

Ensayo sobre el pensamiento de Avempace y su repercusión en Averroes

JOSEP PUIG MONTADA

La filosofía de origen greco-helenístico, llamada por los propios árabes *falsafa*, da sus primeros frutos autóctonos ya en el siglo IX con la obra de Abū Ya'qūb al-Kindī (m. ca. 866), quien se benefició en Bagdad del mecenazgo del califa abbasí al-Ma'mūn (813-833) y de sus sucesores. Un siglo más tarde, destaca Avicena (m. 1037), la principal figura del movimiento, *ash-shaikh ar-ra'īs*, "el príncipe de los doctores", que desarrolla su actividad en diversos reinos situados en el actual Irán y en los que se deshace parte del califato abbasí. Sin embargo, la *falsafa*, no florece hasta mucho más tarde en el occidente, y en concreto, en al-Andalus¹.

La llegada de la filosofía a al-Andalus ha sido objeto de un reciente artículo de M. Cruz Hernández²; también R. Ramón Guerrero se ha ocupado de la cuestión³. El hecho que yo vaya a centrarme en la obra de Avempace (m. 1139) no significa, ni mucho menos, que ignore a quienes, antes de él, se dedicaron en al-Andalus a la *falsafa* y, en general, a las "ciencias de los Antiguos"⁴. Ahora bien, Avempace es el primero del que tenemos obra escrita suficiente, si exceptuamos al polígrafo Ibn Ḥazm (m. 1064). Ahora bien, aunque Ibn Ḥazm conoce la filosofía griega, no se interesa más que por algunas de sus partes introductorias: la división de las ciencias o la lógica⁵, y no debemos considerarlo como representante de la *falsafa*, sino su adversario.

Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà [ibn] aṣ-Ṣā'igh at-Tūjībī conocido como Ibn Bājjā y entre nosotros, Avempace, nació en Zaragoza probablemente

¹ Ṣā'id de Toledo (m. 1070) menciona el esfuerzo de al-Ḥakam II (961-976) para traer libros de filosofía y ciencias de "Bagdad, Cairo y otros lugares del oriente": *Ṭabaqāt al-umam*. Ed. H. Bū 'Alwān (Beirut, 1985), p. 162. Esta noticia es corroborada por Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270), *Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, 4 ed. (Beirut, 1987), vol. 2, p. 101.

² Véase además su artículo "La recepción de los 'falāsifa' orientales en al-Andalus", en *Anaquel* 4 (1993) 37-52.

³ "Textos de al-Fārābī en una obra andalusí del s. XII", *al-Qanṭara*, 12 (1991), pp. 3-17.

⁴ Véase D.M. Dunlop, "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bājjā", *The Islamic Quarterly*, 2 (1956), pp. 101-104; también mi "Aristotelismo en al-Andalus", *Revista I. Egipcio E.I.*, 26 (1993-94), pp. 49-52.

⁵ Un breve análisis de unos y otros elementos en Ibn Ḥazm se puede ver en "Al-Andalus 994-1198, génesis y declive de un pensamiento", en *Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica* (Madrid: I.O.C.I., 1989), pp. 69-75.

entre los años 1085 y 1090. En aquellos años, la ciudad era capital del reino de los Banū Hūd, pero en 1110 la dinastía norteafricana de los almorávides destrona a su reyezuelo, 'Imād ad-Dawla Ibn Hūd y la ocupa. Las relaciones de Avempace con los almorávides son buenas y el nuevo gobernador, Abū Bakr -- o Abū Yaḥyà -- Ibn Ibrāhīm as-Šahrāwī conocido por Ibn Tīfilwīt⁶, que aprecia sus cualidades, lo hace visir suyo. El 18 diciembre de 1118, Alfonso I de Aragón conquista la ciudad y Avempace se ve obligado a abandonarla, pero no pierde el apoyo almorávide, si es cierta la noticia de al-Maqqarī⁷, según el cual durante veinte años ejerce de visir, al servicio de Yaḥyà Ibn Yūsuf Ibn Tāshufīn⁸. En 1136 sabemos que se encuentra en Sevilla, en compañía de un discípulo, Abū l-Ḥasan Ibn al-Imām, que fue visir de Abū Ṭāhir Tamīm Ibn Yūsuf Ibn Tāshufīn al-Mu'izz, el que fuera gobernador de Granada y luego de todo al-Andalus⁹. Por último sabemos que muere envenenado en Fez en mayo de 1139 (Ramadán de 533).

Estos son los datos básicos de su biografía, estudiada por M. Asín Palacios¹⁰ y más extensamente por J. Lomba¹¹, y si algo quisiera destacar, es la relación positiva de los almorávides con Avempace y otros estudiosos de "las ciencias de los antiguos", empezando por el principal maestro de éste, Mālik Ibn Wuhaib¹², de manera que la indiscutida influencia de los alfaquíes en el período almorávide no les afecta negativamente.

Las obras de Avempace se conservan en unos pocos manuscritos pero no todas se han publicado. J. al-'Alawī nos ha facilitado un estudio bibliográfico

⁶ Estaba casado con una de las hijas de Yūsuf Ibn Tāshufīn y era cuñado de 'Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāshufīn, quien le nombró wālī de Zaragoza hacia 1114, hasta su muerte en 1116 o 1117: J. Bosch Vilà, *Los almorávides* (Tetuán, 1956), pp. 190 y 193. Véase también F.Codera, *Familia real de los Benitexufin* (Madrid, 1917), p. 116.

⁷ *Nafh at-tīb min ghuṣn al-Andalus ar-ratīb*. Ed. I. 'Abbās, vol. 7 (Beirut, 1968), p. 28.

⁸ Este personaje podría ser hijo de Ibn Tīfilwīt e identificarse con Yaḥyà Ibn Abī Bakr as-Šahrāwī, nieto de Yūsuf Ibn Tāshufīn, y último sultán almorávide (m. 1148), véase Bosch, *Los almorávides*, pp. 281-282; Codera, *Familia real*, pp. 154-164.

⁹ Desde 1106 hasta su muerte en 1126; era hermano del sultán 'Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāshufīn. Bosch, *Los almorávides*, p. 177 y 237; Codera, *Familia real*, pp. 99-104 y 122.

¹⁰ "El filósofo zaragozano Avempace", *Revista de Aragón*, 3ª época, 1 (1900) 193-197, 234-238, 278-281, 300-302, 338-340 y 2 (1900) 241-26, 301-302, 348-350.

¹¹ *Avempace*, (Zaragoza, 1989), esp. pp. 31-44.

¹² Visir de 'Alī Ibn Yūsuf y cadí de Marrakesh (1120), Bosch, *Los almorávides*, p.205.

detallado¹³, del que ha extraído unas conclusiones relativas a la cronología y a las etapas del pensamiento de Avempace. Al-'Alawī tiene en cuenta una carta de Avempace a su amigo Abū Ja'far Yūsuf Ibn Ḥasdāy¹⁴, en la que le narra que primero ha estudiado música y luego astronomía, ambas consideradas ciencias matemáticas, para seguir con la lógica de Alfarabi; finalmente ha empezado a estudiar la física o filosofía de la naturaleza. Aunque el orden habitual del "plan de estudios" en la filosofía árabe antepone la lógica a la matemática, este cambio no altera la concepción básica y el testimonio del propio Avicena nos dice que él también había estudiado lógica, matemáticas, física y por último, metafísica¹⁵.

Al-'Alawī ordena la producción de Avempace en tres estadios¹⁶. El primero comprende obras de música, astronomía y de lógica; el segundo, de filosofía natural y de medicina; el tercero, obras muy características como *El régimen del solitario*, *La carta del adiós* o *La epístola de la conjunción* [con el entendimiento agente].

Avempace, como lógico, no se considera más que un discípulo de Alfarabi y se limita a redactar "anotaciones", *ta'ālīq*, a los escritos del segundo, que comentan buena parte del *Organon* de Aristóteles. Sus anotaciones se refieren a las *Categorías*, al *De interpretatione* y a los dos *Analíticos*, pero también incluyen la *Isagogué* de Porfirio.

Es propio de las *Introducciones* a toda ciencia delimitar su contenido y estructura¹⁷. En sus anotaciones a la de Alfarabi¹⁸, Avempace divide las ciencias en teóricas y prácticas. Aunque todas emplean el silogismo, las prácticas, como la medicina o la agricultura, solamente recurren a él para ayudarse en una operación. En cambio, las ciencias teóricas lo utilizan para convencer al

¹³ *Mu'allafāt Ibn Bājja*, Beirut-Casablanca, 1983.

¹⁴ *Rasā'il falsafīya li-Abī Bakr Ibn Bājja*, ed. J. al-'Alawī (Beirut-Casablanca: 1983), pp. 77-81. Su padre, Abū l-Faḍl Ḥasdāy, conocía la *Física* y el *De caelo* de Aristóteles: Ṣā'id, *Ṭabaqāt al-umam*, pp. 205-206.

¹⁵ Sobre Avicena y los programas de estudios, véase D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), en esp. pp. 149-159.

¹⁶ *Mu'allafāt*, pp. 164-166.

¹⁷ Cf. M. Maróth, *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie* (Budapest, 1994), pp. 1-5.

¹⁸ Publicada por Dunlop en *Islamic Quarterly*, 3 (1956) pp. 117-138. La clasificación de las ciencias es objeto del tratado *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. y tr. de A. González Palencia, Madrid-Granada, 1953.

interlocutor, aunque sólo la filosofía, lo emplea también para descubrir la verdad¹⁹.

¿Cuáles son las cinco artes teóricas? Además de la filosofía, están la dialéctica y la sofística, que corresponden a los *Tópicos* y a las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles, respectivamente, y también las artes retórica y poética. La inclusión de la retórica y la poética en el *Organon* se debe a los comentaradores de Aristóteles, sobre todo los del s. V p.C.²⁰ y los filósofos árabes, Alfarabi entre ellos, no la ponen en duda.

La filosofía es una ciencia que abarca todos los entes, en cuanto los conoce con un conocimiento cierto y se divide de acuerdo con las divisiones de los entes: 1) La ciencia divina --metafísica-- comprende los entes que son causas últimas de todos los seres y sus entidades "no son cuerpos ni están en cuerpos"²¹. 2) La ciencia natural conoce de los cuerpos naturales y sus propiedades esenciales. 3) La ciencia de la voluntad entiende de las acciones humanas, de las virtudes y los vicios, y por tanto se refiere a la ética. 4) Las matemáticas tienen por objeto los entes aislados de sus materias y se subdividen en aritmética, geometría, óptica, astronomía, música, "ciencia de los pesos" o mecánica y una séptima clase "de las arides" o ingeniería, que por ejemplo, en la aritmética es álgebra, o en la óptica "la ciencia de los espejos"²². 5) La lógica trata de las propiedades que los entes adquieren en la mente, de modo que al conocerlas se convierte en un instrumento para distinguir lo verdadero y por esto hay quienes sitúan la lógica fuera de la filosofía.

Las ciencias filosóficas se caracterizan por el uso del *burhān* o demostración apodíctica, que corresponde a la *apódeixis* de Aristóteles²³, el silogismo científico. La demostración nos permite conocer las causas de un objeto, o a veces conocer la existencia de un objeto. Incluso se puede dar el caso, raro, de poder demostrar la causa y la existencia cambiando el orden de un mismo silogismo²⁴. Estos silogismos de "doble uso" son para Alfarabi la demostración

¹⁹ *Al-mukhāṭaba wa-l-istinbāt*, en *Ta'ālīq ... 'alā kitāb Abī Naṣr fī l-Īsāghūjī*. Ed. M.I. al-Wazzād, *Majallat Kulliyat al-Ādāb bi-Fās*, 3 (1988), p. 254.

²⁰ I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, (París, 1969), p. 13.

²¹ *Ta'ālīq... Īsāghūjī*, ed. Wazzād, p. 252.

²² *Ta'ālīq... Īsāghūjī*, ed. Wazzād, p. 253.

²³ *An. Post.*, I.2, 71 b 16 - 72 a 14.

²⁴ *An. Post.* I.13, 78 a 22 - b 16. Utilizando uno de los ejemplos de Aristóteles, tenemos para una demostración de la causa:

Los astros que están cerca no tintilean.

Los planetas están cerca.

apodíctica "absoluta"²⁵. Avempace sigue fielmente a Alfarabi en esta apreciación, lo que no quiere decir que no tenga una visión propia del silogismo.

Alfarabi establece que la certeza es de tres clases según se obtenga en el conocimiento de la existencia, del hecho que algo existe, en el conocimiento de la causa de la existencia, del por qué, y en el conocimiento de ambas y prosigue

La comprensión de las cosas buscadas con los principios ciertos solamente se busca con una de estas tres clases de búsqueda y en la búsqueda fijamos como objetivo una de estas tres clases de conocimientos²⁶.

En sus anotaciones, Avempace llama la atención sobre la expresión "se busca la comprensión" que interpreta como "se mueve hacia la comprensión" porque "la búsqueda de las demostraciones es un movimiento del alma"²⁷ de modo que las demostraciones también son movimientos. La demostración de la existencia es un movimiento a partir de "dos contrarios conexos" y Avempace nos da este ejemplo: La pregunta originaria es "si este hombre tiene tos o no" y el argumento: "Este hombre expectora. Todo el que expectora tiene tos. Este hombre tiene tos".

En el argumento demostrativo de la causa, el movimiento tiene lugar a partir de uno de los dos contrarios: "Este hombre tiene un dolor agudo. Todo el que tiene un dolor agudo, sufre pleuresía. Este hombre sufre pleuresía, que es la causa de su tos"²⁸.

En la demostración de causa y existencia, en principio el movimiento es igual que en la de existencia, por ejemplo: "En esta casa hay comida caliente. En toda casa donde hay comida caliente, hay fuego. En esta casa hay fuego". A diferencia de una simple demostración de la existencia, aquí no nos paramos ni dejamos de prestar atención, sino que nos damos cuenta de que el término medio

Por tanto, los planetas no tintilean.
 donde la causa, estar cerca, es el término medio, y para una demostración de la existencia:
 Los astros que no tintilean están cerca.
 Los planetas no tintilean.
 Por tanto, los planetas están cerca.

²⁵ *Kitāb al-burhān*, p. 26, en *Al-mantiq 'ind al-Fārābī*. Ed. M. Fakhry, Beirut, 1987.

²⁶ *Kitāb al-burhān*, ed. Fakhry, p. 25.

²⁷ *Ta'ālīq Ibn Bājjā 'alā l-burhān*. Ed. M. Fakhry en *Al-mantiq 'ind al-Fārābī*, (Beirut, 1987), p. 120.

²⁸ *Ta'ālīq ... al-burhān*, p. 121.

"comida caliente" puede ser la conclusión del silogismo que prueba la causa²⁹.

Si he reproducido con cierto detalle los comentarios de Avempace es ante todo a causa de su tesis de que el razonamiento es un movimiento, tesis que reaparece en otros lugares.

* * *

A la fase lógica y matemática inicial sigue, según sus propias palabras, la fase naturalista. Dentro de ésta, digamos que Avempace escribió un comentario a la *Física* de Aristóteles³⁰ que P. Lettinck ha analizado en su estudio sobre la recepción de la *Física* en el mundo árabe³¹. Hay que hacer algunas precisiones sobre la naturaleza de este "comentario" pues Avempace no sigue el texto aristotélico para ir comentándolo, aunque los ocho capítulos coinciden, a grandes rasgos, con los ocho libros de Aristóteles (Hay que añadir unos trataditos acerca de los significados de los libros VII y VIII).

Avempace se mueve con gran libertad, tanta que no se puede saber si disponía de una versión íntegra de la *Física*, y trata de manera muy discrecional sus problemas. Aristóteles, en los dos primeros libros de la *Física*, expone los principios fundamentales de su doctrina de la naturaleza: en el primero, habla de Forma - Materia - Privación como principios de todo cambio, y en el segundo, de las cuatro causas existentes en cada ente natural. La importancia de estos dos primeros libros no se corresponde con la que les concede Avempace en su *comentario*, si juzgamos por la extensión del mismo.

De los tres principios, Forma - Materia - Privación³², el último ofrece, sin duda, más dificultades de comprensión. Para Avempace, la privación deriva de lo posible, que a su vez procede de la materia prima:

La privación es un accidente de lo posible, no en cuanto es posible, sino en cuanto la posibilidad está en una cosa y la privación [es accidente] en cuanto lo posible es otra cosa, por ejemplo, cobre, o una forma contraria. Por esto la existencia del significado³³ en lo posible, en estado perfecto,

²⁹ *Ta 'āliq... al-burhān*, p. 121.

³⁰ *Sharḥ as-Samā' at-Tabī'ī*. Ed. M. Fakhry, Beirut, 1973. Otra edición por M. Ziyadeh, Beirut, 1978.

³¹ *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics*. Leiden: Brill, 1994.

³² *Phys.* I.7, 191 a 15-22.

³³ "Significado" tiene aquí un valor parecido al de la forma. Sin embargo, Avempace distingue entre "significado" y "forma": la forma se une a la materia resultando en una sola cosa, mientras el significado es la forma separada de la materia, v. *Kitāb an-nafs*, en *Majallat Majma' al-'Ilmī al-*

es imposible, y la imposibilidad de lo posible se da en cuanto a la privación³⁴.

La posibilidad de ser cardenillo está en una cosa, en el cobre, que es el cardenillo posible, pero en cuanto es posible inevitablemente es la negación o privación del cardenillo. Avempace convierte los tres principios en dos, en la forma de la que deriva la existencia y en la materia, de la que deriva la posibilidad y como accidente de ésta, la privación. El cardenillo no puede existir en el cobre "en estado perfecto", aunque sí imperfecto durante el movimiento o generación del mismo.

La temática de los libros III-VI comprende el movimiento y una serie de cuestiones vinculadas al mismo (infinito, continuo, lugar). A la definición del movimiento, que ocupa los tres primeros capítulos del libro III, Avempace llega de dos maneras; en la primera, analiza los estados en que se puede hallar un cuerpo:

Todo cuerpo existente o bien está en la perfección y en el acto, o bien en la potencia y la posibilidad, y esa [la potencia] lo es en tanto es una privación aunque su existencia es posible, y a esta posibilidad la llamamos potencia³⁵.

Entre estos dos estados extremos puede haber un tercero intermedio, "puede existir una tercera existencia, intermedia entre las dos existencias primarias, en la cual toma de cada una de las dos una parte". Esta existencia, indeterminada por lo demás, es el cambio y el movimiento³⁶.

De otra manera se puede llegar a conocer la naturaleza del movimiento, "por la vía de la lógica". Avempace analiza la relación entre unos sujetos y sus acciones específicas, de modo que

No se construye más que lo que tiene capacidad para construirse, ni se calienta más que lo que tiene capacidad para calentarse, y mientras algo tiene la capacidad de llegar a ser, tal cosa no se halla en su perfección. [Si] la construcción es la perfección de lo que tiene capacidad para construirse y el calentamiento es la capacidad de lo que tiene capacidad

'Arabī bi-Dimashq, 34 (1959), p. 120.

Antes de él, Avicena utiliza el término con frecuencia con diversos matices recogidos por A.-M. Goichon en su *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* (París, 1938), pp. 253-255. La traducción latina es *intentio*.

³⁴ *Sharḥ as-samā' at-ṭabī'ī*, p. 19.

³⁵ *Sharḥ as-samā' at-ṭabī'ī*, p. 33.

³⁶ *Sharḥ as-samā' at-ṭabī'ī*, p. 34.

para calentarse, entonces el movimiento es la perfección del móvil³⁷.

Avempace se hace eco, al reconocer esta vía, de algún comentador griego de Aristóteles, como es Simplicio (m. 528)³⁸. En general, no parece que dé mayor importancia a la definición del movimiento que a otros temas de los libros III-VI. En el IV, Avempace combate la teoría de Filópono (m. ca. 566), según la cual el lugar es una extensión tri-dimensional y, por otra parte, cree que la última esfera tiene un lugar esencial, que es la superficie de la esfera sobre la que gira. En el libro VI, se extiende acerca de la divisibilidad en el movimiento y llega a hablar de una divisibilidad del cuerpo "que tiene accidentes contrarios", como los colores o temperaturas.

Nuestra sorpresa surge con el libro VII, al que Avempace precisamente dedica su comentario más extenso³⁹. Quizá convenga recordar el carácter singular del libro VII de la *Física*, que Aristóteles debió de escribir antes que los demás y que cae fuera de su contexto. El comienzo del libro nos ha llegado en dos versiones distintas y los cinco capítulos que componen este libro tratan de asuntos sin mucha relación entre sí⁴⁰. Avempace, por supuesto, no podía tener ninguna sospecha sobre la unidad y coherencia del libro, cuyo primer capítulo sostiene la tesis de que cualquier móvil es movido por un motor, que es distinto de él⁴¹.

En los casos en que el móvil se mueve por acción de un ente externo motor, la tesis es evidente, pero cuando el móvil se mueve por sí mismo, necesita de unas demostraciones y las que presenta Aristóteles no creemos sean muy convincentes. Uno de sus argumentos principales dice que todo móvil es distinto de su motor por el hecho de que si se detiene una parte, indivisible, del móvil, se detiene en su conjunto. Avempace amplía la explicación y entre otras cosas, dice:

Está claro que el reposo del todo por causa del reposo de una parte solamente de produce en cuanto el móvil es distinto del motor, de modo que cuando cesa su influencia, se para. Su influencia cesa tanto si el motor deja de actuar por causa propia como si lo hace a causa de un opuesto que le ofrece resistencia. Cuando deja de actuar por su propia causa, se debe o a la destrucción o al cansancio de la potencia del motor, o por extinción de su causa, o se debe a que el movimiento se ha

³⁷ *Sharḥ as-samā' at-ṭabī'ī*, p. 34.

³⁸ *Simplicii in Physicorum libros quattuor priores*, CAG 9. Ed. H. Diels (Berlín, 1882), p. 416.

³⁹ *Sharḥ as-samā' at-ṭabī'ī*, pp. 95-118.

⁴⁰ Cf. W.D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford, 1936), pp. 11-19. Sobre la época de composición, v. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg, 1966), pp. 291-292.

⁴¹ Aristóteles, *Physica* VII.1, 241 b 24.

completado, al llegar el móvil al punto al que se movía. En cuanto a la potencia del móvil, sólo se extingue con la extinción de la existencia de esta cuando el móvil está completo.

Si existe el móvil, el movimiento solamente existe cuando la potencia motriz se halla en el estado por el cual es motriz y siempre que no haya una potencia motriz opuesta. Si el motor y el móvil se encuentran en el estado en el cual el uno se hace motor y el otro móvil, y sin embargo, no se produce movimiento, entonces en el móvil tiene que haber una potencia que ejerza resistencia, en un estado tal que impide al móvil recibir la acción del motor⁴².

Avempace ha pasado al esbozo, por lo menos, de una mecánica definida por el juego de fuerzas contrarias, aunque siguiendo a Aristóteles y su tradición, emplee el término "potencias"⁴³. Cuando estas fuerzas se neutralizan, el cuerpo se detiene, cuando una prevalece -- literalmente, "vence" -- el cuerpo se mueve en la dirección que le marca. Este es también el contexto en el que Avempace interpreta la doctrina aristotélica de las proporciones entre motor, objeto transportado, tiempo empleado y distancias recorridas⁴⁴. Aristóteles observaba que la proporcionalidad no era aplicable cuando el objeto transportado constituía un todo indivisible: si 30 hombres hacen mover una nave a lo largo de una distancia x , no es válido afirmar que un solo hombre puede hacer mover la misma nave en un recorrido que sea la treintava parte de x ⁴⁵.

El problema interesa a Avempace que emplea la siguiente noción de potencia o fuerza: Cada objeto tiene una potencia determinada mínima y es imposible dividirla, aunque es posible multiplicarla. La nave ofrece una fuerza mínima de resistencia, por debajo de la cual no se puede mover, de otro modo "un granúsculo podría mover la nave"⁴⁶. En cuanto a la potencia motriz, tampoco vale la multiplicación si se prescinde de los condicionantes de la distancia y del tiempo.

Avempace rechaza soluciones de ingeniería, como son el empleo de poleas o engranajes que nos permiten dividir la fuerza motriz al máximo, porque él trata de la "fuerza natural" y no de los artificios. No tenemos por qué compartir su opinión, pero ello no nos impide destacar la tesis que él establece como básica

⁴² *Sharḥ as-samā' at-ṭabī'ī*, p. 99.

⁴³ Pines llamó ya la atención sobre el diferente sentido que tiene el término *qūwa* en Avempace y Aristóteles: v. "La dynamique", pp. 450-53, y trazó los rasgos principales de su dinámica.

⁴⁴ *Phys.* VII.5, 249 b 27 - 250 b 7.

⁴⁵ *Phys.* VII.5, 250 a 18-19.

⁴⁶ *Sharḥ as-samā' at-ṭabī'ī*, p. 112.

en su sistema: "A todo móvil le corresponde una primera potencia que es capaz de moverlo, y ninguna otra más débil que ésta puede hacerlo"⁴⁷.

Hasta ahora, Avempace solamente se ha referido a movimientos locales o de transporte; quedan pendientes los llamados movimientos naturales, como el de la caída de la piedra en el aire y el agua. También en su comentario al libro VII, Avempace los tiene en cuenta: en estos móviles existe una fuerza motriz que tiene que ser suficientemente potente no sólo para moverlos a ellos mismos⁴⁸ sino también para mover el medio que atraviesan. La partícula de polvo que flota en el aire lo hace porque, aunque tiene fuerza para moverse hacia su lugar natural, hacia abajo, no tiene fuerza para mover el aire, el medio. Aristóteles consideraba el medio como imprescindible para este movimiento⁴⁹, pero Avempace cree que opina como él, que el medio es solamente un freno:

No es éste, tal como se cree, el parecer de [Aristóteles], que la *ratio* entre el agua y el aire en cuanto a densidad es como la *ratio* entre el movimiento de la piedra en el agua y el movimiento de la misma y en el mismo estado, en el aire. La *ratio* entre la fuerza de continuidad del aire y la del agua es la que hay entre la disminución de velocidad que sufre el móvil a causa de un medio que atraviesa, el agua, por ejemplo, y la disminución a causa de otro, del aire.

Si fuera tal como creían [los comentadores], todo movimiento natural sería violento, pues si no hubiera [factor] alguno de violencia o resistencia, ¿cómo se produciría el movimiento? No podría ser temporal, sino instantáneo. ¿Cómo habría que explicarlo en el móvil circular? Allí [en el mundo de las esferas], no hay ningún [factor] de violencia porque no hay ningún [factor] desviante, y esto porque el lugar de la esfera siempre es el mismo y porque [mediante el movimiento] no se llena ni se vacía ningún lugar. Por tanto, el movimiento circular tendría que ser instantáneo y en cambio, encontramos unos que son muy lentos, como el de la esfera del firmamento y otros muy rápidos, como el movimiento diurno, sin que haya [factor] alguno de violencia o de resistencia. La causa no es otra que la diferencia en cuanto a nobleza (*sharf*) entre el motor y el móvil...⁵⁰

⁴⁷ *Sharḥ as-samā' aṭ-ṭabī'ī*, p. 114. Para su posible antecedente helenístico, cf. Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, CAG X. Ed. H. Diels, (Berlín, 1895), pp. 1108-1110.

⁴⁸ En este caso no hay resistencia del móvil frente al motor sino una adecuación, *munāsib*, *Sharḥ*, p. 115:24.

⁴⁹ *Phys.* IV.8.

⁵⁰ *Sharḥ as-samā' aṭ-ṭabī'ī*, p. 116.

En consecuencia, el movimiento en el vacío no contradice ninguno de sus principios y resulta posible. Aún más, en el caso del movimiento circular "que no llena ni vacía ningún espacio" está comprobado. En cuanto a la función del medio, consiste sólo en una fuerza de resistencia que frena, habitualmente, el movimiento. Avempace contradice, pues, a Aristóteles y se adelanta con una teoría, que desarrollada independientemente por Galileo, se impondrá como la correcta⁵¹.

En general, Avempace esboza en su comentario al libro VII una teoría mecánica propia cuyas aportaciones no se limitan a la función del medio sino que comprenden también conceptos como potencia mínima, resistencia o pérdida de fuerza, pero por desgracia su doctrina no deja de ser un esbozo. Esta actitud de Avempace innovador, interesado en contrastar la teoría con los resultados la adopta no sólo en la *Física*, sino también en otros tratados sobre la naturaleza, como el *Libro de la generación y la corrupción*⁵².

Avempace inicia este libro apuntando unas tesis que recoge de las obras *Acerca del cielo y del cosmos*⁵³: Hay cuatro cuerpos simples -- fuego, aire, agua, tierra -- que son de un mismo género pero de especies distintas. La diferenciación se debe a unas potencias, y Avempace no habla, como Aristóteles suele hacer, de "formas [sustanciales]". La materia, evidentemente, es común a todos y es la llamada "materia prima".

En segundo lugar, Avempace define cuatro clases de cambio, de acuerdo con las que establece Aristóteles en la *Física* y la *Metafísica*: cambio de lugar, de cualidad, de cantidad y de sustancia y como que ya se ha tratado del movimiento local en otro lugar -- *Física*, y también *De caelo* -- quiere tratar de los otros tres cambios.

Su "plan de trabajo" consiste en definir el cambio de la generación, distinguir entre la generación de lo simple y la de lo compuesto, analizar los pasos previos a la generación: contacto, acción y pasión, mezcla y estudiar el crecimiento en relación con la mezcla⁵⁴.

El plan no lo sigue de hecho, pues empieza con el contacto y en una digresión, reflexiona sobre el equilibrio en el universo, guiado probablemente por

⁵¹ Véanse los estudios de: A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, 5 vols. 1943-1958, y en especial, vol. 5, Roma, 1958. E.A. Moody, "Galileo and Avempace. The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas*, 12 (1951), pp. 163-193 y 375-422.

⁵² Editado por primera vez por M.Ş.H. Ma'sūmī en la *Majallat Majma' al-lughā al-'arabīya bi-Dimashq*, 42 (1967) pp. 255-274 y 426-450. Nueva edición y trad. española, Madrid: CSIC, 1995. Abreviamos por *Kawn*.

⁵³ *Kawn*, ed. Puig, p. 5; tr. p. 7. Se refiere al tratado aristotélico *De caelo* más el pseudo-aristotélico *De mundo*.

⁵⁴ *Kawn*, pp. 8-9; tr. p. 10.

el *De mundo*⁵⁵. De aquí salta a la mezcla, luego a la acción y pasión, para volver al tema del contacto, en relación con el movimiento de transporte. Regresa a la mezcla para distinguir entre la mezcla real y aquella que sólo lo es a escala de la percepción; la auténtica exige la humedad. Su definición está de acuerdo con Aristóteles⁵⁶, pero hay ciertas discrepancias. Donde Aristóteles simplemente habla de cuerpos con cualidades opuestas o contrarias, Avempace habla de *potencias opuestas*⁵⁷.

Cerrados los apartados de la mezcla y del contacto, se ocupa de la acción y la pasión, y su interés se centra en las potencias que están detrás de la acción y de la pasión porque los colores, por ejemplo, "no son potencias motrices"⁵⁸. Aun admitiendo que los colores son "impresiones", Avempace niega que el cambio de estos implique pasión o acción. Su argumento es que no corresponde una potencia natural a todas las clases de la cualidad, sino solamente a la clase de los estados o disposiciones y de las cualidades pasivas y pasiones, de acuerdo con la clasificación de *Categorías*⁵⁹.

Esta preocupación es ajena al texto aristotélico de referencia, pero indudablemente es característica de Avempace, quien en las páginas siguientes sigue estudiando el tema de la potencia, como bien observa su discípulo Ibn al-Imām en una glosa: "Este tratado no se ajusta al libro de *La generación y la corrupción*, solamente es un examen concerniente a las potencias"⁶⁰.

Avempace pasa a una consideración más amplia de la noción de potencia y habla de cuándo se genera o no movimiento estando presentes las potencias motriz y móvil⁶¹. En este análisis aparecen tanto el primer motor inmóvil, como las almas animales y el entendimiento humano, en cuanto son principios de movimiento.

El entendimiento humano no produce un solo movimiento continuo, a pesar de que por su naturaleza es algo eterno, sino que los movimientos del hombre son múltiples. Avempace analiza el movimiento del hombre -- motor y móvil -- para alcanzar una conclusión a partir de unas premisas. Recordemos que

⁵⁵ *Kawn*, p. 10; tr. p. 12, con referencia a *De mundo*, 5. 396 b 34 - 397 a 6.

⁵⁶ *De gen.* I.10. 327 a 30 - 328 b 22.

⁵⁷ *Kawn*, p. 17; tr. p. 19.

⁵⁸ *Kawn*, p. 20; tr. p. 21.

⁵⁹ *Cat.* 8. 8 b 25 - 11 a 40, *diathéseis*, "disposiciones" y *pathêtikaí poiótiētes kai páthē*, "cualidades pasivas y afecciones."

⁶⁰ *Kawn*, p. 26; tr. p. 29, Nota.

⁶¹ *Kawn*, ed. pp. 26-29; tr. pp. 29-32.

esta identificación del razonamiento con un movimiento intelectual apareció ya en sus anotaciones al comentario alfarabiano a los *Segundos Analíticos*⁶².

Según Avempace, el hombre se forma primero una idea, pero como esta idea no es perfecta, no se detiene en ella y sigue adelante llevado por el deseo de una idea perfecta. Avempace ve que estas ideas, en cuanto "deficientes," son unos móviles y dice que lo deficiente es la materia prima de lo perfecto⁶³. A la vez, sin embargo, ve un aspecto motor en el deseo hacia su perfección y este aspecto es inseparable del sujeto que se forma la idea. El sujeto que capta la idea tiene también el deseo de conseguirla en su perfección y la relación del deseo con la idea es como la de curar con la medicina: el sujeto es imprescindible⁶⁴.

En absoluto Avempace está hablando de un móvil que se mueve a sí mismo. El verdadero motor es "la idea noble cuya perfección es deseada"⁶⁵ pero la identificación de los móviles presenta algunas dificultades: Avempace habla de las ideas imaginadas como móviles, y habla del sujeto que las concibe como móvil también pero aunque es de suponer que pertenecen a un mismo conjunto, no define suficientemente, en mi opinión, la relación entre ideas y sujeto⁶⁶.

A pesar de ello, Avempace ilustra con claridad el sistema que propugna. La perfección absoluta que el hombre anhela no es un espejismo, existe y es fundamento de toda existencia⁶⁷, de modo que cada idea "deficiente" participa de la naturaleza de aquella. Esta emanación es una conocida tesis del neoplatonismo, que se complementa con la tesis de la posibilidad de remontarse, a través de la misma cadena, hasta su origen. Este regreso se detiene, en Avempace, en el entendimiento agente⁶⁸.

⁶² *Supra*, p. 8. Justo es recordar que la asociación del pensar con el movimiento tiene una remota referencia en Aristóteles, *De anima* I.3, 407 a 32, y que desde luego Avicena es el referente inmediato: *Shifā' Nafs*, ed. J. Bakos (Praga, 1956; repr. París, 1982), p. 232. Bakos, en su traducción francesa, vol. 2, p. 167, nota que Teofrasto y los peripatéticos posteriores insistían en este carácter del pensar como movimiento.

⁶³ *Kawn*, ed. p. 31; tr. p. 35.

⁶⁴ *Kawn*, p. 32; tr. p. 36.

⁶⁵ *Kawn*, p. 31; tr. p. 35.

⁶⁶ Formas, ideas y sujeto constituyen un todo en el neoplatonismo, en el que Avempace está embebido. Cf. A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge, 1940), p. 2:

Noûs en Plotino es la totalidad del ser. Es decir, es el mundo orgánico de las Ideas, los objetos del conocimiento, y al mismo tiempo, la mente que las conoce.

⁶⁷ *Kawn*, pp. 33-34; tr. pp. 37-38.

⁶⁸ *Kawn*, pp. 37-38; tr. pp. 42-43.

A pesar de la extensión del excursus -- una cuarta parte del libro -- el tema de la generación reaparece con un análisis del término *kawn*, el término árabe para expresar la generación y que pertenece al verbo *kāna*:

La generación (*kawn*) que aquí aplicamos es el nombre de acción del verbo "llegar a ser" *kāna* con el significado de "comenzar a existir" (*hadatha*), de modo que generación es sinónimo de "comienzo de la existencia"... así decimos "el ser el cuerpo caliente es distinto de su ser dulce"⁶⁹.

Por esto no le resulta difícil ejemplificar la generación absoluta, "ser caballo" y la relativa, "ser blanco", "ser dulce", y la primera clase es la que investiga a continuación. En cuanto a la generación simple, es decir, de los elementos, la doctrina básica de Avempacé coincide con la de Aristóteles: el primer nivel de especificación de la materia prima lo constituyen cuatro elementos, mientras el primer nivel de diferenciación de las formas son dos pares de opuestos. Ante todo, Avempacé insiste en pruebas que demuestren la presencia de cada una de estas cualidades primarias en los elementos.

Como ejemplo nos puede servir el caso del aire, definido por el par "caliente-húmedo", aunque más bien parece que es frío. Avempacé recurre a argumentos a menudo de los *Metereológicos* para demostrar que realmente es cálido. Si notamos frío, cuando el Sol se va, es por causa del aire impuro que nos rodea, en el que está mezclada el agua como "vapor húmedo y frío". El Sol lo mueve y entonces predomina el calor propio del aire⁷⁰. Cuando el aire no se mueve, predomina el frío propio del agua y de la tierra.

Uno de los efectos tanto del frío como del calor es, según Avempacé, que reducen de tamaño aquellos dos elementos que les son ajenos, es decir, el frío empequeñece el fuego y el aire, y el calor, el agua y la tierra, hasta el extremo de destruirlos. Como prueba de que el frío reduce el aire nos presenta un experimento: se toma una copa de cobre calentada y encima se vuelca otra, se la deja enfriar durante la noche al raso. A la mañana siguiente, en la copa, "se encuentra aquello en lo que se ha transformado el aire", y se refiere al vapor de agua que se ha condensado en el fondo⁷¹.

Estas observaciones de la naturaleza e incluso experimentos caracterizan el tratamiento que da Avempacé a la cuestión de los elementos y que está, como hemos dicho, más próximo al de los *Meteorológicos*. Otra peculiaridad es su análisis de los elementos bajo el prisma de sus "potencias", que no deja de ser un

⁶⁹ *Kawn*, p. 41; tr. p. 49.

⁷⁰ *Kawn*, ed. p. 60; tr. p. 71. Cf. Aristóteles, *Meteor.* I. 10, 347 a 17 - b 12.

⁷¹ *Kawn*, ed. p. 61; tr. p. 73. El agua, que es fría y húmeda, procederá del aire, caliente y húmedo, por la acción del frío.

tanto confuso debido a la deficiente redacción del manuscrito conservado⁷².

El alma es el grado más alto de desarrollo dentro de la naturaleza y a su estudio Avempace ha dedicado una obra, editada y traducida por M.S.H. Ma'sūmī⁷³. Con ayuda de la *Física* descubriríamos que los cuerpos son compuestos de materia y forma, y con ayuda de la obra *Acerca de la generación y la corrupción*, que hay cuatro cuerpos elementales, de los que derivan los demás cuerpos naturales. Este es el punto de partida de Avempace en su tratado *Acerca del alma*.

Para él, las formas, tanto si son naturales como artificiales, no son tan sólo perfecciones de estos cuerpos, sino además perfecciones firmemente establecidas como son los hábitos⁷⁴ y esta clase de perfección la denomina perfección completa o entelequia⁷⁵.

Los cuerpos naturales -- Avempace piensa en los cuatro elementos -- tienen capacidad para desplazarse a su lugar natural, si ningún obstáculo se lo impide. Por sí mismos no se detienen, pero ello no significa que motor y móvil sean idénticos, aunque no se oponen el uno al otro: el motor, en el caso de la piedra que cae, es el peso, y el móvil, su capacidad de estar abajo⁷⁶. Los seres animados, es decir, con alma, tienen un motor tal que pueden moverse en sentido opuesto al natural, y así con nuestro cuerpo podemos saltar, moviéndolo hacia arriba.

Atendiendo a esta división, Avempace distingue dos clases de formas, en cuanto perfecciones completas: la del cuerpo natural que se mueve en su conjunto y la del cuerpo animado, donde el alma mueve a través de un instrumento como el calor natural:

La primera clase es la naturaleza propiamente dicha, y la segunda es el alma. Así pues, el alma es la perfección completa del cuerpo natural

⁷² Kawn, ed. pp. 65-68; tr. pp. 76-79.

⁷³ "Kitāb an-nafs", en *Majallat al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī bi-Dimashq*, 33 (1958) 96-111; 278-301; 424-432; 609-632. 34 (1959) 112-126; 332-344; 490-506; 634-645. 35 (1960) 114-122. La obra fue luego editada por el mismo en Damasco en 1960, pero no he podido localizarla. La traducción apareció en Karachi en 1961.

⁷⁴ *Malaka*, correspondiendo a la *héxis* de Aristóteles.

⁷⁵ *Istikmāl*, a diferencia de *kamāl*, la perfección "simple": *Majalla*, 33 (1958), p. 283; tr. p. 15.

A su vez las entelequias pueden ser de dos tipos: las que producen sus efectos en un ente sin moverse "por esencia" con él, y las que producen sus efectos y al mismo tiempo son sujetos pacientes.

⁷⁶ *Majalla*, 33 (1958), p. 285; tr. p. 16.

cómo instrumento⁷⁷.

Ahora bien, alma tiene un significado analógico como lo tiene "cuerpo", de manera que hay que diferenciar entre un alma nutritiva -- vegetativa -- perfección del cuerpo al nivel vegetativo, entre un alma sensitiva -- animal --- perfección del cuerpo animal, entre un alma imaginativa, perfección del cuerpo que tiene facultad de imaginar, y entre un alma racional. Donde Avempace es más original, ciertamente, es con su definición del alma imaginativa, pues aunque Aristóteles había considerado la *phantasia* como una actividad anímica intermedia, entre la sensación y el pensar⁷⁸, no llegó a hablar de un alma imaginativa.

De hecho, el examen que hace Avempace a lo largo de su libro es un examen de las facultades o potencias de los organismos vivos, y así solamente habla de la facultad imaginativa: "una facultad que aprehende solamente cosas percibidas anteriormente" y que la poseen no tan sólo el hombre sino también muchos animales⁷⁹. El alma, pues, se manifiesta a través de las facultades que el organismo activa.

El mayor interés lo reviste el examen de la facultad racional, que Avempace inicia preguntándose: ¿qué clase de potencia es? ¿qué es? ¿es un alma o una potencia del alma? En este segundo caso, ¿qué relación mantiene con el alma? Por desgracia, el texto conservado no va más allá de unas breves consideraciones sobre el órgano o instrumento de que se sirve, y que es el habla, y sobre los significados que aprehende dicha potencia, universales o particulares. Tal vez fue el propio Avempace quien, ocupado por otros menesteres, interrumpió aquí su redacción.

* * *

Recordemos que el análisis de las potencias en el *Libro de la generación y la corrupción* desvió el discurso de Avempace del tema de la acción y la pasión hacia el movimiento del intelecto a través de las ideas, transportándolo a un plano metafísico. Es de esperar, con más razón, que tal movimiento se describiera al final del *Libro acerca del alma*. Así ascenderíamos al último plano de la realidad, y de cuyo estudio se ocupa Avempace en una tercera etapa de su desarrollo intelectual, según sus propias palabras, y a la que pertenecen sus obras más características⁸⁰, varias de las cuales M. Asín Palacios editó y tradujo⁸¹.

⁷⁷ *Majalla*, 33 (1958), p. 287; tr. p. 17. Instrumento es sinónimo de órgano. Cf. Aristóteles, *De anima*, II.1, 412 b 5-6.

⁷⁸ *De anima*, III.3, 427 b 14 - 429 a 9.

⁷⁹ *Majalla*, 34 (1959), pp. 655-656; tr. pp. 106-107.

⁸⁰ Las más importantes fueron editadas por M. Fakhry, *Rasā'il Ibn Bājjā al-Ilāhīya*, Beirut, 1968.

Dado que ésta es la parte mejor estudiada de Avempace, se me perdonará que la trate muy brevemente⁸². Si en el terreno de la lógica, Avempace se confesaba un simple seguidor de Alfarabi, en el terreno metafísico, a veces se atreve a diverger. La obra principal de al-Fārābī es el *Libro de las opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa*⁸³, y en ella se inspira una obra notable del período metafísico de Avempace, *El régimen del solitario*, aunque discrepan totalmente en la orientación práctica.

Avempace comienza esta obra examinando el sentido de "régimen" como ordenación de actos para un fin. En sentido absoluto, el régimen es político y, si es atinado, ordena la vida de los ciudadanos para alcanzar su perfección⁸⁴. Avempace dice seguir a Platón, y en cualquier caso sigue a Alfarabi cuando distingue cuatro clases de sociedad -- ciudades -- imperfectas, o enfermas, es decir, la ignorante, la viciosa, la descarriada y la que forman los individuos perfectos dentro de las ciudades imperfectas⁸⁵, frente a una quinta, la ciudad virtuosa, donde el amor une a sus habitantes y una de cuyas propiedades es que "no exista en ella ni médico ni juez"⁸⁶.

Avempace constata que en las sociedades de su época generalmente se encuentran sólo las cuatro conductas defectuosas⁸⁷, y no aspira a reformarlas, a diferencia de Alfarabi.

En principio, el filósofo no puede vivir en estas ciudades enfermas y debe emigrar, pero la emigración es "interior" y este emigrante se convierte en el

⁸¹ *Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre, Al-Andalus*, 7 (1942), pp. 1-47.

Carta del adiós, Al-Andalus, 8 (1943), pp. 1-87.
El régimen del solitario, Madrid-Granada, 1946.

⁸² V. J. Lomba *Avempace*, (Zaragoza, 1989), pp. 53-82. A. Altmann, "Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity", en *H.A. Wolfson Jubilee Volume*, vol. 1 (Jerusalén, 1965), pp. 47-87; repr. en A. Altmann: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, (Ithaca, 1969). M. al-Miṣbāhī, "Min al-kā'in ilā l-wujūd", *Majallat Kulliyat al-Ādāb bi-Fās*, 11 (1990), pp. 163-194.

⁸³ Tr. española de M. Alonso (1961-62), reed. por M. Cruz Hernández, Madrid, 1985.

⁸⁴ *Régimen*, ed. Fakhry, p. 39; tr. Asín Palacios, p. 35.

⁸⁵ *La ciudad ideal*, cap. 29, sólo habla de tres ciudades: ignorante, viciosa, descarriada, (v. tr. M. Alonso, pp. 96-99) pero otra obra *As-siyāsa al-madanīya* añade el cuarto grupo, v. Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, (Madrid, 1992), trad. R. Ramón: "El libro de la política", pp. 55-70.

⁸⁶ *Régimen*, ed. Fakhry, p. 41; tr. Asín Palacios, p. 39.

⁸⁷ *Régimen*, ed. Fakhry, p. 34; tr. Asín Palacios, p. 42.

*solitario*⁸⁸. Éste tiene que vivir dentro de ciudades enfermas, pero sintiéndose libre de sus luchas y persiguiendo un ideal, alcanzar "la mejor de sus formas de existir"⁸⁹.

La realización del ideal del *solitario* está en la vida teórica, recorriendo en sentido ascendente la escala del universo. Este se organiza según una jerarquía de "formas espirituales", dentro de la tradición neo-platónica, cuyo lugar más alto ocupan las formas de los cielos, seguidas del entendimiento agente (y adquirido), de las formas inteligibles abstractas de la materia, y de las formas unidas a lo sensible (imaginación)⁹⁰. Si en páginas anteriores, la terminología de las potencias manifestaba su originalidad, ahora lo hace la de las formas espirituales.

El ser humano dispone de unas facultades para alcanzar las formas en sus diversos grados de relación con la materia, y los seres humanos pueden agruparse en categorías según predominen en ellos las actividades más o menos espirituales⁹¹. El *solitario* debe atender a los fines que corresponden a los tres niveles de las formas, es decir, de las formas corporal, espiritual individual y espiritual universal, pero aunque no debe despreocuparse del todo de su forma corpórea, ni por formas espirituales como el honor y otros valores, su objetivo es la forma intelectual universal:

Por la corporeidad es, pues, el hombre un existente, por la espiritualidad, es muy noble, y por la intelectualidad, es divino y virtuoso. Quien posee la sabiduría tiene que ser divino y virtuoso... Cuando alcanza el fin último, consistente en comprender las inteligencias simples sustanciales mencionadas en la *Metafísica*, en el *De anima* y en el *De sensu et sensibili*, entonces se convierte en una de estas inteligencias y con razón es únicamente divino⁹².

Tenía algún motivo, pues, Ibn Khaqān para acusarle de herejía⁹³, aunque no para poner en su boca las palabras exageradas que le atribuye, pero es evidente que en su cosmología neoplatonizante tenía reservado para el filósofo un lugar también eterno.

* * *

⁸⁸ La expresión aparecía ya en Avicena, *Risālat Hayy Ibn Yaqzān*.

⁸⁹ *Régimen*, ed. Fakhry, p. 34; tr. Asín Palacios, p. 43.

⁹⁰ *Régimen*, ed. Fakhry, p. 49; tr. Asín Palacios, p. 50.

⁹¹ *Régimen*, ed. Fakhry, p. 68; tr. Asín Palacios, pp. 80-81.

⁹² *Régimen*, ed. Fakhry, pp. 79-80; tr. Asín Palacios, p. 100.

⁹³ *Qalā'id al-'iqān*, (Būlāq, 1283/1866), p. 300, citado por J. al-'Alawī en *Mu'allafāt*, p. 138.

La otra gran figura de la *falsafa* andalusí, Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Rushd, Averroes, nació en Córdoba en 1126 y era nieto de un prestigioso juez de la ciudad, hasta el punto que los biógrafos árabes conocen a Averroes por "el nieto", pues los dos tenían los mismos nombres. Una relación personal con Avempace en la forma de maestro y discípulo es prácticamente imposible, aunque ello no significa que la familia de Averroes no conociera a Avempace. Lo más importante, sin duda, es que Averroes conocía bien las obras de Avempace.

La influencia de éstas se manifiesta, de manera comprensible, con mayor fuerza en una primera fase del pensamiento averroico, que comprende el *Libro de lo necesario en lógica* o las *Sumas de filosofía*, incluyendo el texto de *Ciencia de la metafísica*, es decir, comentarios menores, compendios o epítomes, siempre en su primera versión⁹⁴. De limitarse la influencia a este período, así lo indicaré.

Avempace, por lo que hemos visto, entiende la filosofía como la forma de conseguir la perfección humana: Es la misma finalidad que considera Averroes al comienzo de las *Sumas*⁹⁵, pero más tarde quiere sólo transmitir el pensamiento de Aristóteles.

Avempace sigue a Alfarabi en cuanto a la lógica, y no pretende con sus escritos más que hacer unas anotaciones a las obras de Alfarabi. Averroes siempre recomienda estudiarlo⁹⁶ y comparte con Avempace la alta valoración de las demostraciones de causa y existencia, siguiendo también a Alfarabi⁹⁷.

En filosofía natural, Avempace inicia su comentario a la *Física* definiendo el objetivo del libro y el procedimiento a seguir en su estudio, al igual que lo hace Averroes al comienzo de su epítome⁹⁸. Avempace casi al inicio de su *Libro de la generación y la corrupción*, expone las diversas clases de cambio y las relaciona con distintos escritos de Aristóteles, y lo mismo hace Averroes en su epítome⁹⁹. Entre otras coincidencias quiero destacar la influencia de las doctrinas mecánica de Avempace en el primer Averroes, hasta el punto de que

⁹⁴ Dado que, a veces, Averroes añadía glosas a sus obras -- que suelen pasar al cuerpo de los manuscritos -- la primera versión corresponde a una lectura sin estas glosas o excursos.

⁹⁵ *Al-jawāmi' fī l-falsafa. Kitāb as-samā' at-tabī'ī*, (Epítome de física; Madrid, 1983), pp. 7-8, pie de página. J. al-'Alawī, *Al-matn ar-rushdī*, (Casablanca, 1986), pp. 161-163. Tr. esp. en J. Puig, "Tres manuscritos del Epítome de la *Física* de Averroes en El Cairo", *Anaquel*, 2 (1991), pp. 131-133.

⁹⁶ *Epítome de física*, ed. p. 8; tr. esp. (Madrid, 1987), p. 104.

⁹⁷ *Posteriorum Resolutionum liber primus*, en *Aristotelis ... opera*, vol. 1 (Venecia, 1552), fols. 160 vº - 161 vº.

⁹⁸ Cf. Lettinck, *Aristotle's Physics*, pp. 115-116.

⁹⁹ *Epítome del libro sobre la generación y la corrupción*, (Madrid, 1992), ed. pp. 3-4; tr. pp. 35-36.

éste parece aceptar la posibilidad del movimiento en el vacío, algo que luego rechazará de plano¹⁰⁰. Otro ejemplo de influencia se halla en el análisis de *Phys.* VIII.1, donde el joven Averroes sigue a Avempace, para optar más tarde por una interpretación propia¹⁰¹.

Avempace, al igual que Alfarabi y Avicena, cree en un sistema emanantista. Del Primer Ser proceden las inteligencias celestes - con sus cuerpos esféricos - y la última de ellas es el entendimiento agente, que da las formas a los seres compuestos de materia y forma. El primer Averroes no duda de que este sistema no sea aristotélico y debemos esperar su evolución para presenciar un distanciamiento¹⁰², que también es un distanciamiento de Avempace.

Pero es la obra de Avempace *Sobre la unión del intelecto con el hombre*¹⁰³, la que sugiere más fácilmente una influencia del zaragozano sobre el cordobés, autor de unos ensayos sobre el mismo asunto¹⁰⁴. Mientras en el *Régimen del solitario*, Avempace ordenaba las formas jerárquicamente y animaba al hombre a convertirse en forma espiritual universal, ahora retoca y perfecciona su sistema. Según él, en cuanto somos formas espirituales¹⁰⁵ conocemos los inteligibles pero solamente gracias al entendimiento primero o agente y a él podemos remontarnos a través de los mismos inteligibles. Si conseguimos ascender a él, tenemos una nueva posibilidad: tenerlo como objeto de intelección, e identificarse con él y su autoconocimiento:

Lo que de ese entendimiento se comprende es lo mismo que se comprende de su inteligible. Es, por eso, uno solo y no múltiple, ya que está exento de la relación por la cual la forma se refiere a la materia. La mirada intelectual o especulativa, realizada de esta manera, constituye la

¹⁰⁰ "Un aspecto de la influencia de Avempace en Averroes", *Anaquel*, 4 (1993), en esp. pp.156-158.

¹⁰¹ "Averroes and Aquinas on *Physics* VIII.1", en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, vol. 2 (Helsinki, 1990), pp. 309-310.

¹⁰² La versión conservada en el manuscrito de El Cairo *Hikma wa-falsafa* 5, es la más antigua, por esto no contiene una glosa posterior en que Averroes afirma que la teoría emanacionista "es de los modernos filósofos musulmanes, como Alfarabi y otros, y quizá de Temistio y Platón, entre los antiguos": *Talkhīṣ li-mā ba 'd at-tabī'a*. Ed. 'U. Amīn (Cairo, 1958), p. 153, Nota 8.

¹⁰³ Ed. y trad. por M. Asín Palacios en *Al-Andalus*, 7 (1942), pp. 1-47.

¹⁰⁴ N. Morata, "Los opúsculos de Averroes en la biblioteca Escorialense. I, El opúsculo de la unión del entendimiento agente con el hombre", *La Ciudad de Dios*, 134 (1923), 137-147 y 292-303. El texto hebreo fue editado y traducido al alemán por J. Hercz, en *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen*, Berlín, 1869.

¹⁰⁵ Entiendo que las equipara con el entendimiento material.

vida futura y la sola (*mutawahhida*) felicidad última humana¹⁰⁶.

El opúsculo de Averroes, aunque con el mismo título, tiene un planteamiento bastante distinto. Averroes parte de las distinciones post-aristotélicas sobre el entendimiento¹⁰⁷ y se detiene en el examen del entendimiento material o en potencia. Nos informa de que para Alejandro de Afrodisia (ca. 200), el entendimiento material es mera disposición del alma, corruptible con el cuerpo, y que para Temistio (m. 390) es una sustancia espiritual, intelectual. En este momento de su vida intelectual, Averroes está a mitad de camino entre ambas posturas, que intenta armonizar¹⁰⁸, y no recurre a Avempace porque éste deja de lado el problema. ¿Debemos concluir que a pesar del parecido en los títulos de unas obras, Averroes no tiene nada en común con Avempace? Pienso que sí tienen algo en común, lo más importante; la concepción de que la felicidad humana consiste en la aprehensión del entendimiento agente¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Unión*, ed. Fakhry, p. 166; tr. Asín Palacios, pp. 39-40.

¹⁰⁷ Entendimiento en acto, en potencia o material, adquirido, habitual y el entendimiento agente o primero.

¹⁰⁸ Para una exposición completa, v. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, (Oxford UP, 1992), pp. 258-314.

¹⁰⁹ N. Morata, "Los opúsculos", pp. 301-302.