleza, es decir, en la disposición divina<sup>16</sup>, es algo vano. No hay amor fuera del amor absoluto universal. Por consiguiente, la existencia de cada uno de los seres organizados <se da> por un amor innato»<sup>17</sup>.

Es, pues, una fuerza de atracción hacia arriba, movimiento inverso a aquel por el que todo procede del Uno Primero, que se da en todas las criaturas, primeramente de una manera totalmente ciega en las criaturas no vivientes, después de manera instintiva en los seres vivos inferiores, tanto vegetales como animales, hasta hacerse consciente en el hombre y cada vez más claro a medida que se asciende en la gradación de “almas divinas”. Es el movimiento por el que se asciende a la fuente de la que el flujo del ser había salido. Hay así una cierta simpatía en todo el universo debida al amor que está presente en toda la realidad como fuerza y causa de su existencia. Deriva, en definitiva, de Dios, Ser Supremo al que todos tienden como el fin último, impulsados por el amor:

«Pongamos ahora como objeto de preocupación en este deseo una escala superior a lo que hemos presentado. Examinemos al Ser

---

<sup>16</sup> En aquello que la divinidad ha dispuesto.

<sup>17</sup> Ed. Mehren, pp. 2-3.

Supremo y la manera de actuar <los seres> bajo la disposición del organizador, por la magnitud de su condición. Decimos, pues, que el Bien en sí es amable; si no fuera así, ¿por qué cada uno <de los seres> erige como objetivo e intención lo que desea, lo que se propone o aquello por lo que trabaja, imaginándose en ello su bondad? Y también, si la bondad en sí misma no fuera amable, ¿por qué los objetos de preocupación se limitan a preferir el bien en todos los actos realizados por elección? Por eso, el bien es amante del bien, porque el amor no es en realidad sino una gran estima de lo bello y de lo conveniente. Este amor es el principio de la tendencia hacia el bien, cuando está ausente —si es que es una de esas cosas que pueden ausentarse—, y hacia la unión con él, cuando está presente. Cada uno de los seres estima bello lo que le conviene y tiende hacia ello si lo pierde. El bien particular es la inclinación natural de algo realmente y el tener en cuenta lo que se supone que es lo conveniente realmente. Estimar y tender hacia algo, desaprobando y alejarse de algo se dan en el ser a partir de las relaciones con su bondad, porque <ésta> no se aplica al ser de manera correcta por sí mismo, sino por razón de su bondad, porque la corrección, cuando se encuentra en una cosa por sí misma, es para su rectitud y su bondad. Está claro, entonces, que el bien es amado en tanto que bien, sea el bien particular de una cosa, sea el bien común a todas. Todo amor tiene como amable lo que ya se ha obtenido y lo que se obtendrá. Cuanto más aumenta la bondad, tanto más aumenta el mérito del objeto de su amor y tanto más aumenta el amor por el bien. Si se da esto por sentado, decimos entonces que el Ser Santo, que no puede caer bajo el gobierno <de ninguna otra cosa>, porque es la extrema bondad, es la extrema amabilidad. Y su extremo amor es su extrema amabilidad, es decir, por su santa y elevada esencia. Puesto que el bien ama el bien, por el hecho de que por él llega a obtenerlo y percibirlo y porque el Bien Primero se percibe en acto eternamente y siempre, entonces su amor por sí es el amor más perfecto y completo. Y puesto que los atributos divinos no se distinguen entre sí en la esencia, entonces el amor es evidentemente la esencia y la existencia, es decir, es el Bien. Por consiguiente, en los seres o bien su existencia se da por causa del amor que hay en ellos, o bien su existencia y el amor no son sino una y la misma cosa. Está claro, pues, que los seres individuales no carecen de amor. Esto es lo que queríamos demostrar»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ed. Mehren, pp. 3-5.

La perfección que cada ser posee y hacia la que se mueve es debida al amor innato que tiene, don del Bien Supremo. Así, en el capítulo segundo expone cómo en los seres inanimados tal amor se manifiesta como la fuerza que atrae la forma a la materia o que le permite permanecer en su perfección.

El capítulo tercero, muy breve, se ocupa del amor en las almas vegetativas, que constan de tres potencias o facultades, la nutritiva, la de crecimiento y la de procreación, que se desarrollan en virtud de la fuerza del amor.

El capítulo cuarto trata del amor en las almas animales, cuyos movimientos son resultado del amor innato o de su movimiento contrario, la aversión, sin cuya existencia tal alma sería superflua pues carecería de función. Este doble movimiento se da en la facultad de la sensación, tanto en las sensaciones externas como en las internas; en la facultad irascible y en la concupiscible. En esta facultad concupiscible el amor es de dos tipos: el natural (*tabī'ī*), que no se detiene hasta que no alcanza su propósito a menos que algún obstáculo externo se lo impida; y el voluntario (*ijtiyārī*), cuya particularidad está en que el animal en el que se da puede alejarse del objeto de su deseo por el temor a un obstáculo que le impidiera conseguirlo. A veces ambos tipos de amor coinciden en un mismo sujeto.

En el capítulo quinto aborda el estudio del amor en los que poseen donaire e ingenio y juventud por la belleza de su rostro. Es el capítulo más largo, ocupando siete páginas de texto árabe<sup>19</sup>. Indica al inicio que antes de entrar en materia necesita hacer cuatro preámbulos, que, sin embargo, ocupan mucho más que el texto propiamente dicho, en los que abundan los ejemplos<sup>20</sup>. El primero explica cómo la acción de una facultad del alma, cuando se une a otra de mayor rango y excelencia, aumentará en nobleza, esplendor y belleza: las facultades superiores tienden a ayudar a las inferiores. El segundo habla de las operaciones del hombre que tienen lugar por su alma animal y que se benefician de la proximidad al alma racional, por la que adquieren belleza, resultando acciones nobles y armoniosas; un caso particular, digno de mención es el que se da por la cooperación entre la facultad irascible y el alma racional: “[ésta] impulsa a la facultad irascible (*al-quwwa al-gadabiyya*) a luchar contra los héroes y a emprender el combate con el fin de defender la ciudad virtuosa (*madīna fādila*) o la comunidad piadosa (*umma sāliha*); de [la facultad irascible] proceden acciones semejantes a las que resultan de la facultad racional, tales como concebir los inteligibles (*tasawwur al-ma'qūlāt*), desear cosas importantes, amar la vida futura y ponerse bajo la protección del Clemente”<sup>21</sup>. El tercer preámbulo señala cómo en todo orden establecido divinamente hay un bien,

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 11-17.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 11-15

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 13.

que será buscado después; a veces, buscar uno de estos bienes interfiere con otro bien superior; un ejemplo de ello: “tomar una onza de opio (*ūqiyya min al-afyūn*) es deseable y bueno para detener una hemorragia nasal, pero hay que dejarlo por el daño que hace para algo superior, como la buena salud en general y la vida”<sup>22</sup>. En el cuarto y último preámbulo pone de manifiesto cómo el alma animal y el alma racional buscan la belleza en el orden, la composición y la armonía, como por ejemplo los sonidos compuestos de manera armoniosa y conveniente o los sabores obtenidos a partir de una buena y sabia mezcla de alimentos. Establecidos estos preliminares, Avicena afirma que forma parte de la naturaleza de los seres dotados de razón suspirar por la belleza, disposición que puede ser específica de la facultad animal solamente o de la unión de ambas facultades.

El capítulo sexto está dedicado al amor de las almas divinas, es decir, las almas angélicas y humanas que muestran su amor al tender al conocimiento del Bien Absoluto y que alcanzan su perfección sólo cuando han obtenido conocimiento de aquellos objetos inteligibles causados. Éstos sólo pueden ser representados tras el conocimiento de las causas verdaderas, especialmente el de la Causa primera, de la misma manera que es imposible que los seres inteligibles existan sin sus causas, especialmente la Causa Primera, no existen antes que ellos, “tal como hemos señalado en nuestro comentario que está en el tratado primero del *Libro de la audición física*”<sup>23</sup>. A partir de aquí, Avicena se extiende sobre la Causa Primera: cómo hay que entenderla como el Bien Absoluto y que no es ajena al amor, puesto que ella se ama a sí misma en su esencia.

La obra de Avicena concluye con un capítulo en el que resume su posición de que todo ser ama el Bien Absoluto con un amor innato y de que el Bien Absoluto se manifiesta a todos aquellos que lo aman. La capacidad que éstos tienen para recibir esa manifestación difiere en grado. El grado de adhesión más elevado y más perfecto es la recepción de su manifestación en toda su realidad y “es el significado que los místicos (*al-sufiyya*) llaman la unión (*al-ittihād*)”<sup>24</sup>. Habla de la manifestación de este Bien Absoluto, de cómo los filósofos lo llaman “la forma del intelecto”, de cómo el intelecto agente recibe la manifestación sin mediación de sentidos ni imaginación al conocerse y al conocer los otros inteligibles en sí mismo. Después las almas divinas conocen por mediación del intelecto, cuando pasan de la potencia al acto, lo que hay que interpretar como las almas humanas, que son los únicos seres inteligentes susceptibles de la potencia y del acto. Después es recibida la manifestación por las facultades animal,

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 14. Aquí se aprecian los conocimientos de medicina y drogas que Avicena tenía.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>24</sup> Ed. Mehren, p. 22. Ésta es la única referencia que hay en toda la obra a la mística islámica, al emplear el término por el que los místicos eran conocidos. Pero la declaración de Avicena es más una descripción que un identificarse con este grado supremo de unión con la divinidad.



vegetal y natural. La obra finaliza reconociendo el proceso de emanación a partir del Uno o Bien Absoluto.

El amor es fuerza dinamizante que despliega y repliega, que está en el proceso neoplatónico de salida del Uno y retorno al Uno. Lo que Avicena propone es una nueva orientación de su visión neoplatónica de la realidad. El amor es entendido como fuerza que estructura el universo y la realidad en el esquema neoplatónico que subyace a su pensamiento. Se trata, pues, de un amor natural y no de una pasión humana. Es un amor que si algo tiene de místico, lo es en el sentido en que se puede hablar del misticismo de Plotino, de una mística natural como la ha llamado L. Gardet, en tanto que el ser tiende a retornar al principio del que deriva, pero no en el sentido de la mística musulmana, tal como se ha caracterizado antes. Utiliza términos y elementos tomados de ésta, pero se explican porque el dinamismo interno de su pensamiento, el esfuerzo que le llevó a construir su sistema, fue fruto de una constante y continua preocupación por un conocimiento intelectual, intuitivo y experimental a la vez.

Mientras que los textos místicos hablan de una reciprocidad del amor entre Dios y el hombre, el de Avicena habla de un amor por el que el hombre es absorbido en un principio superior. De este amor se ocupa también en la *Metafísica* de su enciclopedia filosófica *al-Šifā'*. El libro IX está consagrado a la emanación de las cosas a partir del Primero y al retorno de todas ellas hacia Él: lo que mueve a las cosas es precisamente el amor<sup>25</sup>. Incluso se ha llegado a decir que Dante se hace eco de este libro cuando en la *Divina Comedia* evoca el amor que mueve a las plantas<sup>26</sup>. Así, la *Epístola sobre el amor* aviceniana hay que verla como un escrito filosófico más y no como un texto místico.

---

<sup>25</sup> Cf. Avicena: *Al-Šifā' Ilāhiyyāt*, ed. M. Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed, El Cairo, 1960, p. 373-432.

<sup>26</sup> Cf. M.-Th D'Alverny: "Ibn Sina et l'Occident Médiéval", *Avicenne en Occident*. Recueil d'articles, Paris, J. Vrin, 1993, I, p. 11.