

LA BUSQUEDA DEL FUNDAMENTO EN AVEMPACE

JOAQUÍN LOMBA

According to the muslim faith of Ibn Bâyya (Avepace) and to the aristotelism and neoplatonism of his philosophy, this andalusian author in all his works asks for the first grounds of all reality and being. And Ibn Bâyya finds these grounds in the Agent Intellect (who, probably, is the philosophical version of God) and in the human reason and conscience. Thus, the ideal of the philosophe and of the wise is the union of both together: the reason/conscience and Agent Intellect (i.e. God) by means of an intellectualis mystic or "amor Dei intellectualis".

Podríamos definir el pensamiento del filósofo, médico, botánico, astrónomo, poeta y músico andalusí (una especie de sabio renacentista) Ibn Bâyya¹, conocido también como Avepace (1080-1138), entre otras maneras como de una apasionada búsqueda del Fundamento. Y ello, por dos razones. La primera, por su fe musulmana. La segunda, por el hecho de ser el primer comentador de Aristóteles en Occidente (predecesor inmediato de Averroes) y de haber construido una filosofía desde las categorías del Estagirita, aunque muy influido por las interpretaciones de al-Fârâbi y por el neoplatonismo al uso. Y, entiendo por «fundamento» aquel principio primero y originario del ser, del conocer y del obrar del cual dependen todos los demás principios, elementos e individuos a él subordinados, tal como lo definió Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*: "ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii conexum: non esset fundamentum nisi ei aliae partes aedificii cohaerent"².

En efecto una de las características de la religión musulmana es la fe total y absoluta en el Fundamento Último, Dios, de toda rea-

¹ En la transcripción de los nombres y términos árabes he adoptado una fórmula simplificada, para mayor comodidad del lector. Esta fórmula la suelen adoptar los arabistas en trabajos como el presente en que no prima lo filológico.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2-2, 4, 7 ad 4.

lidad cósmica y humana, para lo cual emplea el Corán el término *asl* que significa «fundamento», «principio», «base primera» y original, opuesta a *furû*, «consecuencias» o «derivados» de ese fundamento. A este fundamento, el mismo Corán llama *al-haqq*, «la Verdad», a la cual el hombre aspira y, una vez hallada, la acepta con la totalidad de su ser. Este Fundamento y Verdad constituyen la esencia de su radical monoteísmo expresado en la *sahâda* o profesión de fe: “No hay más dios que Dios” y en tantos textos coránicos similares a éste: “Vuestro Dios es un Dios Uno. No hay más dios que Él, el Compasivo, el Misericordioso”³ semejante al *shemâ Yisrael* del Deuteronomio: “Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios es solamente Uno”⁴, lo cual lleva a la creencia firme e inamovible no sólo de la unicidad radical de Dios sino a su más profunda unidad interna. Es la unidad contenida en el *tawhîd*, o «unificación» propia del monoteísmo y del principio supremo del islam.

Ahora bien, ese Fundamento Uno y Único lo es, en primer lugar, en el orden del ser, en cuanto que todo ha sido creado por Él y, en consecuencia, todo cuanto existe depende de Él. Y esa dependencia ha sido interpretada de diversas maneras: desde la más total contingencia de lo real, como es el caso de al-Fârâbi y Avicena, hasta la afirmación de que esa misma realidad es pura nada frente a la única realidad existente, la del Fundamento Dios.

El Fundamento enunciado, en segundo lugar, lo es también del conocer: Él nos ha dicho cuanto podíamos saber en orden al bien y al mal, hasta el punto de que toda la época anterior a la aparición del islam es llamada *yâhiliyya* o de la «ignorancia». Es también Fundamento del conocer por cuanto que Él nos dio la facultad de pensar y de Él procede, además, toda ciencia y sabiduría. Y es igualmente Fundamento del conocer por cuanto nos ordena saber desde los mismos textos revelados. Curiosamente, después de las palabras «Dios» y «Señor», la de «conocer», «conocimiento», «ciencia» (*ilm*) y sus derivados son las más abundantes en el Corán (se encuentran repetidas 750 veces), aparte de numerosos textos coránicos y de la Tradición que nos impulsan al conocimiento y a la ciencia, como aquellos que dicen: “Él que abandona su hogar para ir en busca del conocimiento, sigue el camino de Dios”,

³ Corán 2, 163.

⁴ Deuteronomio, 6, 3.

“La tinta del sabio es más sagrada que la sangre del mártir”. Un conocer dirigido, sobre todo, al estudio y análisis de lo más fundamental del ser, del conocer y del obrar. No es de extrañar que la primera escuela teológica que surgió, la *mu'tazilí*, se ocupase de los grandes *usúl* (plural de *asl*), fundamentos del islam, entre ellos el del *tawhid* o unidad: *asl al-tawhíd*. Y para ver la importancia que tuvo el conocimiento y el saber en el islam, baste recordar el gran e inusitado climax científico que alcanzó en la Edad Media, mayor aún que su vertiginosa expansión geográfica y religiosa.

En tercer término, el Fundamento Uno lo es en el orden del obrar, ante todo moral, puesto que El nos dio una ley, la *sharí'a*, cumpliendo la cual practicamos el bien, nos sometemos a El y seremos premiados en la otra vida. Pero es que, además, en el mismo orden de la praxis, el Dios Uno Fundamento es la base de toda la historia y de toda actividad política de la humanidad: la *Ka'ba* representa el lugar donde Abraham, el primer creyente y sumiso a un solo Dios (*mu'min*), le edificó un templo. Ese pues, sería el centro histórico de una humanidad que camina en busca de su Fundamento y el lugar hacia el que todos los musulmanes del mundo dirigen sus miradas, hacen sus oraciones, peregrinan al menos una vez en la vida y en cuya dirección serán enterrados. Más aún, en el mismo orden práctico, la unidad de ese mismo Fundamento Uno que ha dado una ley para todos los hombres lleva así mismo al creyente a aspirar políticamente a la unificación total de la sociedad humana entera en una sola comunidad, la «*umma*», basada no en la unidad de la lengua, de la raza o de la historia, sino en la fe, en la sumisión al Único Fundamento, Dios, y en la obediencia a su única ley, la *sharí'a*.

Y, por fin, en cuarto lugar, dentro de toda la creación, lo más importante, el principio y fundamento básico, es el ser humano que, sometiéndose al Fundamento Primero, Dios, y a su ley, establece una relación inmediata y directa con El, sin intermediario alguno, esperando de la justicia divina que en la otra vida alcance la única felicidad de que es capaz, la otorgada por el Fundamento. De este modo, Dios Uno y el *tawhíd*, se elevan como el Fundamento Uno, Único y Primero de todo ser, de todo obrar, de todo conocer y de todo esperar. Y es precisamente en este clima religioso en el que Avempace buscó también el Fundamento, impulsado

también por sus lecturas de Aristóteles, bien directas bien a través de al-Fârâbi.

En efecto, la filosofía en el islam no fue sino un intento honrado y serio de llegar a esta Primera y Única Verdad, *al-haqq* (que tradujo la ἀληθεια griega), al Fundamento de todo ser, conocer y obrar de la religión, por los métodos racionales que había heredado del pensamiento griego. De este modo, *asl*, «fundamento», tradujo pronto los conceptos de αρχη y αιτια. Pero la filosofía emplea también otro término, no coránico, que matiza y restringe esta misma idea general como es el de *mabda'* (plural *mabâdi'*), «principio», que traduce también a αρχη, refiriéndose a los principios del ser, del pensar y del obrar. Y, añadiéndole el adjetivo *awwal*, «primero», *al-mabda al-awwal*, significa el Primer Fundamento, Dios, equivaliendo entonces a la πρώτη αρχη. Este Primer Principio o Fundamento se corresponde entonces con el *jâliq kullî*, Creador Universal, traduciendo así la acción del πρώτην γενεσθαι. Junto a *asl*, «fundamento», y a *mabda*, «principio», usó también la filosofía el de *sabab* (plural *asbâb*), «causa», αιτια, palabra que, como *asl*, es de origen coránico, contraponiéndola a *musabbab*, «causado» (también registrada en el Corán) y distinguiendo entre *al-asbâb al-ba'ida*, «las causas últimas» (y, entre ellas, sobre todo, la Primera y Única, *al-sabâb al-awwal* o *al-sabâb al-ba'id*, Dios), frente a las «causas próximas» o *al-sabâb al-qariba*. Con lo cual, *asl* significaría «Fundamento» en un sentido universal y genérico; *mabd*, dentro del anterior, «principio» tanto próximo como remoto; y finalmente, *sabab*, «causa», como uno de los principios, y también en el sentido doble de causa próxima y remota o Primera. Todo ello, aparte de otros términos que designarían los primeros elementos constitutivos como podrían ser *al-istiqlisât*, los στοιχεια griegos, además de otros que no vienen al caso.

En este contexto, la sabiduría, σοφια, *hikma* en árabe, *hokmâ* en hebreo, buscaba, sobre todo, el primero y más universal Fundamento, principio y causa, la verdad absoluta, tal como lo había indicado Aristóteles en el libro A de la *Metafísica*⁵. Y, como es natural, los filósofos musulmanes se ocuparon muy especialmente del tema de la unidad, dado que el Fundamento y Verdad Primeros

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, A 982 a 4 y ss.

habían de ser Únicos. Entre otros, al-Fârâbi que compuso un libro titulado *Kitâb al-wâhid wa-l-wahda* (*Libro sobre el uno y la unidad*)⁶ y Avempace otro con idéntico título⁷. De esta manera, adjetivos como *awwal*, «primero», tal como se ha dicho, y *wâhid*, «único» o «uno» califican con frecuencia a los sustantivos *asl*, *mabda* y *sabab* en la literatura filosófica musulmana designando de este modo la Verdad Suprema, Primera y Única, *al-haqq*, a la que su *hikma*, «sabiduría», y *falsafa*, «filosofía», aspiran. De este modo, el «creyente» *mu'min*, es idéntico al *faylasûf*, «filósofo» y al *hakim*, «sabio».

En este marco, Avempace, creyente convencido, se presenta como el primer comentador en occidente, antes que Averroes, tanto musulmán como cristiano, de obras de Aristóteles como el *Sobre el alma*, *Física*, *Meteorológicos*, *Sobre la generación y corrupción* y numerosos tratados lógicos, aparte de varias obras originales suyas inspiradas en el Estagirita aunque penetradas de cierto neoplatonismo, como *El régimen del Solitario*, *Carta del adiós*, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* y otras muchas más editadas en árabe por el Prof. Alawi de Fez entre las que figuran el citado *Sobre la unidad y el uno* y otras traducidas y estudiadas por el Prof. Emilio Tomero, por la Profra. Druart y por mí, como el *Tratado sobre el Intelecto*, *Sobre la facultad impulsiva*, *Sobre el fin del hombre*, *Sobre la Felicidad en la otra vida* y otras.

Y, en primer lugar, la terminología que emplea Avempace a la hora de designar el o los fundamentos y principios, es la indicada más arriba, sólo que *asl*, «fundamento», lo usa con menos frecuencia que el de *mabda*, «principio», y *sabab*, «causa», añadiendo en ambos casos, como podremos ver, los adjetivos *awwal*, «primero», y *ba'îd*, «último» o «remoto», al modo habitual entre los filósofos, para designar al Primer Fundamento.

Ahora bien, Avempace, usa normalmente en sus primeros escritos en que comenta a Aristóteles la palabra *hikma*, «sabiduría» (traducción de σοφία), en lugar de *falsafa* la cual utiliza sólo de una manera muy técnica para indicar la especulación puramente

⁶ Al-Fârâbi, *Kitâb al-wâhid wa-l-wahda*, M. Mahdi, Casablanca, 1989 (cit. *Kitâb*).

⁷ Avempace, *Fî-l-wâhid wa-l-wahda*, en *Rasâ'il falsafîyya li-bn Bâyya*, J. Alawi, Beyrut, 1987 (cit. *Rasâ'*).

racional. Sin embargo, al final de su vida, en *El régimen del solitario* y en la *Carta del adiós*, sobre todo, parece identificar en ocasiones *hikma*, «sabiduría», *falsafa*, «filosofía» y *'ilm*, «ciencia», cuando se trata de un conocer pleno y perfecto de los primeros principios y del Fundamento Primero. Con todo lo cual, podemos deducir que Avempace piensa que la búsqueda y hallazgo de la Verdad, del Fundamento, es algo que compite a la razón, (*nutq*, traducción de λογος) pero sobre todo a algo superior a ella, al intelecto (*'aql*, traducción de νους), que es precisamente el ámbito de la sabiduría, *hikma*, σοφια y de la επιστημη πρωτη ο φιλοσοφια πρωτη. Dice en *El régimen del solitario* que “la sabiduría es el estado más perfecto de las formas humanas”⁸; y, en la misma obra: “Con la corporeidad, el hombre es un ser existente; por la espiritualidad, es más noble; y por la intelectualidad (*'aqliyya*) es un ser divino y perfecto. Así pues, el que tiene sabiduría (*hikma*), es necesariamente un ser perfecto y divino”⁹.

Así mismo, Avempace está obsesionado con el hallazgo de una unidad que cualifique íntegramente al fundamento que busca con la razón, con el intelecto y con la filosofía y sabiduría. Así, como he indicado antes, compone un tratado sobre la unidad que parece seguir casi al pie de la letra al de al-Fârâbi y, a través de él, a Aristóteles, en su libro D de la *Metafísica*¹⁰, cuando afirma Avempace, por ejemplo, que: “Es evidente aquí que «lo uno» se dice por analogía con respecto a los inteligibles y a los seres materiales [...], lo uno se dice del inteligible por anterioridad y de los materiales por posterioridad”¹¹. Luego volveremos a la prioridad de la unidad inteligible (*'aqlî*) sobre la material.

De una manera más concreta, quisiera indicar muy brevemente, los puntos en los cuales Avempace insiste en el tema de la búsqueda del Fundamento Último. Y, como en Platón, habrá que partir de su experiencia política.

Distingue, ante todo, entre ciudades perfectas e imperfectas. Perfectas, para Avempace, son aquellas en las que todas las opiniones y acciones son verdaderas y unas y, en consecuencia, al no

⁸ Avempace, *El Régimen del solitario*, trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997 (cit. *El Régimen*).

⁹ Avempace, *El Régimen*, 149.

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, D, 1015 b 17 y ss.

¹¹ Alawî, *Rasâ*, 143. Ver textos paralelos en al-Fârâbi, *Kitâb*, 36 y ss.

haber vicios y delitos, no son necesarios en ellas ni los médicos ni los jueces. La fuerza de cohesión que unifica a todos los ciudadanos es el amor (*mahabba*): “La ciudad perfecta, dice, se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente [a sus habitantes] [los cuales, en consecuencia] no discuten entre sí en absoluto”¹². Ahora bien, para Avempace, la situación política del islam en aquellos momentos estaba en el polo opuesto de este ideal de unidad o *umma*: los distintos califatos (el de Bagdad, Egipto y Córdoba), el fraccionamiento de al-Andalus en Reinos de Taifas y los vicios que éstos llevaban en sí, le hizo pensar en la existencia de cuatro regímenes políticos imperfectos, siguiendo en ello a Platón y a su maestro al-Fârâbi en su *Kitâb al-siyasat al-madaniya*: el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico¹³, recordando con nostalgia un régimen que hubo entre los antiguos persas, similar al φιλοσοφος βασιλευς platónico, y que denomina con el mismo nombre que le dan al-Fârâbi y Averroes, a saber, el de *imâmato*, que nada tiene que ver, por cierto, con la política *shiita* de los *imâmes*, como ha señalado el Prof. Ramón Guerrero¹⁴.

Pero dado que el fundamento del orden y régimen político perfecto de la vida social y religiosa gobernada por la *shâri'a* del Dios Uno Fundamento no existía en el momento histórico de Avempace y que, por añadidura, impedía la vida virtuosa y de verdadero sometimiento a Dios, Avempace traslada ese régimen del fundamento de la unidad comunitaria a otro fundamento: al del propio individuo humano, al cual aísla por completo de la sociedad. Y ello, obrando en contra de la propia naturaleza social del hombre, como dice en *El régimen del solitario*: “Esto no está en contradicción con lo que se dice en la ciencia política, ni con lo que se demuestra en la ciencia natural. Allí, efectivamente, se pone en evidencia, que el hombre es social por naturaleza y en la ciencia política quedó demostrado que todo aislamiento es malo. Sin embar-

¹² Avempace, *El régimen*, 98. Un pasaje similar se encuentra en Platón, aunque referido a la situación inversa, de la ciudad corrompida e imperfecta (*República*, 405 a-c).

¹³ R. Ramón Guerrero, *Al-Fârâbi. Obras Filosófico-Políticas*, C.S.I.C., Madrid, 1992, 55 y ss. y Platón, *República*, 445 d- 573 c.

¹⁴ Ver Al-Fârâbi, *Obras filosófico-políticas*, 75.

go, esto es así únicamente por esencia, pero accidentalmente [el aislarse puede] ser bueno, como ocurre en muchas cosas que se dan en la naturaleza”¹⁵.

Este es el sentido del libro *El régimen del solitario, Kitâb tadbîr al-mutawahhid*: el de trasladar el régimen y gobierno político (*tadbîr*) que habría de ser el fundamento de la unidad y cohesión social, al de la persona humana individual, la cual, en este sentido, se erige así en fundamento unitario de la vida intelectual de Avempace, si bien ese fundamento no va a ser más que el punto de partida para llegar al Primero de todos, al Fundamento Absoluto.

Así pues, aboga por el solitario que designa con una palabra derivada de la misma raíz de «unidad», *mutawahhid*. Un solitario que no supone una actitud antisocial en Avempace como han pretendido algunos, sino simplemente la puesta en primer plano de los auténticos fundamentos: Dios y el hombre que se somete a Él. Una puesta entre paréntesis que, sin duda, tuvo que suponer para Avempace un auténtico y doloroso desgarrón interno: entre su vocación profundamente comunitaria heredada de su fe religiosa y del ζῶον πολιτικόν de la filosofía política peripatética y su destino personal también recibidos de su religiosidad musulmana y de su talante crítico e intelectual. Ambos le resultaban incompatibles y su aislamiento era la expresión y el grito tantas veces repetidos en la historia de muchos intelectuales que en desacuerdo con su entorno histórico y político optan por un robinsonismo a veces heroico. Es lo que luego le ocurrió al solitario *Hayy ibn Yaqzân* de Ibn Tufayl, encarnación novelada del *mutawahhid* de Avempace en su libro *El filósofo autodidacto*¹⁶, frente a la sociedad anquilosada del rey Salamân; o la reacción de Robinson Crusoe frente al Estado absolutista de su tiempo, o la de tantos otros que se han debatido entre un individualismo crítico y una sociedad con la que no se sienten identificados.

Pero, volviendo a Avempace, resulta que su solitario tiene una conciencia, un «yo» profundo y último que constituye el fundamento de su auténtica personalidad. Dice en la *Carta del adiós*: “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

¹⁵ Avempace, *El Régimen*, 169.

¹⁶ Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, trad. de A. González Palencia, revisada por E. Tomero, Trotta, Madrid, 1995.

yo puedo decir «yo»¹⁷. Para entender lo cual hay que recordar que el alif es a la vez la primera letra del alifato árabe y la primera también de la palabra *ana*, «yo», con lo cual, Avempace, al aludir al fundamento del ser humano, al propio y más íntimo yo, lo designa con lo más primero que hay en el lenguaje; y el lenguaje, para el árabe, es algo mucho más importante que para cualquier otra cultura.

Ahora bien, este yo profundo se halla destinado, según la filosofía y la religión, a un único fin, a la máxima felicidad, sobre todo y primeramente, en la otra vida. Y en este punto es tan explícito que sale al paso de una cierta acusación que corrió contra al-Fârâbi, según la cual éste negó la felicidad en la otra vida. Dice Avempace: “No es [verdad] la afirmación [de Abû Nasr al-Fârâbi] de que la otra felicidad sea cuento de viejas y se va a demostrar que la felicidad tiene otra existencia que no es la sensible [...]. El régimen político supone una gran ayuda para el ser del intelecto del hombre, principalmente [si se trata de] la ciudad perfecta y del régimen perfecto cuya finalidad última es la existencia del intelecto por medio de muchos inteligibles [...]. Este es el bien último humano. Y todos los bienes ciudadanos únicamente son bienes en la medida en que son ayuda para esta existencia [intelectual], no siendo [en consecuencia] todos ellos bienes por sí mismos”¹⁸. Por tanto, el fin del hombre, el fundamento-sentido de su existencia, es uno sólo, como dice en el *Tratado sobre el fin del hombre*: “En efecto, el fin humano es uno sólo, el cual es el principal, estando cada uno de los otros fines, sean cuales sean, subordinados a éste. El hombre señor por naturaleza es el que se prepara para este fin. Y quien no se prepara para este fin, está por naturaleza gobernado. Por eso hay gentes que están por naturaleza gobernadas y las hay que tienen el señorío por naturaleza. Unos dominan a los demás y otros son dominados por otros. Se demostró en muchos lugares que aquel fin es eterno, que no es generable ni corruptible y que es o los inteligibles o uno de ellos”¹⁹, texto que, por cierto, pone al

¹⁷ Avempace, “Carta del adiós”, trad. Asín Palacios, en *Al-Andalus*, 1943 (8), 47.

¹⁸ Avempace, “Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abû Nasr [al-Fârâbi] de Avempace”, trad. J. Lomba, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 1955 (27), 29-35.

¹⁹ Avempace, “Ibn Bâyya (Avempace) «Sobre el fin del hombre»”, *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata. Sarq al-Andalus*, 1993-1994 (10-11), 474.

hombre sabio como dueño de sí mismo y como cabeza y fundamento de la sociedad, al modo como de una manera casi idéntica lo dijo Aristóteles, hablando de la *αυταρκεια* del sabio, en el libro A de la *Metafísica*: “no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio”²⁰.

Esto lleva a Avempace a una especie de socratismo en el que el «cuidado y conocimiento de sí mismo», el *γνωθι σεαυτον*, es lo fundamental. Porque dentro del sí mismo, lo más importante es la propia alma, lo más noble y fundamental del ser humano. Tanto, que sólo a partir de ella se puede llegar al conocimiento de todo lo demás y de sus principios. Dice en su libro *Sobre el alma*: “la ciencia del alma precede a todas las demás ciencias físicas y matemáticas en todo tipo de dignidad. Además, todas las ciencias necesitan la ciencia del alma, no siendo posible conocer los principios (*mabâdi*) de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición [...]. Más todavía, es cosa generalmente admitida que aquel de quien no se está seguro de que conozca su propia alma, merece que no se esté seguro de que sepa otras cosas. Así pues, si no conocemos 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”. Pero, sobre todo, la ciencia del fundamento del hombre, del alma, es necesaria para llegar al Fundamento Uno y Primero, a Dios, como dice un poco más adelante, en el mismo libro: “Por otro lado, la ciencia del Primer Principio (*al-mabda' al-awwal*) 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 [a saber, el intelecto]”²¹.

Ahora bien, dentro del fundamento humano que es el alma, todavía cabe buscar otros dos más radicales que constituyen las fuerzas o motores primeros de la vida entera humana: el intelecto y las ideas perfectas que éste contiene o puede contener. La repre-

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, A, 982 a 17.

²¹ Avempace, *Kitâb fi-l-nafs*, M. Masumi, Beirut, 1992, cap. 1. Actualmente estoy terminando la edición crítica según los Manuscritos de Óxford y Berlín, la traducción y el comentario.

sentación de la idea acabada y plena que todavía no posee el intelecto humano es lo que desencadena en el hombre el deseo de la misma y, en consecuencia, la persecución de la máxima perfección cognoscitiva. A ello dedica largos pasajes de *El régimen del solitario*, de la *Carta del adiós*, de los tratados *Sobre el fin del hombre* y *De la unión del intelecto con el hombre*, del libro *Sobre la generación y corrupción* y de otros escritos.

Y estas ideas e inteligibles son motores primeros del hombre porque, como hemos visto más arriba y dice en el tratado *Sobre el alma*, lo espiritual es superior a lo material y lo inteligible y universal a lo singular sensible: “Nuestra afirmación de «la existencia más perfecta» puede decirse de dos maneras: o en absoluto, y entonces la existencia inteligible es más perfecta que la sensible, lo cual es evidente, porque lo inteligible es más digno de existir que lo sensible ya que aquel es principio (*mabda'*) de este. Esto lo demostraron Platón, Aristóteles y muchos peripatéticos. Y lo que es más digno de existir se dice que es más perfecto en cuanto a la existencia”²².

Sin embargo, por encima de estos inteligibles todavía hay un Fundamento superior, el Primero de todos, a saber, el Intelecto Agente. En efecto, el intelecto depositario de los inteligibles e ideas a que ha aludido antes es el intelecto paciente o en potencia (*νοῦς παθητικός*) de Aristóteles (que Avempace traduce entre otras formas por *'aql bi-l-quwwa*, «intelecto en potencia») el cual precisa de la acción del Intelecto Agente (*νοῦς ποιητικός* que Avempace traduce por *al-aql al-fâ'il* o *al-aql al-f'âl*) para que aquel pase de la potencia al acto, dándonos esos inteligibles, como dice en *Sobre la generación y corrupción*: “Quien da estas [ideas primeras] es el intelecto, de forma que el Intelecto Agente mantiene una relación esencial con este Intelecto material”²³.

Con ésto hemos llegado al fundamento filosófico sapiencial de todo cuanto hay y existe, al Principio Absoluto del pensar, del obrar y del ser: el Intelecto Agente, que parece ser en Avempace o un intermediario entre Dios y el hombre (cosa que, de momento, no creo probable) o la versión filosófica de Dios (a lo cual, también por el momento, me inclino). En ningún lugar dice explícita-

²² Avempace, *Kitâb*, cap. 3.

²³ Avempace, *Libro de la generación y corrupción*, edición y traducción de J. Puig Montada, C.S.I.C., Madrid, 1995, 37 et passim.

mente que Dios y el Intelecto Agente fueran lo mismo (tal vez o porque no lo tenía claro; o, si lo tenía, no se atrevió a decirlo por miedo a los alfaquíes y teólogos estrictos), pero se puede suponer esta identidad entre Dios y el Intelecto por lo que deja entrever en algunos pasajes, por ejemplo, en uno citado parcialmente más arriba y que ahora completo: “El régimen político supone una gran ayuda para el ser del intelecto del hombre, principalmente [si se trata de] la ciudad perfecta y del régimen perfecto cuya finalidad última es la existencia del intelecto por medio de muchos inteligibles, el Primero de los cuales es Dios”. Esta tesis no sería absurda, dado que es la que propuso Alejandro de Afrodisia al cual Avempace cita y sigue en muchas tesis. En todo caso, da la impresión de que Avempace tiene cierto miedo (por las razones dichas) en llevar a cabo de modo explícito esta identificación del Intelecto Agente de la razón con el Dios de la fe, pues parece que quiere dejar bien claros los dos puntos de vista al decir: “el Intelecto [Agente] es el ser más amado por Dios”²⁴. Y, puestos a admitir la posible identificación de Dios con el Intelecto Agente en Avempace, a mayor abundamiento cabe otro argumento: el inteligible «Dios» aludido más arriba está contenido, según Avempace, en el Intelecto Agente, de tal modo que se realizaría en él plenamente, por un lado, la unicidad de Dios, el *tawhid* musulmán, y, por otro, la unidad cognitiva de la νοησι νοησεω ζ aristotélica.

En efecto, ese Intelecto Agente contiene en su interior la unidad de todos los inteligibles, fundamentos todos ellos de nuestro conocer y entender y modelos del mundo múltiple y material, entre ellos, sobre todo, el Inteligible Primero, Dios, como se ha dicho. Más aún: el Intelecto Agente en cuanto Sujeto que conoce y su objeto inteligible, forman una unidad radical, como afirma en el *Tratado de la unión*: “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”²⁵. Y, a renglón segui-

²⁴ Avempace, “Carta del adiós”, 83-85.

²⁵ Avempace, “Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre”, trad. de Asín Palacios, *Al-Andalus*, 1942 (7), 37 (cit. “Un texto”).

do, cita a Alejandro de Afrodisia, con lo cual se confirma mi hipótesis de que Dios y el Intelecto Agente son lo mismo en Avempace, sólo que bajo dos puntos de vista: el religioso y el filosófico o racional: “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. Y, como dice Alejandro [de Afrodisia] en su libro *Sobre las formas espirituales*, vuelve sobre sí mismo”.

Puestas así las cosas, la felicidad última del hombre consistirá en la unión absoluta de los dos fundamentos, el del yo-alma-intelecto y el del Intelecto Agente. Se trata de una unión mística, una fusión que viene en árabe expresada en filosofía por el término *ittisâl* y en el sufismo por el de *ittihâd* (que quieren decir lo mismo solo que con matices distintos), la cual da la felicidad plena y absoluta más deseable, como lo expresa en la *Carta del adiós*: “Por tanto, cuando el individuo humano llega a ser ese Intelecto, en sí mismo no existe diferencia alguna entre ambos, bajo ningún aspecto y en ninguna circunstancia y, entonces, llega el hombre a ser la creatura más amada por Dios, estando más cerca de Él [...]. Y ésto únicamente se consigue con la ciencia, pues la ciencia acerca a Dios y la ignorancia aleja de Él. Pero la ciencia más noble de todas es ésta que hemos dicho. Y el grado más elevado de la misma es el grado en el cual el hombre llega a concebir su propia esencia hasta el punto de que llega a concebir ese Intelecto que dijimos antes”²⁶. Se trata, por tanto, de una unión «mística intelectual» o de un «sufismo intelectual», ya que la parte del hombre que se une es el intelecto material o potencial (*'aql bi-l-quwwa*) hecho intelecto en acto (*aql bi-l-fa'l*) y aquello a lo que se une es el Intelecto Agente o Dios que le ha hecho pasar de la potencia al acto, mediante la adquisición de los inteligibles, el primero de los cuales es Dios. Podría, por tanto, también hablarse aquí de un “amor Dei intellectualis” como lo ha calificado Rosenthal²⁷.

²⁶ Avempace, “Carta del adiós”, 83-85.

²⁷ E.I.J. Rosenthal, *El pensamiento político en el islam medieval*, Madrid, 1967, 187.

Pero la unidad fundamental, primera y final, no ha terminado aquí para Avempace. Una vez que los hombres selectos se han unido místicamente al Intelecto Agente, formando con Él una unidad cerrada, ellos, a su vez, quedan fusionados entre sí formando un solo bloque. En otras palabras: la multiplicidad de los individuos se disuelve quedando así comprometida y aun negada la inmortalidad personal, como dice en el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*: “En suma, si este Intelecto es numéricamente uno, todos los individuos que tienen tal Intelecto, serán [también] numéricamente uno”²⁸. Es la tesis que tanto escandalizó a algunos de sus contemporáneos musulmanes, que luego adoptará el averroísmo y contra la cual escribirán San Alberto Magno y Santo Tomás sus *Libelli* el primero y el *De unitate intellectus contra averroistas*, el segundo.

Sin embargo, en lo que sigue inmediatamente a este texto que acabo de citar, parece querer sugerir una vez más que el Intelecto Agente que acaba de lograr con la razón y el intelecto humano, es el mismo Dios; o en otras palabras, que su itinerario espiritual religioso e intelectual conducen a lo mismo, pues dice: “Es claro que el Intelecto que es uno, es un premio y don de Dios [que concede] a sus siervos que le tienen satisfecho [...]. El que obedece a Dios y hace lo que le complace, Él 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 ésto tiene grados que la reflexión no puede alcanzar”²⁹. Esfuerzo intelectual, por tanto, y sumisión a la ley o *sarí’a*, llevan a lo mismo, a que el hombre sea feliz y se una a Dios. O, de otra manera enfocado: los que se someten a Dios religiosamente, Él les puede premiar con el logro de la vida intelectual (según sus capacidades, se entiende).

Como conclusión, se puede decir que Avempace llevó a cabo la búsqueda del Fundamento a la manera de los filósofos musulmanes: traduciendo a categorías filosóficas el contenido de su religión, convencido de que solamente existe un solo Fundamento Primero y una sola Verdad, accesibles por el doble camino para-

²⁸ Avempace, “Un texto”, 31.

²⁹ Avempace, “Un texto”, 31.

lelo de la fe y de la filosofía. Sólo que Avempace, a la pura razón lógica y científica, añadió la acción del intelecto humano culminando todo su sistema en una mística intelectual, paralela al sufismo meramente religioso al uso, llamando a esa tarea intelectual «filosofía perfecta» o «sabiduría». Y el fundamento que buscó lo centró en su doble dimensión de Dios-Intelecto Agente y del hombre, persiguiendo dentro de éste lo más fundamental del mismo: el yo, el alma, los inteligibles o ideas y el intelecto material o potencial que las concibe, actualizado por el Intelecto Agente al parecer identificado con el Dios de la fe. Impulsado luego por la idea de que el fundamento había de ser uno sólo, como la Verdad, unió ambos polos de Dios-Intelecto Agente y del hombre-intelecto por medio de la fusión mística de ambos. Una vez lograda la cual se conseguía así la felicidad más plena del hombre y la culminación de su destino mediante el hallazgo y unión con la Verdad y el Fundamento, como dice en la *Carta del adiós*: “Aquel que llega a este grado [supremo de perfección], alcanza un estado en que la naturaleza ya no le combate ni le presenta batalla el alma bestial. El conocimiento de estas cosas [...] es un estado que supera la razón, por su excelsitud, por su nobleza, por el placer que proporciona, por su belleza y por su esplendor”³⁰

Joaquín Lomba
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Zaragoza
50009 Zaragoza España

³⁰ Avempace, “Carta del adiós”, 83.