

Gilbert Durand

**La crisis espiritual
en Occidente**

Las conferencias de Eranos

**Edición y traducción del francés
de Alain Verjat**

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

Tareas del espíritu e imperativos del ser¹

Por un estructuralismo gnóstico²
y una hermenéutica docetista³

«Del mismo modo, el sol puede
contemplarse cuando se vela ligeramente; cuando, por el contrario,
arroja toda la violencia de su resplandor, se sustrae
a la mirada, y por esta razón su luz es el velo de su luz.»

Avicena⁴, *El relato de Hayy ibn Yaqzân*, cap. XXIII

Según una tradición establecida desde hace más de treinta años, el título del tema de la *Tagung* de Eranos es voluntariamente amplio a fin de que la mesa de Eranos sea a imagen de lo que debe ser: un libre banquete en el que, como en los albergues españoles⁵, cada uno aporta un alimento espiritual singular y original.

Con todo, los términos del tema propuesto este año, «Form» y «Geist»⁶, con su abultado pasado lexicológico, añaden una indecisión suplementaria al asunto del presente simposio. Confieso que me aterran la inflación y las fluctuaciones que estos términos —y las de los conceptos que sugieren— han sufrido desde hace más de veinte siglos en Occidente.

En efecto, Occidente utilizó cada una de estas nociones de manera repetidamente contradictoria en casi todas las lenguas de cultura. Las contradicciones semánticas de las que estos términos fueron víctima en las lenguas indoeuropeas quizás revelen una vacilación filosófica inherente a la «personalidad básica»⁷ global del mismísimo Occidente. Por ejemplo, las palabras *esprit*, en francés, y *Geist*, en alemán, encubren dos nociones contradictorias a través de las cuales se prepara ya la querrela que opondría a seguidores de Avicena y seguidores de Averroes, y que se traduce bastante bien en griego o en latín si se distingue *pneuma* o *spiritus* de *nous* o *mens*, disociando el espíritu individual de la realidad pensante en general.

Pero las tensiones semánticas alcanzan su paroxismo con la noción de *Form*; reforzando las oposiciones inherentes al concepto de «espíritu», éstas obran según la misma jerarquización, y además cada una de las nociones de «forma» y de «espíritu» puede volverse epíteto de la otra: el espíritu puede

declararse formal y la forma espiritual. *Form*, «forma», traduce en efecto lo que el griego había intentado matizar en *morphé*, *eidos*⁸, *ousia*⁹, «paradigma», «esquema», etc. Más que nuestras lenguas modernas, el griego tenía el sentido de los matices, pero parece que poco a poco el uso de las lenguas indoeuropeas, desde el griego de nuestros filósofos clásicos, ha privilegiado la simplificación sintáctica en detrimento de las complejidades semánticas. Estos diferentes términos griegos modulan y abarcan las dos acepciones contradictorias de «forma»: puede concebirse como la apariencia externa, la epidermis morfológica de las cosas, lo que Simplicio de Cilicia traduce bastante bien con la palabra «esquema». Pero, al mismo tiempo, se puede entender la forma como la idea directora, constitutiva de una cosa: *morphé* y *eidos* platónicos. Siguiendo esta vertiente semántica, Aristóteles entiende por «causa formal» lo que constituye el núcleo esencial y más íntimo de todo lo efímero que cambia y pasa.

De modo que el concepto de «forma» oscila entre la apariencia insignificante y el acto significativo y constitutivo del sentido. Si consultamos el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande¹⁰, leemos que estas dos acepciones siguen vigentes; «forma», en el sentido A, no es más que la «figura», el «contorno» aparente de la cosa, mientras que en el sentido B, «forma», por el contrario, es la configuración interna de la cosa: los vínculos lógicos tal y como los entiende Kant en las expresiones «forma a priori» y «categorías», o también el carácter imperativo, como el de la ley moral. Finalmente, la forma es el conjunto constitutivo de una cosa, lo que el alemán traduce mejor que el francés cambiando *Form* por *Gestalt*, palabra que la claridad simplificadora del francés se empeña en traducir por «forma», mientras que los ingleses se inclinan por el término más adecuado de «configuración». La «Gestalttheorie» acentúa aún más el carácter normativo de estas «configuraciones» acompañándolas con la noción de «pregnancia» o de «buena forma» (ley de Wertheimer¹¹, es decir, de la forma óptima que apunta hacia la perennidad y el equilibrio del conjunto configurado).

De modo que el sentido A y el sentido B del diccionario de Lalande, reforzados por el término *Gestalt*, se oponen con toda claridad: el primero constata superficialmente, el segundo es profundamente normativo; uno es accidental, el otro esencial, etc. Para significar esta pregnancia ontogenética de las «formas» en el «sentido», la lengua francesa tiende cada vez más a utilizar la palabra «estructura», equivalente de «*Gestalt*»¹² o de «*Aufbau*»¹³. Por tanto, no es de sorprender que topemos con esta palabra en el transcurso de nuestra meditación sobre la «forma» y las tareas del espíritu.

Pero, de momento, sólo podemos constatar la extrema contradicción

interna de las nociones de «forma» y de «espíritu». Una y otra sólo parecen congeniar para oponerse a la «materia», siendo así que esta última, entre los filósofos, se asimila sucesivamente a la sensibilidad, a la imagen, a la carne y al cuerpo. El secreto de las contradicciones de estos dos conceptos clave de la filosofía occidental radica, en nuestra opinión, en que connotan un dualismo radical: arrojan un «no A», la materia que, situada enfrente de ellos, los relativiza. Esta postura dualista, que implican por separado o juntos la «forma» y el «espíritu» enfrentados a la «materia», refuerza aún más la tendencia copulativa del verbo «ser» en las lenguas indoeuropeas. La inclusión y la exclusión que aplica la lógica dualista a las clases que atribuyen o no atribuyen tal predicado a tal sujeto confieren a la cópula –indicadora de una simple pertenencia, de un simple «haber»– un estatuto ontológico. En Occidente, el «ser» (*esse*, *Sein*) se ve monetizado en «haber», en una simple colección de atributos numerables¹⁴.

Esta posición ontológica falsa perturba el sentido de los dos conceptos sobre los que estamos reflexionando: cuando se piensa la «forma», se ve que no basta con la simple apariencia superficial *atribuida* a tal o cual objeto, y entonces el concepto de forma se hunde semánticamente hacia las profundidades de la estructura. Del mismo modo, cuando se piensa el «espíritu», no nos podemos contentar con el sujeto en general, el *cogito* vacío que escapa a cualquier calificación constitutiva, y entonces se acude a la individuación, a la unicidad existencial... El malestar semántico que experimentamos cuando intentamos pensar sin ambigüedad «forma» y «espíritu» se deriva de algún modo del dualismo y de la ontología copulativa. El verdadero problema que plantea el enfrentamiento entre la materia, la forma y el espíritu, a través de las contradicciones que perturban la comprensión de estos dos últimos conceptos, es el de la «quididad». Este problema azuzará, hasta nuestros días, la «querrela de los universales»¹⁵.

Y todo Occidente irá repitiendo las dos falsas soluciones que le sugiere la sintaxis de sus lenguas: la sustantivación –que se cree implicada por la cópula– ¿está del lado del predicado o del lado del sujeto? O, también, ya que en semejante perspectiva sólo se conocen clases «exclusivas», ¿de qué manera estas clases resultan adecuadas para los individuos que las tipifican? Pero detrás de la vana querrela de los universales –y su terminología dualista, a la vez formal e idealista– se trasluce el verdadero problema: el de la realidad ontológica de lo individual y la permeabilidad de éste a un saber que dé cuenta de dicha realidad.

Dejemos ahora estas consideraciones lexicológicas que sólo pretendían subrayar la fragilidad semántica de las nociones de «forma» y de «espíritu», así como indicar qué perversión ontológica denota el dualismo copulativo

que las sustenta. Abandonemos una meditación que corre el riesgo de bascular en la pura logomaquia escolástica.

Habiendo demostrado, con ayuda del diccionario, la ambigüedad de las dos nociones que esta *Tagung* propone a nuestra reflexión, nuestro propósito será doble.

Para empezar, en una primera parte, quisiéramos no sólo indicar y resumir la erosión dialéctica, en Occidente, de los conceptos de «forma» y de «espíritu» frente a las insurrecciones positivistas, sino sobre todo demostrar que una filosofía oriental –al menos la de Avicena, si no la de Sohrawardí¹⁶– supo esquivar el callejón sin salida ontológico de los «universales». Esta primera parte, básicamente filosófica, debe dejarnos entrever la esperanza de una solución distinta a la del dualismo sintáctico de Occidente.

Luego, en una segunda parte, consagrada a la metodología de la antropología, nos gustaría demostrar que la vieja querrela de los universales renace de manera inesperada a través de la «querrela del estructuralismo». Esta última extravía la antropología en disputas metodológicas estériles, al utilizar los mismos modelos conceptuales y sintácticos que los grandes escolásticos medievales seguidores de Averroes. Con una diferencia: que en el campo de las ciencias humanas el objeto exige del saber que plantee con más acuidad que en otros ámbitos la cuestión de la individuación y de la diferenciación. Y del mismo modo que una solución «oriental» se proponía para resolver el problema del ser, de su unicidad individual y de su conocimiento, la utilización de la palabra «estructura» sugiere en el ámbito de la antropología una metodología que va más allá del formalismo idealista y de la hermenéutica historicista.

Empecemos pues esta exposición recorriendo rápidamente los momentos filosóficos esenciales que formulan y explicitan los conceptos de «forma» y de «espíritu».

«Sosteniendo que toda proposición
consta de un sujeto y un atributo, Aristóteles
sostuvo una tesis de considerable alcance no sólo lógico
sino metafísico.»

É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I

El dualismo cuya elaboración se debe a los gramáticos, sofistas y lógicos griegos, es lo que propiciará el desarrollo del intelectualismo occidental.

De Parménides a Léon Brunschvicg¹⁷, de Aristóteles a Émile Meyerson¹⁸, se expande y diversifica la misma colada intelectual. Desde los albores del pensamiento griego, dos problemas obsesionan a los primeros filósofos: el de la perennidad del ser más allá de los cambios y las fluctuaciones de los atributos, y el de la unidad del sujeto bajo la multiplicidad de los epítetos. Y casi se podría decir del pensamiento griego lo que Trendelenburg¹⁹ dice del pensamiento de Aristóteles: que se deriva enteramente de la sintaxis de la lengua²⁰. Además, la lengua incita a dar a estos problemas las soluciones más radicales: sólo el ser es, todo cambio, toda fluctuación es no ser. «Ser o no ser» son las dos soluciones que desde hace siglos va considerando la filosofía gramática de nuestras lenguas occidentales. De entrada, el ser se reduce a una pura forma, a un ser del que no se puede decir nada sino que es. De Parménides a Hegel, pasando por Descartes, encontramos la misma paradoja, que sitúa la plenitud del ser en la vacuidad puramente formal de la cópula.

Esta metafísica formal se instituye con toda su sutileza en Aristóteles, el *Magister Primus* de Occidente. Al respecto, es preciso denunciar el contrasentido extendido y abonado por el tomismo, según el cual el aristotelismo, por el contrario, habría sido un correctivo y una solución para el idealismo platónico. Tal y como veremos más adelante, Platón sólo menciona el dualismo —especialmente en sus primeros diálogos— para refutarlo y encontrarle una solución ontológica satisfactoria. Fueron Platón y el neoplatonismo los que resolvieron el problema de la separación ontológica, mediante los Intermediarios jerarquizados, las Inteligencias angelicales; mientras que el aristotelismo, del que Averroes²¹, Guillermo de Auvernia, Abelardo, Tomás de Aquino y finalmente Ockham son los propagadores medievales, sólo aportó una apariencia de solución, y sólo en el plano de la psicología, al problema de las ideas separadas.

En la tradición platónica se resuelve el problema en términos ontológicos —cosmológicos y teológicos— y sólo se considera el abismo entre la

forma (*eidos*) y la materia, entre el espíritu y el cadáver, para llenarlo con una jerarquía axiológica y ontológica de Espíritus que son los difusores del Ser, los agentes del Bien soberano, los que confieren las formas; en Aristóteles, si la forma nunca queda separada de la materia *in concreto*, el espíritu se reduce a una simple *ratio*, lectora de la forma en la materia, poder de abstracción y no agente de creación. O mejor dicho, entre los aristotélicos, el espíritu, por las necesidades del caso, se divide en dos: el intelecto pasivo (*noûs pathetikos*), que no es otra cosa que el entendimiento de los modernos, y el intelecto agente (*noûs poietikos*)²², supervivencia del espíritu trascendente del platonismo, aunque reducido aquí a un poder inmanente de legitimación formal, de rectitud lógica; el intelecto agente en el que tomistas y averroístas²³ sólo verán una parte no separada de la razón humana, como mucho una chispa divina y no un ser intermediario entre la conciencia patética del hombre y el verbo trascendente. El drama cósmico y ontológico de la problemática platónica queda reducido en el peripatetismo a un mero problema psicológico, por no decir gramatical. Pese a esta reducción del dualismo, el dualismo sintáctico sigue íntegramente en pie en Aristóteles²⁴: nadie mejor que él separó más irrevocablemente «forma» y «materia», el acto (asimilado al espíritu) y el poder (asimilado a la materia). Este dualismo y esta reducción recíproca de la forma a la capacidad de abstracción del espíritu reaparecen en la lógica y la estética del Estagirita.

La célebre lógica aristotélica²⁵ no pasa de ser una codificación de la dialéctica sofística, se reduce a la organización formal de las proposiciones. La cópula, motor de la atribución, está en el corazón de la lógica proposicional²⁶. Determinados atributos son esenciales: género, especie y diferencia. Pero, sobre todo, el principio fundamental del que nacen cópula y atribución es el Principio del Tercio Excluido, amplificación sistemática de la lógica de los contradictorios esbozada en *El sofista* de Platón. He aquí una propedéutica consistente para los escolásticos e incluso para el «método» de Descartes. Étienne Gilson²⁷ puso claramente de manifiesto las considerables aportaciones del formalismo escolástico al pensamiento cartesiano.

Sin embargo, si la lógica peripatética prepara el formalismo dualista, por otro lado se abre al percepcionismo, ya que la percepción sensible es la única que proporciona las premisas de la demostración, y la inducción sensible precede a la deducción. En Occidente, la tradición estoica, tan implantada en el realismo político y moral de los romanos, reforzaría ese percepcionismo.

Naturalmente, en su *Metafísica*, Aristóteles quiere interesarse en el ser en cuanto ser. Pero, como admite É. Bréhier²⁸, dicha obra no pasa de ser un «tratado de la definición». Si la *Metafísica* pretende en principio determinar

la naturaleza del ser, se fundamenta complacientemente, integrándolos, en los sentidos derivados de la cópula, que remite, ella también, al axioma de no contradicción, fundamento de todo dualismo. De ahí el aspecto formal de la búsqueda de la «quididad»²⁹, que se opone a la búsqueda del Bien soberano, al itinerario que, en Platón, ambiciona perfeccionar el alma.

De esta manera, la *Metafísica* se encierra en el famoso dilema en cierto modo kantiano: comoquiera que el Ser no es un género supremo —como para Platón³⁰—, no es más que un predicado del que los sujetos son realidades sensibles (individualizadas por la materia). Puesto que no hay más ciencia que la de lo universal, parece que un objeto sensible singular no puede tener cabida en la ciencia³¹.

Para Aristóteles, la «quididad» será el predicado universal *en* el sujeto singular: es esencia o forma que la materia viene a individualizar, es la definición mediante proximidad de género, que determina al ser de manera incompleta, y «diferencia específica»: el conjunto forma un ser. La intuición intelectual, que no es otra que la percepción única del hombre en Calias, capta esta «quididad».

Así pues, la *Metafísica* es inseparable de la lógica dualista: todo se reduce al esquema de la predicación, siendo así que el ser queda desgarrado entre la materia del sujeto y la forma del predicado. Por más que Aristóteles califique la forma esencial con el «acto», oponiéndolo así al «poder», este «acto» no pasa de ser un «actuado» frente a un potencial, no un «activo» individualizador. El acto es el estado del ser más que su imperativo³².

Este dilema que la *Metafísica* revela y que implica la lógica del Tercio Excluido, lo volvemos a encontrar en la aplicación de la estética del Estagirita. La *Poética*³³ se define, en efecto, como «mímesis» o arte de imitación de las formas. Esta famosa doctrina pesará sobre todas las bellas artes de Occidente, excepto la música, desde el gótico del siglo XIII hasta el impresionismo³⁴. La doctrina aristotélica de la imitación (donde el «acto poético» es una transcripción imitativa de la naturaleza) abre el camino a dos grandes corrientes divergentes y cómplices que subyacen a la sensibilidad estética de Occidente: el academicismo y el realismo, la copia de un canon o de un modelo perfecto, y la imitación de la naturaleza.

Al fin y al cabo el aristotelismo, contrariamente a la primera apariencia que puede conferirle su crítica del «idealismo» platónico, refuerza el dualismo inherente a la sintaxis de los sofistas, con la paradoja de pretender que el ser sea inmanente a todos los estímulos percibidos. A la perspectiva de mediación que el platonismo sugería como solución al dualismo, Aristóteles prefiere una perspectiva de inclusión, de mezcla mecánica entre forma y materia, sujeto y predicado, poder y acto.

Su sistema resulta ser una psico-logía de origen gramatical que escinde las dos grandes actividades del saber en una lógica, prolongada por la metafísica, y una física prolongada por la psicología. Lógica y física, con la bivalencia que se les concede, constituyen el modelo del saber occidental.

El ser queda adherido a la forma inmanente, a lo sensible. Sólo es la cópula: Sócrates es un hombre. Todo el sistema se entreteje dialécticamente mediante parejas de opuestos que conforman: género próximo y diferencia específica, forma y materia, acto y poder, cuerpo y alma, sensación e intelecto, y finalmente sujeto y predicado. Y lo que Émile Bréhier escribe respecto a la teoría aristotélica del alma puede aplicarse a todo el universo peripatético: «En esta visión sintética del alma, sólo se ponen de manifiesto dos polos: sensación e inteligencia; el hueco intermedio, es decir todos los movimientos de pensamiento en que somos nosotros mismos, reflexión, opinión, imaginación, quedan absorbidos por uno de estos polos fijos en los que el alma es puramente representativa e intuitiva de la realidad»³⁵. *Síntesis, bipolaridad, intelectualismo formal y materialismo perceptivo, reducción por «absorción» a estos dos polos, fijeza*, tal es la metodología que el aristotelismo ha legado durante siglos a Occidente.

Lejos de esquivar esta pedagogía, el cartesianismo no hará más que reforzarla simplificándola: la totalidad de las operaciones del espíritu se reduce al método de la geometría analítica. Con el cartesianismo, el propio dualismo se vuelve conscientemente formal. En Spinoza³⁶, y quizás ya en Malebranche³⁷, las dos sustancias se reducen a las dos modalidades, a las dos «formas» del ser. Más tarde, Kant, al tratar de salvar la metafísica aislándola en un más allá inasequible, acentúa aún más la tendencia del conceptualismo peripatético: tanto la «razón pura» como la «razón práctica»³⁸ se reducen a las «formas», a las «categorías» y al imperativo categórico (¡este adjetivo es un condensado de todo el formalismo!) del mero funcionamiento formal de un «espíritu», puramente aplicado a la *experiencia teórica* o práctica. La célebre distinción entre *noúmeno*³⁹ inasequible y *fenómeno* asequible a la vez a la experiencia y a la razón que la dirige aparece como una agravación del *conceptualismo aristotélico*: el dualismo subsiste en la percepción y en el saber empírico, pero se vuelve puramente teórico en el acto puro. El *noúmeno* ya no es un pensamiento del *pensamiento*, un acto puro; en todo caso es un pensamiento que se postula, un acto que desde su trascendencia transige con lo inmanente, se reduce a lo trascendental⁴⁰.

Observemos desde ahora que a través de estos pensadores guías de la filosofía occidental, que asumen o resumen el «progreso de la conciencia» o «las Edades de la Inteligencia» de Occidente⁴¹, se pone más o menos de manifiesto un intelectualismo denunciador de la Imaginación, de la Fan-

tasía, «maestra de error y falsedad». Kant, en los albores de la insurrección romántica, es el único que vislumbra el papel mediador de la imaginación.

En efecto, a partir del siglo XIX, asistimos a una violenta insurrección en contra del formalismo intelectual. Pero esta revolución no escapa a la lógica (casi podríamos decir «a la dialéctica») interna del sistema dualista, para la cual rebelarse contra la forma es también más o menos erigirse en contra del espíritu definido como sistema formal, como «forma de un cuerpo organizado», como *cogito*, o como «sujeto trascendental». En un régimen dualista, la rebelión contra la forma sólo puede ser materialista. Frente a las «esencias» y sus clases encajonadas, Occidente cobra conciencia de una ex-istencia respecto de la cual Kant⁴², el primero, demostraría que jamás se debe confundir con un atributo deducible.

La existencia frente a la esencia es ante todo la materialidad de los «cien táleros» reales frente a los «cien táleros ficticios».

Pero en el siglo XIX, la «materia» palpable, desgarradora y desgarrada, incluso sangrienta, que se percibe detrás de los formalismos perturbados, es la que propone la historia, en cuanto vehículo de contenidos materiales: acontecimientos, economía, lucha de fuerzas. Por tanto, el ejemplo más elaborado y coherente de esta reivindicación polémica es el materialismo histórico de Marx⁴³. Naturalmente, esta tentativa de lastrado y de relleno de la forma —tanto de la *res extensa* como de la *res cogitans*— no es nueva: ya en la Edad Media, la querrela de los universales evidencia los prolegómenos de la rebelión antiformalista, la física de Leibniz⁴⁴ se rebela contra la geometría formal del cartesianismo, y en Maine de Biran⁴⁵, la fenomenología del esfuerzo lastra la vacuidad del *cogito*. Pero la insurrección en contra del formalismo se manifiesta con mayor lucidez cuando el viejo orden social y cultural de Occidente se resquebraja, en la época de las revoluciones europeas. Sin embargo, estas rebeliones románticas que recurren a la historia, a la naturaleza, al sentimiento, a la economía, pecan de recuperar el problema en los mismos términos que parece imponer la tradición lógica, semántica y filosófica de Occidente. Sin duda la dialéctica hegeliana presiente el recurso a un *tertium datum* en la constitución de la ontología, pero la «síntesis» —pese al programa semántico de «*Aufhebung*»⁴⁶— se reduce en última instancia a una tesis enfrentada a las futuras antítesis. Se conserva el dualismo, y con él, pese a las reticencias fenomenológicas, el formalismo y el idealismo que son sus corolarios. De modo que estas tentativas por escapar al dilema dualista no son muy convincentes. No más que todas las demás fenomenologías, aunque fueran existencialistas. La lucha monista en contra del dualismo, al igual que el esfuerzo aristotélico por limitar el dualismo al proceso psicológico de la conceptualización, no resuelven el problema

crucial de la inadecuación de la forma y del fondo, del valor y del hecho, del Mismo y del Otro.

Las exigencias de relleno de la forma, que el siglo XIX advierte, van a dar con el dualismo del lenguaje con el cual se expresan. El «o sea, o sea» prohíbe cualquier escapatoria ante el dilema. La «revolución copernicana» que realiza Descartes y después Kant, y la de sentido inverso que Marx reivindica, sólo desplazan el problema en el seno de un lenguaje y de una axiomática comunes.

La predicación pesa sobre los métodos tanto como sobre las dialécticas, y es entonces cuando se pierde de vista la cuestión de fondo: es decir, la recuperación del ser, de sus estructuras y órdenes, más allá del callejón del dualismo, más allá de las generalizaciones vacías de la forma y de las banalizaciones simplistas de la materia.

Hemos señalado a título de indicación esta *odisea* —o mejor dicho esta *Iliada*, ¡porque el dualismo pertenece al régimen polémico y heroico!⁴⁷— occidental del idealismo porque es la que constituye la base de la pedagogía cultural de Occidente. Antes de examinar la postura filosófica opuesta, debemos insistir sobre el momento cultural y social que decidió esta opción esencial para el pensamiento, las costumbres y la historia de Occidente.

Henry Corbin demostró admirablemente⁴⁸ cuál es el punto de partida de esta división espiritual entre Occidente y Oriente: exactamente a finales del siglo XII, aquel día de 1198 en que Ibn 'Arabî se volvía —efectiva y simbólicamente— hacia Oriente después de asistir a las exequias de Averroes en Andalucía. Mientras la cristiandad occidental, por la vía facilitada por el filósofo de Córdoba, iba a iniciarse y luego convertirse a un aristotelismo de estricta observancia, Oriente, despreciando el insignificante episodio andaluz, iba a profundizar, por el contrario, en la tradición platónica, que la obra de Avicena y la de Sohrawardî ya habían introducido y difundido. Pero no se trata en absoluto de una casualidad filosófica: el poder de la Iglesia medieval —por entonces en su apogeo— y su magisterio se levantaron en contra de Avicena y del mensaje neoplatónico. Se trata efectivamente de una intrusión social y política directa, deliberada, provocada «por las mismas razones que habían motivado los esfuerzos de la Gran Iglesia, en los primeros siglos, para eliminar la gnosis»⁴⁹, a saber, que una Iglesia no puede tolerar una doctrina que sostiene que la persona humana queda vinculada al Pléroma celeste por la única mediación de su propio poder de configuración, sin requerir la intercesión objetiva de un magisterio social o de una realidad eclesial. La todopoderosa Iglesia de los siglos XII y XIII monopoliza cualquier poder mediador y abandona a los filósofos el mundo desgarrado y miserable de la dualidad y sus dilemas.

La cosmología de Averroes, adoptada y comentada por el averroísmo latino, señala el resurgimiento en Occidente del positivismo y del formalismo aristotélico. La reforma averroísta se desarrolla en nombre de la estricta observancia peripatética en tres planos: primero se niega la existencia de los *Angeli* o *Animae caelestes*, esos intermediarios esenciales para la cosmología neoplatónica y la de Avicena⁵⁰; luego lo que individualiza es la materia, ya que el alma humana, en cuanto espíritu, en cuanto forma, no se puede individualizar; finalmente, el recurso a una forma pensante no individual, a un *Intellectus practicus*, no se realiza por la pasividad (*Intellectus passivus*) del alma humana frente a una teórica iluminación de un Intelecto agente separado y abstracto. Esta supresión de los intermediarios, tanto en el nivel semántico del cosmos como en el nivel corolario del alma humana, constituye efectivamente, según la expresión de Henry Corbin, «una catástrofe metafísica», ya que descarta la mediación y rechaza la meditación filosófica en el dilema de la Forma trascendente del Ser en acto, separada de la materia de los existentes. El intelecto agente ya no es el *Dator formarum* que individualiza las almas, sino un modelo inmóvil que imitan los individuos pensantes y por ello corporales. La forma pasa de la *configuratio* a la *ratio*; la imaginación concreta y singularizante se deforma y se empobrece en raciocinio.

Si santo Tomás⁵¹, contrariamente a Averroes, concede al individuo un «Intelecto agente» propio, este intelecto, de acuerdo con el espíritu aristotélico, no es en absoluto una inteligencia «celestial»⁵², sino una simple facultad formal de intuición racional. Como acertadamente afirma Gilson, santo Tomás viene a «devolver a la Verdad divina su función iluminadora y reserva al intelecto humano su función de abstracción». Una vez más, el universo inteligible queda cortado por la mitad.

Naturalmente, los resurgimientos del pensamiento de Avicena fueron constantes durante la Edad Media, pero el modelo metodológico de Occidente —a través de la querrela de los universales— a lo sumo se sitúa, desde finales del siglo XII hasta principios del XIII, al lado del peripatetismo averroísta. Incluso uno de los representantes más eminentes de lo que se dio en llamar «agustinismo avicenista» —que en esto coincide con el dualismo averroísta— contribuye a modelar el universo de pensamientos que será el nuestro, y que consiste en separar el intelecto «divino» de un intelecto natural. El representante más declarado de esta tendencia es el obispo de París Guillermo de Auvernia⁵³. En este monoteísmo lleno de segundas intenciones eclesiales, Dios es el único y arbitrario dador de las formas y la creación, la «Naturaleza», es el receptáculo material: «No hay mediación ni grados en la creación, Dios es la única causa, la causa libre e inmediata de la totalidad de los seres»⁵⁴. Naturalmente se minimiza al máximo el papel de los ánge-

les –y será así en toda la teología cristiana, a partir del siglo XIII–, que no pueden intervenir en el transcurso de los acontecimientos naturales y más especialmente humanos. Pero, sobre todo, el obispo de Auvernia ataca la Inteligencia agente tal como se concibe en el avicenisismo, y como seguirá apareciendo en el aristotelismo⁵⁵. En ningún caso esta Inteligencia agente puede confundirse con un ángel, con el arcángel Gabriel, el arcángel de la Revelación y del Conocimiento⁵⁶. Ni siquiera subsiste el tímido dualismo que Aristóteles todavía observaba dentro del alma humana, distinguiendo los dos intelectos. El intelecto humano se reduce a un simple poder de abstracción frente a una naturaleza arbitrariamente creada por Dios y una revelación igualmente arbitraria. La individuación del hombre, la realiza la materia: de alguna manera, su persona resulta de sus obras, de sus acciones. Y no se puede salvar, no puede reintegrar el mundo espiritual más que por un milagro ajeno a su propia condición espiritual.

De modo que vemos a Occidente enzarzarse en un dualismo en el que formas e inteligencia por un lado, materia y existencia por el otro, se separan de manera cada vez más radical y sólo se relacionan por motivos metodológicos, para dar cuenta de la conceptualización puramente psicológica. El pensador swedenborgiano contemporáneo C. Giles⁵⁷ puso de manifiesto este «error fatal» de Occidente que empieza con un dualismo: «Se admitió que la única vía que permite alcanzar una auténtica noción de Espíritu es la que consiste en considerarlo como en todo punto opuesto a la materia». Pero este dualismo acarrea una grave consecuencia: el Espíritu único que confiere las formas no tiene forma propia; el dualismo Espíritu-materia (o, en términos aristotélicos, acto puro-poder) se transforma en el plano natural en el dualismo aristotélico forma-materia. Un paso más –el paso que dan tarde o temprano todas las filosofías occidentales, incluso las cristianas– y se acaba negando la existencia del Espíritu (su individuación) e incluso su forma. Es entonces cuando la filosofía occidental, con excesivo celo prevenida por los magisterios eclesiásticos en contra del acceso directo y gnóstico al Espíritu, se traslada de siglo en siglo y de reflexión en reflexión hasta el materialismo puro y simple. «Así que debemos reconocer que hay una sustancia espiritual y que esta sustancia tiene forma, o de lo contrario tendremos que denegar la existencia del Espíritu en general. No es posible ninguna otra conclusión»⁵⁸.