

LA CIENCIA DEL ALMA EN IBN BĀYŶYA (AVEMPACE)

Joaquín Lomba*

RESUMIO – El objetivo de este trabajo es la interpretación de del más importante aspecto de la filosofía de Ibn BāyŶya (Avempace) a base de la lectura de su *Kitāb al-nafs*, primer comentario del *De anima* de Aristóteles en Occidente. Este estudio sobre el alma es, para Avempace, constituye la principal ciencia porque sin el análisis de la propia alma es imposible conocer el resto de las ciencias y del mundo. Este autor, en todas sus obras encentra el ideal del filósofo y del hombre sabio, sobre todo, en la progresiva desmaterialización de toda su vida. Este objetivo se obtiene mediante el transcender de tres formas de vida, concretamente, las formas materiales, el primer nivel espiritual y, por fin, el segundo nivel espiritual. La culminación de este itinerario es alcanzar el segundo nivel espiritual, concretamente, la unión con el Intelecto Agente mediante un misticismo espiritual o «amor Dei intellectualis». Los materiales básicos de esta filosofía están contenidos en este comentario al aristotélico al *De anima*.

PALAVRAS-CHAVE – El fin del hombre. Las facultades humanas. Las formas humanas. Iq desmaterialización humana. Misticismo inelectual.

ABSTRACT – The purpose of this work is the interpretation of the most important aspect of Ibn BāyŶya (Avempace)'s philosophy, reading his *Kitāb al-nafs*, the first commentary of the aristotelian work in Occident, *De anima*. This study of the houl is, for Avempace, the principal science because without his analysis of the one´s soul it is imposible know the rest of sciences and the world. This author, in all his works finds the ideal of the philosopher and of the wise man, above all, in the progressive dematerialization, of his total life. This objective is obtained through the transcending of the three kinds of forms, namely: materials forms first spiritual level and finally, the second spiritual level. The culmination of this itinerary is to reach the second spiritual level, to be exact, the union with the Agent Intellect by means of an intellectualist mysticism or «amor Dei intellectualis». The basic materials of this philosophy are contained in this aristoteleian commentaary about the soul.

KEY WORDS – The human end. Human faculties. Human forms. Human dematerialization. Itellectual mysticism.

Abū Bakr ibn Yahyà ibn al-SāʿIbn BāyŶya, conocido simplemente como Ibn BāyŶya o en forma latinizada, Avempace, médico y filósofo andalusí, nacido en Zaragoza h. 1070 y muerto en Fez en 1138, fue el primero en Occidente, tanto musulmán como cristiano, antes que Averroes, que comentó, el libro de Aristóteles. *Sobre el alma*, con el título de *Kitāb al-nafs*, *Libro sobre el alma*.¹ Antes lo

* Catedrático Emérito. Universidad de Zaragoza. España.

¹ Esta obra se encuentra en los Ms. de Oxford (Pococke 206) y de Berlín Ahlwardt 5060 WE 87). Este segundo es más completo y preciso que el oxoniense, además de tener ocho folios más, precisamente los relativos a la facultad racional que es de los puntos más importantes del libro y del pen-

VERITAS	Porto Alegre	v. 52	n. 3	Setembro 2007	p. 79-90
---------	--------------	-------	------	---------------	----------

había hecho en Oriente al-Fārābī en un breve tratado titulado *Šarḥ risālat al-nafs li-Aristūṭālīs*,² aparte de las distintas alusiones al tema hechas por al-Kindī e Ibn Sīnā en varias de sus obras. Posteriormente, Ibn Rusd, Averroes, lo hará en su *Tafsīr kitāb al-nafs*,³ el cual sigue en muchos puntos a Avempace.

Este comentario de Avempace se halla, dentro de su extensa producción, en un punto clave, lo cual tiene un especial significado, algunos de cuyos aspectos quisiera destacar brevemente en esta exposición. En efecto, se halla entre una de sus primeras obras, a saber, entre sus comentarios al *Organon* y a la *Física* y otros tratados sobre ciencia natural de Aristóteles, compuestos seguramente en Zaragoza, antes de que en 1118 huyera de su ciudad natal ante la conquista cristiana en cuyo exilio escribió sus obras de madurez en las que expone su pensamiento personal, entre las que destacan *Kitāb tadbīr al-mutawahḥid*⁴ (*El régimen del solitario*), *Risālat al-wadaʿ* (*Carta del adiós*), *Qawl yatlū Risālat al-wadaʿ* (*Lo que sigue a la carta del adiós*), *Risālat ittisāl al-ʿaql bi-l-insān* (*Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*), *Kalām fī-l- gāyat al-insāniyya* (*Tratado sobre el fin del hombre*), *Fī saʿādat al-madaniyya wa-l-saʿādat al-ajariyya aw difaʿ ʿan Abī Naṣr* (*Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [aal-Fārābī]*), *Mīn kalāmi-hi fī ʿumūr allāti yumkin bi-hā al-wuḥūf ʿala al-ʿaql al-faʿāl* (*De su discurso acerca de las cosas con las que se puede conocer el Intelecto Agente más co-*

samiento de Avempace. Pero el manuscrito de Berlín se perdió en la Segunda Guerra mundial hasta que lo descubrió en 1988 G. Endress, en la Biblioteca Jagellonia de Cracovia en Polonia. Sobre el Ms. de Oxford, MAʿŠUMĪ, M.H.S., hizo una edición: "Ibn Bāyṣa Kitāb al-nafs", *Revue de l'Academie Arabe de Damas*, Damasco, 1960, p. 96-644., y una traducción al inglés: *ʿIlm al-nafs. English translation and notes*, Pakistan Historical Society Publication, Karachi, 1960. Bajo la dirección de MOHAMED ALOZADE y colaborando varios profesores, como ELAMRANI, JAMAL RACHAK y otros se ha hecho una edición crítica sobre los dos manuscritos en *Les Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie Islamique*, Centre des Etudes Ibn Rushd, Fez, 1999. Actualmente tengo en imprenta la versión española hecha sobre los dos manuscritos y la edición de Fez. Espero salga próximamente. En este trabajo, al no tener aún la paginación de mi versión, haré las citas sobre los folios del manuscrito de Berlín, por ser, como he dicho, el más completo, de la siguiente manera: v.g. AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B. 232 r., o como corresponda. Y en caso de aludir al manuscrito de Oxford lo haré así: Ms. O., 135 v., por ejemplo. Y el título lo pongo en árabe por no haberse publicado aún su traducción al español y manejarlo solamente con los manuscritos.

² Esta obra solo se ha conservado en hebreo y ha sido estudiada y traducida al italiano, sobre el manuscrito de la Biblioteca Vaticana, por E. BERTOLA en un trabajo titulado "La dottrina psicologica di al-Fārābī: Il trattato sulla natura dell' anima", *Archivio di Filosofia*, 55 (1987) p. 405-440 y "Il trattato De l'essenza del anima di al-Fārābī", *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*, Milan, 1956, p. 169-179.

³ De esta obra hay una versión y edición latina *Averrois cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953. También hay una versión al español de S. GÓMEZ NOGALES con estudio introductorio de A. MARTÍNEZ LORCA, *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el Alma de Aristóteles*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1987.

⁴ Avempace, *El régimen del solitario*, Trad. y notas de LOMBA, J. Trotta, Madrid, 1997.

nocidia como *Tratado sobre el Intelecto Agente*),⁵ y el resto de las *Rasā' il* publicadas por el Prof. 'Alawī.⁶

Hay que notar, por otro lado, el influjo que ejerció en Avempace el pensamiento de al-Fārābī. Sin embargo, la obra *Libro sobre el alma* nos sugiere que hay que matizar este hecho. En efecto, comparando los dos comentarios, el de al-Fārābī y el de Avempace vemos, ante todo, que la estructura es completamente distinta. Aunque el primero prescinde de la división en tres libros, tal como lo hace Aristóteles (y en ello parece que sigue a Alejandro de Afrodisia), sin embargo, Avempace, aunque no divide su escrito en tres libros, sino en once capítulos, realiza un análisis mucho más detallado que aquel, siguiendo en ello al propio Aristóteles. Por ejemplo, mientras que al-Fārābī omite el estudio del sentido común y de la imaginación y pasa muy por encima (solamente le dedica un breve párrafo) a la vista y al tacto, Avempace se extiende ampliamente en estos temas, precisamente como potencias que nos abocan al final a la facultad racional y al intelecto.

Es significativo, además, ver las citas de otros autores y obras que hace Avempace, así como los lugares paralelos de los mismos que he encontrado de su propio texto. En efecto, a Aristóteles lo cita diecisiete veces y a sus obras treintaidós figurando, sobre todo, los siguientes libros: *Física* (la más citada, doce veces), *Sobre el sentido y la sensación*, *Metafísica*, *Sobre la generación y corrupción*, diversas obras sobre los animales y de lógica. Respecto a otros autores citados hay que mencionar las dieciocho ocasiones en que hace alusión a Alejandro de Afrodisia, Platón, Galeno y al-Fārābī.

Respecto a lugares paralelos del texto con respecto a las obras de Aristóteles he hallado más o menos doscientos cincuentaidós, demostrando con ello que Avempace conocía, al parecer, directamente en la mayoría de las veces, el corpus casi entero del Estagirita.

Todo lo dicho quiere decir varias cosas. Sea la primera, que la obra de Avempace estuvo influida, ciertamente, por al-Fārābī, pero corregido en gran manera por la misma obra de Aristóteles, o bien directamente de ella o también, por los comentarios de Alejandro de Afrodisia. La segunda, que la obra de Aristóteles entró en al-Andalus unos cincuenta años antes por la Frontera Superior, y luego Taifa de Zaragoza, que lo fuera por Córdoba y por mano de Ibn Rušd. La diferencia, a la hora de interpretar a Aristóteles estaría en que éste se plegaría casi por completo a la letra y espíritu del Estagirita, mientras que Avempace todavía dependería de algunos esquemas neoplatónicos, aunque, eso sí, mucho menos que al-Fārābī.

Por otro lado, Avempace sitúa la ciencia del alma dentro del cuadro general del saber, de una manera similar a la de al-Fārābī, aunque de una manera más

⁵ Todas estas obras están traducidas y comentadas por mi en *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, Trotta, Madrid, 2006. Cuando se haga referencia a ellas, se remitirá a la traducción de las correspondientes obras.

⁶ ALAWI, J.D., *Rasā' il falsafiyya Ibn Baṣṣā*, Casablanca-Beirut, 1987.

decidida y clara. Para él, la ciencia del alma es la primera de todas. Dice en el *Libro sobre el alma*:

“la ciencia del alma precede en todo tipo de dignidad a todas las demás ciencias físicas y matemáticas. Además, todas las ciencias necesitan la ciencia del alma, no siendo posible conocer los principios de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición, de acuerdo con lo que se demostró en otros lugares. Más todavía, es cosa generalmente admitida que aquel de quien no se está seguro que conozca el estado de su propia alma, merece que no se esté seguro de que sepa < el estado de > otras cosas. Así pues, si no conocemos nosotros el estado de nuestras almas y qué son, y si no nos resulta claro si lo que de ellas se dice es cierto o no fiable, no podremos confiar de otras cosas que nos resultan obvias”.⁷

Más aún, la ciencia del alma es previa a la política e, incluso, a la que estudia el Primer Principio o Metafísica:

“Además la ciencia del alma proporciona al que examina capacidad para aprehender premisas sin las cuales la ciencia natural no es perfecta. En cuanto a la sabiduría política, no puede ser tratada ordenadamente sin antes conocer el tema del alma [...] excepto la ciencia del primer principio [o Metafísica], pues esta [última] parece que es distinta de [todas] las demás ciencias, por otra razón, a saber: por cuanto que los seres son distintos de [ese primer principio]. Pero, por otro lado, la ciencia del primer principio no puede darse si no precede la ciencia del alma y del intelecto, pues de otro modo sería conocida de modo imperfecto. En efecto: la mejor manera de conocer el primer principio es [a través de] la ciencia en la cual se utiliza la facultad que proporciona la ciencia del alma.”⁸

A pesar de lo dicho, veremos que, precisamente por esa visión unitaria del mundo físico, en cuyo centro está el estudio del alma, Avempace sacará importantes conclusiones en todos los órdenes, sobre todo en lo humano y en el político, lo cual es distinto a construir una ciencia del alma, en orden exclusivo a hacer una ciencia política. De este modo, por ejemplo, el *Régimen del solitario* será una conclusión humana, social y política del *Libro sobre el alma*.

Uno de los elementos que más destacan en su interpretación del sobre el alma de Aristóteles y que le diferencian del resto de los falāsifa orientales es su concepción total del ser del mundo. No he encontrado, en efecto, ningún rastro de emanatismo que, a partir del Ser Primero, se explique la existencia de todas los Intelectos, Almas y cuerpos celestes derivados de El, incluido el orden humano. Avempace da por sentado que las esferas celestes tengan almas e Intelectos, pero basándose solamente en la teoría aristotélica del movimiento, del motor y del móvil. De hecho, cuando se plantea el tema en el *Libro sobre el alma*, sobre si existe o no el alma del hombre, excluye los argumentos analíticos y demostrativos quedándose con el sintético de la simple experiencia que nos da el hecho de que el alma existe. Sin embargo, excluido el emanatismo, Avempace, a la hora de interpretar el sistema astronó-

⁷ AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B. 153 v.

⁸ AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B. 153 v.

mico planetario, se aparta claramente de Aristóteles para aproximarse a las tesis de Tolomeo. Pero no es este el lugar de entrar en este tema.

Otra cuestión importante es la del concepto de alma la cual tendremos que relacionar, al hilo de la exposición de Avempace, con el de forma (ṣūra), perfección (kamāl), entelequia (istikmāl), espíritu (rūḥ) y espiritual (rūḥānī).

Al-Fārābī había concebido al mundo de una manera dualista, dividiéndolo en material y espiritual pretendiendo con ello unir aristotelismo y neoplatonismo. Dentro de él, había visto al alma como una forma del cuerpo material, salvo el alma racional que, perteneciendo al mundo espiritual, resultaba ser un ser substancial independiente y separado de la materia, emanado de una forma descendente, como el resto de los seres, del Primer Principio, de una forma originaria y primera, y del Intelecto Agente como causa próxima. Esta alma, así concebida, gobernaba al cuerpo para hacer que el hombre fuera recorriendo el camino inverso, es decir, ascendiendo desde los conocimientos sensibles hasta la contemplación del Intelecto Agente y, al final, del Primer Principio. Las contradicciones y aporías que esta visión del mundo y del alma suponen en al-Fārābī las señaló, entre otros, Madkour⁹ pero no viene al caso exponerlas ahora.

Avempace, en cambio, no duda en definir al alma entera, en todos sus niveles, vegetativo, sensitivo y racional, como una forma de un cuerpo capaz de vivir, orgánico y con instrumentos o facultades.

“Queda establecido lo que se demostró [anteriormente]: que el alma es forma de este tal cuerpo. Y, si usamos del análisis que hemos resumido, se aceptará la necesidad de éste, a saber: que el alma es entelequia de un cuerpo natural orgánico lo cual incluye a cada alma y a cada una de sus facultades, esté dotada de unas u otras facultades”.¹⁰

Y en la *Lo que sigue a la carta del adiós* dice lo mismo:

“Por eso define Aristóteles el alma como una entelequia del cuerpo dotado de vida, acomodándose bien a todas las entelequias primeras y últimas y entrando bajo su definición todas las especies de almas. Así pues, las plantas no tienen sino tres clases de almas: la primera de ellas, la nutritiva; la segunda, la de crecimiento y la tercera la generativa”.¹¹

Y, en el *Libro sobre el alma*, dice, finalmente, lo que sigue:

“Es evidente que la palabra alma es [un término] convencional, porque nuestra expresión “entelequia” (istikmāl) se dice de manera ambigua [o equívoca] y del mismo modo [le ocurre a] “cuerpo” e “instrumento”. Por consiguiente, “alma” se predica de la misma manera equívoca [o ambigua] con que se habla de “débil”, de “mucho” o de cosas parecidas. Esta es la razón por la cual debemos distinguir y decir que el alma nutritiva es la entelequia del cuerpo orgánico que se nutre, que

⁹ MADKOUR, I., *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Maisonneuve, Paris, 1934, p. 128.

¹⁰ AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B., 155 r.

¹¹ AVEMPACE, *Lo que sigue a la carta del adiós*, op. cit., p. 67.

el [alma] sensitiva es la entelequia del cuerpo orgánico que siente y que el [alma] imaginativa es la entelequia del cuerpo orgánico que imagina. Por lo que respecta a la racional, se la llama alma a manera de participación unitaria pero más claro que en estos [casos anteriores]”.¹²

Y es este el momento en que Avempace cuida mucho en distinguir entre “forma” (ṣūra) y “entelequia” (istikmāl). Así lo expresa él mismo:

“Las formas (suwar), en suma, son perfecciones (kamālāt) de los cuerpos en los cuales están. Pero no sólo son perfecciones, sino que son perfecciones firmemente establecidas en ellos, a la manera de hábitos. La perfección, cuando se da de esta manera, se llama entelequia [istikmāl]. Por consiguiente, las formas son entelequias de los cuerpos que poseen entelequias en potencia”.¹³

Con lo cual, el alma no es sino una forma (ṣūra) que implica una perfección (kamāl) firmemente asentada en un cuerpo capaz de recibirla porque está organizado, es orgánico, tiene facultades o instrumentos. Precisamente a este propósito hace una distinción entre las formas que viene muy al caso:

“La forma es de dos clases: una de ellas, la entelequia [istikmāl] de un cuerpo natural en el que el motor y el móvil no se unen esencialmente; [en este caso] se mueve sin instrumento alguno sino que se mueve en su totalidad. La otra es la entelequia de un cuerpo natural que se mueve mediante instrumentos. A la primera se le llama naturaleza de una manera específica y a la segunda, alma.”¹⁴

Solo falta la relación de alma con el espíritu. Dice en *El régimen del solitario*:

“En la lengua de los árabes, espíritu se llama a lo mismo que se dice alma y los filósofos lo emplean en sentido homónimo. A veces se quiere significar con [este término] al calor natural que es el primer órgano anímico. Por eso encontramos que los médicos dicen que los espíritus son tres: el espíritu natural, el espíritu sensible y el espíritu motor. Por natural significan lo nutritivo, pues entienden por natural, dentro de su arte [médica], a lo nutritivo. Y se utiliza [el nombre de espíritu] para el alma, no en cuanto que es alma, sino en cuanto que es alma motriz. Así pues, el alma y el espíritu son dos cosas [distintas] en cuanto a la elocución, pero una sola en cuanto al sujeto. Lo espiritual está en relación con el espíritu cuando indica el segundo sentido y alude a las substancias inmóviles que mueven a las demás. Y estas tales necesariamente no son cuerpos, sino formas de los cuerpos, ya que todo cuerpo es móvil [...]. La substancia, cuanto más lejos está de la corporeidad, más digna es de este nombre [de espiritual]. Por eso opinan [los filósofos] que las substancias más dignas de ser llamadas así son el “Intelecto Agente” y las substancias que mueven a los cuerpos celestes.”¹⁵

Por tanto, espiritual viene a ser todo lo que no es materia pura e inerte, materia sin vida. “Espíritu natural” será entonces el puro calor natural de los seres vivos

¹² AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B. 154 r.

¹³ AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B. 153 r.

¹⁴ AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B. 153 v.

¹⁵ AVEMPACE, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 49-50

más elementales, tomándose el nombre de “espíritu” a partir del conocimiento, desde el más sensible y externo hasta el racional e intelectual, pasando por los sentidos internos, para culminar al final con las substancias puramente espirituales, cuales son los Intelectos de las Esferas Celestes y, sobre todo, el Intelecto Agente (no el intelecto que reside como facultad en el alma humana).

Es de suma importancia el ver la gradación de formas, entequeias y espíritus que establece en el *Libro sobre el alma*, la cual coincide con la que establece en *El régimen del solitario*. Dice en el *Libro sobre el alma*:

“Las formas, por consiguiente, tienen varios grados. El primero es su existencia material, la cual no tiene ningún cambio en absoluto. Este es el extremo último [de la existencia]. El otro extremo opuesto a este es la existencia inteligible [de las formas]. Este es el extremo último. Pero para existir como inteligible necesita tener una existencia material, de la cual [tome, por abstracción] su constitución, pues aquella es el principio de su existencia [...]. Por eso no es posible que estas [formas] estén desprovistas totalmente de materia, pues cuando se las despoja [de ella], son una falsa invención [...]. Lo mismo [ocurre] con todas las formas materiales, a saber: que existen en su sujeto en cuanto que la materia es su substrato [...]. Esta abstracción [tiene varios] grados. Cada uno de los grados son llamados “alma” y “potencias del alma” siendo éstas de varios niveles: la sensación, luego la imaginación y después la razón que es la última de todas”.¹⁶

Y, en *El régimen del solitario* da la siguiente ordenación de las formas, coincidente con la anterior, pero más desarrollada y matizada, como era normal dado que esta obra pertenecía a su época de mayor madurez intelectual: En primer lugar, las formas correspondiente al nivel puramente corporal, dentro de las cuales hay que distinguir: primero, la forma de la materia espacio-temporal tangible y visible; segundo, la forma o alma vegetativa o “espíritu natural” (al modo como lo ha indicado antes); tercero, la forma o alma animal, con los sentidos externos (vista, oído, gusto, olfato y tacto). En segundo lugar, las formas del primer nivel netamente espiritual, las cuales comprenden, primero, las formas que constituyen los sentidos internos (sentido común, imaginación y memoria) y, segundo, las formas propias de la razón humana que abstrae, demuestra, analiza (luego veremos la noción que nos da de “razón” en el *Libro sobre el alma*). Finalmente, en tercer lugar, las formas supremas del segundo nivel espiritual, las cuales comprenden, primero, la forma que es el Intelecto Pasivo; segundo, la forma que es el Intelecto Adquirido (ambas formas pertenecen al individuo concreto humano); y tercero, la forma suprema máximamente espiritual, por completo exenta de materia, que es el Intelecto Agente Universal.

En este esquema, por un lado, Avempace establece que, partiendo de la materia, cada una de las formas es móvil respecto a la superior, la cual es movida, a la vez que es motor de la inferior. De este modo, los sentidos se mueven por las formas que hay en la materia a la vez que son los mismos sentidos los que mue-

¹⁶ AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B. 153 161 v.

ven las especies sensibles de los cuerpos. Igual ocurre con los sentidos internos: el sentido común, la memoria y la imaginación. Finalmente ésta es la que presta su objeto al Intelecto Material, para que, iluminado por el Intelecto Agente, pase a intelecto en acto y de éste a intelecto en Hábito o Adquirido. En este sentido, la imaginación ocupa un papel central en la psicología de Avempace puesto que es la cima de las formas materiales espiritualizadas que sirve de motor a todas las que están bajo ella, a la vez que presenta los materiales para la razón que, convierte las imágenes y fantasmas de esta potencia, de individuales en universales.

Más aún: la imaginación presenta imágenes imperfectas individuales que mueven al intelecto a perfeccionarlas mediante la universalidad. Y estas ideas universales, todavía en un primer grado de imperfección, mueven al propio intelecto a una perfección superior, a una espiritualización máxima. Es la tesis común que hay en el comentario al *Libro sobre la generación y corrupción* y en el *Libro sobre el alma*, por no hablar del resto de sus obras en las que sostiene la misma tesis.

Por otra parte, esta jerarquización de las formas supone un ascenso del hombre en la vida que, partiendo de lo puramente material llega a la perfección máxima intelectual y espiritual:

"Con la corporeidad, el hombre es un ser existente; por la espiritualidad, es más noble; y por la intelectualidad es un ser divino y perfecto. Así pues, el que tiene sabiduría, es necesariamente un ser perfecto y divino."¹⁷

Esta idea la repite con otras muchas formulaciones en diversas obras, como es en *El tratado de la unión del intelecto con el hombre*, donde expone así la meta final de la vida humana al unirse al Intelecto Agente, a la vez que describe a éste a la manera aristotélica, uniendo en su figura la noésis "noéseos" y del Motor Inmóvil del Estagirita con su propio sistema cercano al neoplatonismo:

"En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto, pues lo que se entiende de ese Intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple, ya que carece de la relación que lo ata con la forma que hay en la materia. La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final. Entonces es cuando se contempla este magnífico espectáculo. Y, puesto que la contemplación de algo y la cosa contemplada sólo se consiguen por el que contempla mediante la idea de algo, despojada de su materia, y como la idea que queremos entender es una idea que carece de materia, resulta que el acto de ese Intelecto es su propia substancia, que no puede desaparecer ni perecer, y que [en este Intelecto] el motor es el mismo móvil".¹⁸

Ahora bien, este proceso ascendente, aunque está inspirado en parte en el neoplatonismo, sin embargo no tiene el carácter substancialista según el cual la conquista de la espiritualidad consistiría en un instalarse en el mundo substancial del puro espíritu, partiendo de la substancia más baja de la materialidad. En

¹⁷ AVEMPACE, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 103.

¹⁸ AVEMPACE, *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, op. cit., p. 93.

Avempace el proceso de conquista de la espiritualidad es puramente noético: se basa en el paso progresivo de los conocimientos más sensibles y materiales de la individualidad hasta los inteligibles universales abstraídos por la razón y que culminan con la unión del Intelecto Agente que sí es una substancia aparte, pero a la cual el intelecto humano se une gnoseológicamente.

Esta conquista de la espiritualidad supone en Avempace la libertad interna del hombre y la razón que guía sus actos humanos en cuanto que son humanos y no meramente materiales y animales. Lo dice bien claramente en *El régimen del solitario*:

“Todos los actos que pertenecen al hombre por naturaleza y que le son característicos son [los que lleva a cabo] con libertad. Y ninguna acción del hombre hecha con libertad se encuentra en las demás especies de cuerpos. Así pues, las acciones propiamente humanas son las hechas con libertad y todo lo que realiza el hombre con libertad es acción humana, siendo acción humana la que se lleva a cabo con libertad. Y entiendo por libertad, la voluntad que nace de la reflexión. En cuanto a los instintos, al ser arrastrado por el miedo y, en general, las afecciones pasivas [...] participa [de los animales] [...]. Acto humano, en cambio, es aquel que va precedido de un algo a lo cual obliga la reflexión al agente, tanto si le precede o le sigue a la reflexión una pasión anímica. Mientras que el motor del hombre es algo a lo que le obliga la reflexión, en cuanto que es la reflexión la que le obliga o cosa similar a ésta, y ello, ya se trate de un pensamiento cierto ya de una opinión [...] Así pues, el motor humano es una idea o una convicción que se encuentra en el alma”.¹⁹

De este modo, el punto de partida de toda la especulación de Avempace es el alma, libre, guiada por su motor primero que es la razón (nuṭq, equivalente al λόγος griego) y el intelecto (‘aql, equivalente al nous griego), sobre todo en su forma de intelecto en acto y adquirido. Pero, esta formulación del *Libro sobre el alma*, de *El régimen del solitario* y del *Libro sobre la generación y corrupción*, viene dicha de otra manera en la *Carta del adiós* que recuerda, no solamente la visión unitaria del hombre de Aristóteles sino también el punto de partida de la filosofía socrática y platónica:

“El hombre, como el resto de los animales, está compuesto de aquel motor primero al que la gramática designa con el alif y con el cual yo puedo decir “yo”. Es lo que yo quiero decir cuando digo, [por ejemplo]: “Tuvo conmigo una disputa mi alma” y otras cosas parecidas”.²⁰

Para entender lo cual hay que tener en cuenta que en árabe, la palabra “yo” se dice “ana” y la primera letra de este término es el “alif” el cual, a su vez es la primera letra del alifato árabe. Con lo cual quiere decir Avempace que el motor primero del hombre es el alma y dentro de ella lo más profundo y primero del yo.

¹⁹ AVEMPACE, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 106.

²⁰ AVEMPACE, *Carta del adiós*, op. cit., p. 23.

Sin embargo, quiero subrayar un aspecto importante. La consecución del fin último, el de la adquisición del intelecto y la unión cuasi mística con el Intelecto Agente, no es un producto exclusivamente humano ni depende de las solas fuerzas naturales. En este sentido, la dimensión religiosa con que Avempace impregna su sistema, es bien evidente:

“Es claro que el intelecto que es uno, es un premio y don de Dios [que concede] a sus siervos que le tienen satisfecho. Por eso, no es [el intelecto] el premiado o castigado, sino que la recompensa y el don [recaen] sobre el conjunto de las potencias del alma, aunque el premio y el castigo correspondan solo al alma apetitiva, que es la que hierra y peca. Al que obedece a Dios y hace lo que le complace, El le premiará con este intelecto y pondrá ante él una luz para que le guíe. Y quien desobedezca a Dios y realice los actos que no le complacen, será privado de [este intelecto] y permanecerá en medio de las tinieblas de la ignorancia que le envolverán, hasta que se separe del cuerpo, estando privado de él y siendo objeto de la ira de [Dios]. Y esto tiene grados que la reflexión no puede alcanzar. Por lo cual Dios ha completado el conocimiento por medio de la ley [religiosa]. En cambio, aquel a quien Dios da este intelecto, cuando se separa del cuerpo, continúa siendo una cierta luz que alaba a Dios y le glorifica, en compañía de los profetas, de los justos, de los mártires y de los santos. ¡Qué hermosa compañía!”²¹

Y pasando a otro tema, diré que es en *El régimen del solitario*, donde hay que buscar sobre todo la ligazón que hay entre el *Libro sobre el alma* y el resto de la obra de Avempace. Es ahí donde la entelequia o alma-espíritu hace que el yo que las sustenta, adopte diferentes formas morales, individuales y socio-políticas en el camino de la espiritualidad suprema. Según las formas (şuwwar) que adopte cada individuo y cada clase social, y según los “instrumentos” o “facultades (quwwāt) que le hacen moverse y actúan sobre su vida, se pueden distinguir los diferentes tipos de hombre y de las clases sociales y aun de gobiernos.

De esta manera, hay una correspondencia literal entre los capítulos dos, tres, cuatro, cinco y seis, y más en particular con el nueve, diez y once del *Libro sobre el alma* con *El régimen del solitario*. Así, por ejemplo, habrá los siguientes tipos de individuos y clases sociales correspondientes a las formas adoptadas en un orden creciente de espiritualidad, partiendo de los niveles más bajos de materialidad culminando en la espiritualidad suprema, según el camino indicado arriba.

En primer lugar las formas del nivel corporal, compuesta de las formas espacio-temporales y del alma nutritiva y vegetativa así como las que pertenecen a los sentidos externos. Todas ellas constituyen el reino animal, de la cual forma parte el hombre en su dimensión más elemental e ínfima. En segundo lugar, las formas que corresponden a los sentidos internos (sentido común, imaginación, memoria) que suponen ya un ligero apartamiento del nivel de la materia aunque sin dejarla por completo.

²¹ AVEMPACE, *Tratado de la unión*, op. cit., p. 89.

Así, se puede incluir en estos dos niveles de formas, a la masa de gentes cuya existencia y sentido de su vida se encuentran en el conocimiento y los placeres proporcionados por los sentidos externos. Estos son los que buscan de una manera excesiva los placeres del comer, del vestir, de la vida en mansiones lujosas, de emborracharse, de consagrarse al juego sin buscar las formas espirituales superiores. Avempace piensa que este tipo de personas se encuentra, sobre todo, entre los descendientes de los nobles.²²

Del mismo modo incluye en el nivel de los sentidos internos a aquellos en los que reina el sentido común, en los cuales prevalece el deseo de lujo, de la posesión y de la ostentación pública. Este grado, en palabras de Avempace es el de una "imbecilidad, comparable al asno" y a él pertenecen, por ejemplo, los que exhiben ante los otros ropas lujosas, joyas, excesivos adornos y demás ostentaciones. Estos tales son los responsables de la desaparición de las grandes dinastías, lo cual se encuentra en nuestros tiempos, concretamente en los Reinos de Taifas.²³

De la misma manera, aquellos que emplean la forma de la imaginación son los que tratan de impresionar al resto de las gentes mediante procedimientos externos, como por ejemplo los monarcas que impresionan a los embajadores que van a ellos, adoptando un aire serio y ceñudo. A este grupo pertenecen también los que tratan de agradar a los demás mediante la ejecución de actitudes externas que facilitan la coexistencia, mostrando educación y actitudes morales ante los demás. A este respecto dice Avempace que las virtudes morales son buenas si se dirigen al autoperfeccionamiento. Pero si lo que se busca es un beneficio exterior, como se da en el nivel del que estamos hablando, tales actitudes están viciadas y la recompensa no está en el más allá sino en este mismo mundo social.

Los que viven de la memoria pretenden perpetuar el recuerdo individual o colectivo, es decir, histórico, encargado de transmitir sus proezas. Estas, conservadas por la memoria, serán correctas si son utilizadas para el perfeccionamiento propio, pero aquel que lo hace solamente para que se le recuerden sus actos, obra mal.

Pero sobre estos dos niveles, el puramente material y el que se supone que se acerca al nivel espiritual, el de las formas de las facultades de los sentidos internos, se sitúa un nivel más cercano a la espiritualidad, el de la razón (*nuṭq*) al cual consagra el capítulo once del *Libro sobre el alma*. Este nivel supone ya un muy notable alejamiento de lo puramente material, pues implica en primer alejamiento de lo individual, múltiple, cambiante y espacio-temporal, dado que en este nivel, la razón hace abstracción de los ser singulares, materiales, cambiantes, en forma de conceptos, definiciones, esencias, principios y leyes de la ciencia, los cuales, siendo universales, eternos e inmutables están desmaterializados. He aquí el concepto de Avempace de la razón:

²² En *El régimen del solitario*, op. cit., p. 71-80 hay numerosos textos en que se muestra la opinión que Ibn Bāṣṣā tenía de la vida social y política de su tiempo.

²³ AVEMPACE *El régimen del solitario*, op. cit., p. 73.

"Es preciso que investiguemos ahora la facultad racional. ¿Qué potencia es? [...]. La potencia racional es aquella por la que el hombre percibe una cosa como semejante a otra, de acuerdo con lo que se le presenta a su alma. Esta potencia es, en suma o información o pregunta o mandato. Pregunta es pedir información, información es enseñanza y preguntar es aprender. Esta potencia es aquella por la que el hombre conoce o aprende. Estas tres partes únicamente existen cuando el hombre sigue el curso natural."²⁴

Finalmente, en el tercer nivel de las formas espirituales se halla el Intelecto, despojado ya por completo de cualquier forma material al cual el hombre se une cuasimisticamente, con una unión que podríamos llamar "mística intelectual" o "amor Dei intelectualis". Este es el fin último del hombre, la perfección máxima a la que puede aspirar, la felicidad suprema que hemos visto en un texto anterior. Este intelecto viene desarrollado en los ocho folios del manuscrito de Berlín y que faltan en el de Oxford y que vienen a constituir el meollo y fondo más profundo de todo el pensamiento de Avempace.

Esta ha sido, a grandes rasgos, la inserción del comentario al sobre el alma de Aristóteles hecho por Avempace dentro del pensamiento general y de la obra de éste. Inserto el tratado del alma en la Física, sin embargo, ocupa un lugar central, dado que desde el conocimiento del alma se puede llegar al de toda la física. No solo a la física sino a la máxima espiritualidad y fin último del hombre, el de la unión del intelecto humano con el Intelecto Agente.

²⁴ AVEMPACE, *Kitāb al-nafs*, Ms. B. 175 r.