

# AVEMPACE TRATADO DE LA UNION DEL INTELECTO CON EL HOMBRE

Joaquin LOMBA  
Universidad de Zaragoza

## PRESENTACION

Este tratado, que se titula *Risāla ittiṣāl al-'aql bi-l-insān, Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, fue editado y traducido al español por primera vez por Miguel Asín, Palacios, precediéndolo de un magnífico estudio<sup>1</sup>. Posteriormente Vincent Lagardère tradujo al francés la versión española de Asín, con otro estudio introductorio, en el que, aparte de dar algunos datos nuevos (habían pasado 38 años), presentaba muy bien, actualizando la situación histórica, el ambiente intelectual de al-Andalus y de la Zaragoza musulmana, marco en que escribió Avempace su tratado. Por lo demás, no ofrecía su traducción ninguna novedad con respecto a la de Asín puesto que era una versión literal de ésta. Incluso conservó los apartados numerados del 1 al 22 que había puesto Asín Palacios, cosa que no aparece en ningún manuscrito<sup>2</sup>.

La edición y traducción de Asín Palacios, así como la versión de Lagardère, estaba hecha sobre los dos manuscritos de la Bodleyana de Oxford y de Berlín, los más importantes que hay de las obras de Avempace, siendo, en general, mucho más completo, como repetiré luego, el de Berlín.

La edición y traducción de Asín de este tratado tiene el gran mérito indiscutible de haber sido la primera, además de destacar por su buen hacer. Lo que no sé es por qué comenzó con la edición y traducción del tratado sobre el Manuscrito de Oxford, para seguir luego con el de Berlín, a partir del folio 216 v. Oxoniense, para seguir con el 181 v. de Berlín.. Bien es verdad que el primer manuscrito sólo contiene desde el folio 215 v al 216 v., no estando, por consiguiente, completo el tratado, mientras que el Berlín lo tiene completo. La traducción que ahora presento, está hecha a base únicamente del manuscrito de Berlín entero, suprimiendo la numeración artificial por párrafos de Asín y poniendo, en cambio, la foliación completa del manuscrito berlinés, indicando, desde luego, en notas a pie de página, las variantes que hay en los primeros folios, con respecto al manuscrito de Oxford.

Así, pues, los dos manuscritos base de este tratado son el de la Bodleyana de Oxford (Pococke, 206), de escritura oriental y el de Berlín (Ahlwardt 5060 WE 87). Este último, tras emplearlo Asín en este trabajo y en otros, se perdió en la segunda guerra mundial durante la cual fue llevado a Silesia y, al pasar después del

---

<sup>1</sup> "Tratado de Avempace sobre la Unión del Intelecto con el hombre", en *al-Andalus* vol. VII, 1942, pp. 1-47.

<sup>2</sup> "L'épître d'In Mājja sur la conjontion de l'intellecto avec l'esprit humain", en *Revue des études islamiques*, vol. XLIX, 1990, pp. 175-196.

conflicto esta región a Polonia, se le perdió la pista hasta que en 1988 G. Endress lo descubrió en la Biblioteca Jagellonia de Cracovia. El manuscrito es de escritura marroquí occidental y consta de 227 folios de 28-29 líneas cada uno. Contiene veintidós tratados de Avempace. Es más fiel y completo que el oxoniense, a pesar de que muchos de sus folios están seriamente dañados en sus primeras líneas, de modo que su lectura resulta muy dificultosa en algunos pasajes, aparte de la otra dificultad, proverbial y de todos reconocida, que encierra el propio estilo oscuro de Avempace en todas sus obras.

Esta es, pues, la primera novedad de mi traducción, la de tomar como base el manuscrito de Berlín, teniendo en cuenta también las variantes del de Oxford. La segunda consiste en la retraducción publicada por Asín, poniéndola en lenguaje más actual, corrigiendo ciertos pasajes, completando algunas expresiones y haciendo nuevas relaciones del texto con respecto a otros tratados que escribió Avempace y que Asín Palacios o no conoció o no publicó. En efecto, desde que él publicó este texto, todavía no había hecho la primera traducción al español del tratado *El régimen de solitario*<sup>3</sup> ni se conocían otros escritos de Avempace, sin los cuales no se entendería bien y del todo el presente, a la vez que éste completa el que acabo de mencionar, y otros más como son, entre otros, los siguientes: *Sobre el móvil*, *Sobre la facultad impulsiva*<sup>4</sup>, *Sobre la generación y corrupción*<sup>5</sup>, *Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]*<sup>6</sup>, *“Sobre el fin del hombre”*<sup>7</sup>, *Tratado sobre el Entendimiento Agente*<sup>8</sup>, aparte de las numerosas ediciones en árabe de la práctica

<sup>3</sup> *El régimen del solitario*, Edición y traducción de Asín Palacios, C.S.I.C., Madrid-Granada, 1946. Y un poco antes, fue traducida al inglés por Dunlop en 1945. Posteriormente fue editada en árabe por Fakhry *Avempace. Opera Metaphysica*, Beirut, 1968, 2ª Ed. 1991, y, finalmente la traduje yo poniéndola al día en su traducción, estudio, notas etc. *El régimen del solitario. Ibn Bāyṣa*, Ed. Trotta Madrid, 1997.

<sup>4</sup> “Dos epístolas de Avempace sobre el móvil y sobre la facultad impulsiva”, Trad. de E. Tornero, en *al-Qantara*, IV (1983), pp. 6-21.

<sup>5</sup> *Avempace. Libro de la generación y corrupción*. Edición y traducción, de J. Puig Montada, C.S.I.C., Madrid, 1995.

<sup>6</sup> Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī] de Avempace”, Estudio y trad. de J. Lomba *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXVII, 1995, pp. 23-39.

<sup>7</sup> “Ibn Bāyṣa (Avempace) “Sobre el fin del hombre”, Estudio y trad. de J. Lomba *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata. Šarq al-Andalus*, n. 10-11 (1993-1994), pp. 467-482.

<sup>8</sup> “Tratado sobre el Entendimiento Agente” de Avempace”, Estudio y trad. de J. Lomba, *Anales del seminario de historia de la Filosofía. Memoria-Homenaje a Adolfo Arias Muñoz*, Universidad Complutense, Madrid, Número Extra-1996, pp. 265-274.

totalidad de sus obras que se han hecho y de los múltiples estudios realizados hasta la fecha por investigadores de todo el mundo <sup>9</sup>.

Todo lo dicho justifica sobradamente el que haya abordado esta nueva traducción, actualizándola, relacionándola, como he dicho, con los lugares paralelos de otras obras de Avempace, de otros filósofos musulmanes e incluso griegos, como son, sobre todo, Platón, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia etc.

El tratado lo escribió Avempace durante los tres años últimos de su vida, después de haber abandonado la política y su agitada vida, tal como él mismo confiesa. En este tiempo, parece ser que el autor se dedicó a hacer repaso de su vida espiritual e intelectual anterior. Por otro lado, el escrito, en forma de carta va dirigido a un personaje importante, al mismo que el de la *Carta del adiós*, llamado Abū-l-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Abd -Azīz ibn al-Imām, natural de Zaragoza y que luego fue visir en Sevilla durante el reinado del almorávide ‘Alī ibn Yusūf ibn Tašufin en el año 1135 (tres años, por tanto, antes de la muerte de Avempace en Fez). En Sevilla coincidió con Avempace escuchando algunas de sus lecciones. Por otro lado, Ibn al-Imām, además de político, destacó como un buen intelectual dedicándose a la vida de estudio, tal como salta a la vista por las alusiones que hace el autor de este tratado. Después de su estancia en Sevilla, marchó a Oriente, en concreto a la ciudad de Qūṣa, de Egipto, donde fallecería. Precisamente la *Carta del adiós* de Avempace se la dedicó en vísperas de este viaje <sup>10</sup>.

La obra se inscribe dentro de la filosofía total del autor, a saber: el fin del hombre centrado en la unión con el Intelecto Agente, de la cual depende la visión que Avempace tiene del hombre, del mundo material, del inteligible, de la psicología humana, de la política e incluso de la religión. Algunos han pretendido afirmar que Avempace racionalizó radicalmente la vida religiosa. No es así: como se podrá leer en este tratado, la unión suprema con el Intelecto Agente, la felicidad máxima que logran los afortunados que ésto consiguen, en definitiva es un don gratuito de Dios. Ello, aparte de las constantes alusiones al Libro Sagrado, al Corán, y de la afirmación de la existencia de una ley religiosa (ṣarī‘a) dada por Dios a los Profetas, que completa y supera el conocimiento meramente intelectual

Por otra parte, si bien ataca Avempace el sufismo tradicional basado en la imaginación y en los sentimientos, podríamos decir, como afirma Zaynaty <sup>11</sup>, que en él se inaugura una nueva mística de un “amor Dei intellectualis” o de una “mística intelectual”, basada en las funciones superiores del intelecto humano que, uniéndose al Intelecto Agente, da como resultado una auténtica unión mística pero de otro género superior, el intelectual. Qué sea el Intelecto Agente para

<sup>9</sup> Puede consultarse la bibliografía con 113 títulos que incluyo en mi traducción de *El régimen del solitario*, op. cit., pp. 84-89. Allí aparecen las ediciones de Badawi, ‘Alawī, Fakhry, Lettinck, Alozade, Elamrani, entre otros.

<sup>10</sup> “La <<carta del adiós>> de Avempace, Introd., edición y traducción de Asín Palacios, en *al-Andalus*, vol. VIII, 1943, pp. 1-87. Estos datos se hallan en las pp. 3-4.

<sup>11</sup> Zainaty, G., *La morale d’Avempace*, Vrin, Paris, 1979, pp. 66-70.

Avempace, es cosa que queda sin explicar claramente: o bien se trata de la transcripción filosófica intelectual del mismo Dios, o de un intermediario, también intelectual, entre el hombre y Dios que le aproximaría a Este.

### TRADUCCION

[Fol. 169 v.] Su discurso [de Avempace]<sup>12</sup>, Dios esté satisfecho de él, sobre la unión del intelecto con el hombre, que lo dirigió a uno de sus amigos y dijo [lo siguiente].

La paz sea contigo, por cuanto que eres digno de ella, puesto que deseas ardentemente adquirir las virtudes. Puesto que pensé que era difícil que nos encontráramos en este momento, consideré necesario emprender [esta tarea] para que te llegase esta ciencia cuya demostración apodíctica encontré. Lo organicé como si aquel a quien va dirigido tuviese una visión de la ciencia natural [o Física]<sup>13</sup>, como sé que tú la tienes, pues el discurso sobre [este asunto], hecho de acuerdo con el método del arte [racional] debería ser más largo, más claro, con más silogismos y dotado de más premisas. Me apartó de la demostración hecha de este modo, la falta de tiempo y las sucesivas ocupaciones en que me hallo metido<sup>14</sup>. Pero si me sobra tiempo para demostrar [todo ésto] según el método del

---

<sup>12</sup> En adelante lo encerrado entre estos signos son añadidos míos que no figuran en el manuscrito pero que aclaran el texto.

<sup>13</sup> Hay que notar que para Avempace, la ciencia del alma, del intelecto y de la psicología humana (como es el objeto de este tratado) debe ser la primera de todas las ciencias aparte de inscribirla, como Aristóteles, dentro de la Física. Un texto importante de su *Kitāb al-nafs*, *Libro sobre el alma*, (Cfr. *Kitāb al-nafs, l-ibn Bāyḃa*, Edición árabe sobre el Ms. B. y O., bajo la dirección de Aozade, M., Centre des Etudes Ibn Rushd, Fez, 1999), fol. 154 r. "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". Actualmente estoy terminando la versión al español de esta obra *Kitāb al-nafs* que saldrá próximamente.

<sup>14</sup> Esta afirmación, unida al testimonio de otros, como Ibn Tūfayl que dice; de el elogiándolo pero aludiendo a su falta de tiempo por sus numerosas ocupaciones: "Después de éstos [de los matemáticos y lógicos] vino otra generación de hombres más hábiles en la especulación y más próximos a la verdad. Ninguno hubo entre ellos de entendimiento más fino, de especulación más segura, de visión más veraz,

arte [racional] te lo haré llegar. Pero me he apresurado a enviártelo ahora [tal como está], por miedo a que se pierda, dada su importancia y rareza.

Así, pues, digo [lo siguiente]: El uno se dice de varias maneras, tal como lo se explican en la *Metafísica*<sup>15</sup> y los aclaró Abū Nasr [al-Fārābī] en el libro *Sobre la unidad*<sup>16</sup>. De [todo] ésto, me propongo [tratar solamente] lo necesario para este tratado.

El uno se dice de lo que es [uno] según la especie, según el género o según lo accidental, y, en general, de todo lo que tiene algo en común con algún universal, siendo múltiple el sujeto de esta especie [de unidad]. Así, los individuos del caballo, son uno según la especie y todos los del [reino] vegetal son uno según el género.

Se dice [también] uno según el número, siendo este [sentido] el que buscamos aquí. Así, se dice que el continuo, mientras es continuo, es uno, mientras que si se divide [en partes], se convierte en muchos. Se dice [así mismo, uno] de lo que está soldado, de modo por su semejanza al continuo; de lo que está fijado [o pegado a algo], por similitud a lo soldado; de lo que está atado, por su parecido a lo asentado fijado [o pegado]. <Se dice también uno al conjunto de varias cosas encaminadas a una acción [concreta] como se dice del navío que es

que Abū Bakr al-Šā'ig (Avempace)" poniendo, a continuación, los reparos que hemos visto un poco más arriba sobre su falta de consecuencia en la vida práctica y sobre sus excesivas ocupaciones", Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, Trad. González Palencia, nueva edición de Emilio Tornero, Trotta, 1995, pp. 51-52.

<sup>15</sup> Ver Aristóteles, *Metafísica*, I. V, c. 6, 1015 b 16 y ss.

<sup>16</sup> Al-Qifṭī y Ibn Abī 'Uṣaybi'a mencionan un libro de al-Fārābī sobre el uno y la unidad. Véase Steinschneider, *Al-Farabi (Alfarabius)*, Amsterdam, 1966, p. 216. Hay un manuscrito de la risāla de al-Fārābī sobre el sentido de la unidad, en la Biblioteca 'Ayā Šūfiyā de Istambul, con los números 4.839 y 4.854. Hay también un estudio y traducción al italiano de Bertola, E., "La dottrina psicologica di al-Fārābī: Il trattato sulla natura dell'anima", en *Arcivio di filosofia*, 55 (1987), p. 205-440, y también, del mismo autor: "Il trattato <<Dell'essemnza del anima>> di al-Fārābī", en *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*, Milan, 1956, pp. 169-179. Al-Qifṭī y Ibn Abī 'Uṣaybi'a mencionan un libro de al-Fārābī sobre el uno y la unidad. Véase Steinschneider, *Al-Farabi (Alfarabius)*, Amsterdam, 1966, p. 216. Hay un manuscrito de la risāla de al-Fārābī sobre el sentido de la unidad, en la Biblioteca 'Ayā Šūfiyā de Istambul, con los números 4.839 y 4.854. Hay también un estudio y traducción al italiano de Bertola, E., "La dottrina psicologica di al-Fārābī: Il trattato sulla natura dell'anima", en *Arcivio di filosofia*, 55 (1987), p. 205-440, y también, del mismo autor: "Il trattato <<Dell'essemnza del anima>> di al-Fārābī", en *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*, Milan, 1956, pp. 169-179. El propio Avempace compuso un libro titulado *Fī-l-waḥda wa-l-wāḥid*, (Acercas de la unidad y del uno), Ed. árabe de 'Alawim, J.D., *Rasā'il falsafiyya li-bn Bāyā*, Casablanca-Beirut, 1987, pp. 140-149.

numéricamente uno><sup>17</sup>. Se dice así mismo de lo reunido que está dispuesto para un fin determinado, como es el caso de la historia de Tabarī<sup>18</sup>, cuya composición es una, y [como se dice] de este tratado [mío] que es [también] uno. También se dice, que son una las cosas mezcladas, como se habla [por ejemplo] del [jarabe] ojimiél que es uno siendo así que está compuesto de vinagre y miel.

A veces se piensa que esta clase [de uno] entra en las clases antes enumeradas. Pero sin embargo, si se examina atentamente aparece claro que es distinta. Así, se dice de la forma espiritual que es una, como, por ejemplo, la forma de una ciudad cualquiera imaginada, pues la forma espiritual es una como lo es la forma material. Igualmente se habla de que los inteligibles son uno cuando los significa una sola palabra, y son inteligibles de una sola cosa real. Pero también se dice que es uno el inteligible de una sola cosa, aunque se le indique con una locución compuesta, como es la definición, la descripción o cosas parecidas a estas.

También se dice uno de los inteligibles, cuando los significa una sola palabra o [también] una expresión compuesta de tal modo que restrinja [el significado], como es el caso del "hombre blanco" o del "escribiente geómetra". Estos tales no son uno, porque cuando ponemos en nuestro discurso, por ejemplo, "el escribiente geómetra es un hombre" no hay una sola proposición [Fol 180 r.] sino dos. Todo ésto lo explicó Aristóteles en el *Peri Hermeneias*<sup>19</sup>.

El inteligible que es uno, cuando se define, se multiplica. <Pero, siendo cada una de sus partes una, si se la define se hace [a su vez] múltiple><sup>20</sup>. En tal caso, las partes segundas que se hacen múltiples siguen [el mismo camino] de las primeras. Sin embargo, se llega finalmente de modo necesario a una parte que ya no se puede definir porque es simple bajo todos los puntos de vista. Pero esta clase [de unidad] quedó aclarada en otro lugar.

---

<sup>17</sup> Lo encerrado entre corchetes no está en el Ms. O. (en adelante al manuscrito de Oxford lo señalaré como Ms. O. y al de Berlín, como Ms. B) pero sí está en el de B. y lo tienen en cuenta tanto Asín Palacios como Lagardère. El texto de Fakhry, que sigue el Ms. O., se halla en la edición indicada en la Introducción. Recordémoslo: *Ibn Bājjā. Opera Metaphysica*, Dar al-Nahār. Beirut. 1968, pp. 155-173. En adelante citaré ambos manuscritos como Ms. O (de Oxford) y Ms. B (Berlín)

<sup>18</sup> Muḥammad ibn ʿArīr al-Ṭabarī, natural de Ṭabaristán en la costa sur del mar Caspio y muerto en el 923, compuso una monumental historia universal, la primera completa en árabe, titulada *Ajbār al-rusūl wa-l-mulūk (Historia de los enviados [de Dios] y de los reyes)*. Es una obra fundamental para la historia pues da cuenta fielmente de los hechos ocurridos desde la creación del mundo hasta el año 915, citando las fuentes más diversas que ha utilizado. Fue editada por De Goeje, Leiden, Brill, 1879-1901, en trece tomos. También compuso un *Tafsīr* comentando e interpretando el Corán.

<sup>19</sup> Véase Aristóteles, *Sobre la interpretación*, c. 2, 4, 5.

<sup>20</sup> Lo puesto entre corchetes figura en el Ms. B. pero no en el de O.

El uno numérico, cuando es cuerpo o corporal, como por ejemplo la blacura, se dice que es individuo. En cuanto al uno numérico que está despojado de materia, no es individuo, aunque cumple las funciones de este.

El individuo está sujeto a cambios. Pongamos por caso el individuo humano, puesto que la investigación de este tratado versa sobre lo que define específicamente al hombre. Este, primeramente es feto, lo cual ocurre cuando está en el seno materno; luego es niño, después de su nacimiento; después, adolescente y joven; a continuación, hombre maduro y finalmente, anciano. Además puede llegar a ser sabio después de haber sido ignorante, lograr escribir tras haber sido analfabeto. Y siempre es uno y el mismo, sin duda alguna. Y si le observan los sentidos [externos] en uno cualquiera de los estados [de su vida] y luego lo miran en otro estado muy diferente de aquel, no sabrán si es uno y el mismo o no, <como cuando lo ve niño><sup>21</sup> y después lo contempla joven.

Por consiguiente, aquello por lo que el hombre es uno, no lo perciben los sentidos, sino otra facultad. Del mismo modo, si se le corta al hombre sus dos manos y sus dos pies o se le arrancan los ojos y, en general, si se le quitan todos los miembros que no son vitales, sin embargo se dice de él que es uno y el mismo. Y el niño al que se le caen los dientes y le nacen otros, es también uno y el mismo. Del igual modo, si fuera posible que tuviera dos pies y dos manos en sustitución de los pies y manos que hubiera perdido, a pesar de ello sería uno y el mismo y se encontraría en la misma situación que el carpintero que ha perdido una hachuela o una regla y luego toma otra [nueva]: el carpintero que tenía los primeros herramientas no sería distinto del que tomó los de después. E igualmente, si fuera posible que, por el contrario, tuviera más miembros, a pesar de ello sería uno y el mismo.

Es patente por lo dicho, que mientras el primer motor permanece uno y el mismo, el ser también es uno y el mismo, bien sea que pierda los instrumentos y no los haya sustituido por otros, como es el caso del anciano que no tiene dientes, bien sea que los sustituya, como es cuando le nacen dientes [nuevos al niño]. Y cuando piensan en ésto algunos teóricos de la ciencia física, llegan hasta el extremo de hablar de la metempsícosis. Pero ya quedó claro en otros lugar que la teoría de la metempsícosis es absurda e imposible<sup>22</sup>, aparte de que quienes la defienden desean unas cosas y caen en otras que van más lejos, pues toman al primer motor del hombre como un todo, sin analizar con precisión y hacen del uno numérico algo que no es. Porque el primer motor específicamente en el hombre mueve con dos tipos de instrumentos: unos corporales y otros espirituales. De los corporales unos son artificiales y otros naturales, como son la mano, el pie, el pulmón, los cuales mueven la flauta. Los instrumentos naturales que tienen límite se llaman miembros, como son los nervios, mientras

---

21 Lo encerrado entre corchetes está en el Ms. B., pero no en de O.

22 En contra de la metempsícosis se pronuncia rotundamente Avempace en varios lugares. Sobre todo, en la *Carta del adiós*, op. cit., p. 44 y en el breve apéndice de esta carta titulado *Qawl yatlū risāla al-wadā'* (*Lo que sigue a la carta del adiós*, Ed. árabe de Fakhry, op. cit. p. 151. A ello volverá un poco más adelante, como podremos ver.

que los humores, como es la bilis, no tienen nombre en la medida que son instrumentos, sino que al conjunto de todos ellos se le llama cuerpo. Los [instrumentos] naturales preceden a los artificiales, razón por la cual a la mano se le llama el instrumento de los instrumentos.

[Fol. 180 v.] Algunos de estos instrumentos naturales preceden a otros, así como otros son posteriores, como es el caso de los nervios, que preceden a los músculos y el calor natural a todo lo demás, pues el calor natural es el instrumento de los instrumentos en realidad y con anterioridad [a todos los demás]. En efecto la mano es exigida por los instrumentos para ser usada por ellos, como el azote y la flauta. Pero el calor natural no es exigido para ser utilizado por ningún instrumento ni natural ni artificial. Además, todas las partes existentes en el cuerpo, sean miembros o humores, se relacionan con él, entrando el calor natural en su definición. Esto, tú mismo lo podrás saber por lo que [dice] el libro de Aristóteles *Sobre la utilidad de los miembros*, que es uno de los últimos tratados del libro *Sobre los animales*<sup>23</sup>.

El calor natural lo tiene todo ser dotado de sangre, pero también se da en los animales que no tienen sangre, como son los que tienen concha y otros parecidos. El calor natural, por cuanto que es el instrumento de la potencia motriz, de la cual es la forma y el motor primero, se llama espíritu natural. El espíritu se dice del alma y también de lo que acabamos de describir. En las plantas hay algo que hace las mismas funciones [del espíritu natural] pero que tiene una remota semejanza con el espíritu natural. La explicación de ésto [se puede hallar] en el libro *Sobre el Alma*<sup>24</sup>. Aquí únicamente pretendo hablar en el presente tratado de lo que atañe de modo específico al hombre.

Digo lo siguiente: el hombre tiene una manera de ser parecida a la de las plantas, lo cual ocurre cuando está encerrado en el seno materno, pues primero es forjado [su ser] y cuando su formación llega a la completitud, se alimenta y crece. Pero estas acciones se dan [también] en las plantas desde el comienzo de su ser, no

---

<sup>23</sup> Véase, Aristóteles, *Las partes de los animales*, l. II. El propio Avempace alude a este tema del calor natural, en *El régimen del solitario*, op. cit., p. 111., con estas palabras: "Los filósofos emplean [este término de "espíritu"] en sentido homónimo y, a veces, quieren indicar con él al calor natural, que es el primer órgano anímico". Igualmente habla de él en su *Kitāb fī l-nafs*, Ms. B., Fol. 153 v. y 157 v. donde dice que el calor natural es un instrumento de alma. Y en el 163 r., al hablar de las clases de cambio, dice: "Todas ellas se cumplen de modo perfecto mediante el calor natural pues el calor natural se halla de una manera necesaria en el cuerpo natural, porque el calor es algo <no> separable. Este calor no está en uno de los elementos [solamente] pues si lo estuviera, necesitaría por obligación que él y el otro elemento se movieran de lugar hasta encontrarse, puesto que el encuentro [de los elementos] precede a la mezcla. Y si el motor de los dos o de uno de los dos no moviera en orden a [producir] la mezcla, esta se daría de manera accidental".

<sup>24</sup> *Kitāb al-nafs*, Ms. B., Fol. 157 v.



dándose otras al comienzo de su existencia y cuando crecen<sup>25</sup>. Ahora bien, el calor natural es el que realiza estos actos. Cuando ha salido [el niño] del vientre de su madre y emplea los sentidos [externos], se asemeja a los animales irracionales, moviéndose de lugar y deseando [algunas cosas], lo cual se debe al advenimiento de la forma espiritual trazada en el sentido común y luego en la imaginación, siendo la forma imaginativa la que es motor primero en él. Entonces hay en el hombre tres motores, que vienen a estar en el mismo rango: la potencia nutritiva<sup>26</sup>, la potencia aumentativa<sup>27</sup> y la potencia imaginativa. Todas ellas son potencias activas, siendo seres en acto y no teniendo privación alguna. Esta es, en efecto, la diferencia entre las potencias activas y las pasivas: que en las pasivas hay privación. En efecto, la forma espiritual sensible es el primer grado de las [formas] espirituales, según se demostró en el *Libro del régimen del solitario*<sup>28</sup>, porque [esta forma sensible] es percepción, mientras que aquellas otras no captan el cuerpo donde están ni éste las percibe<sup>29</sup>. Esta es la razón por la que no se atribuye en absoluto a las plantas el conocimiento y, en cambio, sí a los animales, pues todos los animales son sensitivo.

La percepción sensible es una forma espiritual con la cual el animal capta aquel cuerpo [concreto], razón por la cual el animal no se ve privado de conocimiento. El hombre, cuando está en el seno materno, se parece a las plantas y únicamente se le llama animal en potencia. Y esto [el convertirse en animal acontece] porque el espíritu natural recibe a la forma espiritual, haciéndose animal gracias a esta recepción. En cambio, en el espíritu natural de las plantas no es posible que [ocurra] esto. La causa de por qué reciba este espíritu natural [el animal] a la forma y, en cambio, no la reciba aquel otro ser [es decir, el vegetal], es la complexión [distinta que tienen ambos]. Pero sobre esto hay otro tratado y ya se explicó en parte en la ciencia natural. Por lo que respecta a la [explicación] completa [de esta materia], merece un estudio aparte.

El individuo es unas veces animal en potencia y otras en acto. Supongamos la situación en que [el individuo] sea animal en acto y hombre en potencia, es decir, cuando es [todavía] un niño lactante. Entonces, aún no le ha sucedido la potencia reflexiva (y ya se explicaron los distintos estados del hombre en el libro del *Régimen del solitario*<sup>30</sup> y únicamente será entonces hombre en potencia<sup>31</sup>).

<sup>25</sup> Ver *Sobre las plantas*, Ed. y trad. de Asín Palacios en "Avempace botánico" *Al-Andalus*, vol. V, 1940, p. 290.

<sup>26</sup> El Ms. O. añade la palabra <<apetitiva>>. Tiene más sentido en el Ms. B. en el que no está.

<sup>27</sup> El Ms. O. dice: <<la potencia sensitiva>>. Puede leerse de ambas maneras

<sup>28</sup> *El régimen del solitario*, op. cit., p. 112.

<sup>29</sup> En el Ms. O. no aparece la negación, mientras que sí está en el Ms. B. Tiene más sentido esta segunda.

<sup>30</sup> *El régimen del solitario*, op. cit., pp. 143, 144, 146.

<sup>31</sup> Fakhry añade: "en potencia reflexiva" que según él ha desaparecido del manuscrito.,

En efecto, únicamente alcanzará la potencia reflexiva, cuando logre los inteligibles. Ahora bien, con la adquisición de los inteligibles se produce el deseo que mueve a la reflexión y [todo] lo que proviene de ella. Con ésto es con lo que se constituye el individuo [humano], no con aquellas [otras potencias inferiores]. Y ya se demostró claramente en otro lugar que los inteligibles no son formas del espíritu natural, puesto que no son formas de ningún cuerpo lo cual no puede ocurrir de no ser que se trate de [formas] materiales. Por ejemplo, la piedra únicamente estará en la materia cuando se trate de un individuo piedra. En cambio, el inteligible, ciertamente no es en absoluto forma material ni es forma espiritual de cuerpo alguno, como lo son los fantasmas de la imaginación. Por el contrario, la materia de estas formas [de los inteligibles] son las formas espirituales de la imaginación [que hacen de intermediarias. Ya se explicó lo que pertenece de modo específico a estas formas espirituales en el libro *El régimen del solitario*<sup>32</sup>. Pero sea cual fuere el ser de [estos inteligibles] no tienen continuidad alguna con el cuerpo; mueven a este por mediación de las formas espirituales que son los instrumentos. Esto ya se explicó en la *Carta de la adiós*<sup>33</sup>. Por tanto, el motor primero del hombre es el intelecto en acto, que es el inteligible en acto, pues ciertamente el intelecto en acto es el inteligible en acto, como se demuestra en los libros que hay sobre el tema [escritos por] otros autores distintos de mí y que yo mismo expliqué también en el libro sobre el *Alma*<sup>34</sup>, en el discurso sobre la potencia racional. Yo, personalmente, he completado el estudio sobre la mayor parte de estos [temas]. Cuando esté acabado [este estudio] no tardaré en enviártelo, oh visir excelso, ya que sé tu deseo de esta clase de virtudes y tu facilidad natural para adquirirlas. Ahora es mi deber el no demorar [el decirte] lo que escribo sobre estas ciencias especiales, pues son las más excelsas de todas en valor, las más deseables en última instancia, las más dignas de ennoblecer [al hombre], puesto que las demás ciencias existen gracias a la excelsitud de esta. Ya expliqué todo ésto en otros lugares. Por mi vida que has superado a los de tu estirpe, puesto que soportaste y aguantaste con paciencia los grandes sufrimientos que comporta [el estudio de esta ciencia] a fin de enterarte de lo que se había dicho anteriormente y de que pudieses atinar con lo recto [de estas ciencias]. Los sufrimientos que soportaste son los que [precisamente] rehuyen los que buscan esta ciencia limitándose a lo mínimo.

<sup>32</sup> *El régimen del solitario*, op. cit., p. 112 ss.

<sup>33</sup> *La carta del adiós*. En esta obra Avempace alude con mucha frecuencia y en diversos lugares a los instrumentos que el alma emplea como mediación con el cuerpo. Por eso, se puede traducir <<instrumentos>> por <<potencias>>. La página a que aquí parece referirse Avempace es la 45 de la traducción de Asín. Por otra parte, personalmente preferiría traducir la palabra wadā'a por <<despedida>>, en lugar de por <<adiós>>. Sin embargo, aquí, para facilitar al lector las referencias a la traducción de Asín, seguiré llamándola "Carta del adiós". Y ello, mientras no haga mi retraducción actualizada de la misma, a la cual llamaré "Carta de la despedida".

<sup>34</sup> *Kitāb al-nafs*, op. cit., Ms. B. Fol. 177 v.

El intelecto en acto es, pues, el primer motor del hombre, de modo absoluto, siendo patente que el intelecto en acto es una potencia activa. Pero no solamente él, sino también todas las formas motoras son potencias activas. Ya quedó clara en la *Carta de la adiós* y en otros lugares la diferencia que hay entre la potencia activa y la pasiva <sup>35</sup>. Es suficiente lo que se discutió anteriormente sobre este tema.

[Fol 181 v.] El intelecto es, pues, potencia activa. Y la potencia racional se dice primeramente de la forma espiritual, por cuanto que puede recibir al intelecto, y también [se predica] del intelecto en acto. A ella alude poniéndola en duda Abū Naṣr [al-Fārābī] con esta sentencia <sup>36</sup>: "¿Es que se da ya en el niño, pero la humedad la altera, o se produce al terminar [la niñez]?"

Si este intelecto fuera numéricamente uno en todos los hombres, sería claro, por lo que se explicó antes, que los hombres que existen, que han existido y que existirán, serían [también] numéricamente uno. Pero ésto repugna y aun quizá es absurdo. Y si los hombres existentes, pasados y futuros no son numéricamente uno, tampoco lo será el intelecto. En suma, si este intelecto es numéricamente uno, todos los individuos que tienen tal intelecto, serán [también] numéricamente uno. Es como si tomas una piedra imán y la envuelves de cera; [el imán] moverá a este o a aquel otro hierro. Si luego la recubres con brea, moverá también al hierro con aquel [mismo movimiento]. Si luego la envuelves con otros cuerpos, todos ellos serán motores [de los trozos de hierro] numéricamente uno, como lo es el piloto en la nave. Igual ocurre aquí [con el intelecto], sólo que no es posible que en el caso de los cuerpos uno de ellos sea uno a la vez en los demás [cuerpos], como es posible que ocurra en los inteligibles. Esto es lo que creen los que sostienen la metempsícosis, pero van más lejos.

Es claro que el intelecto que es uno, es un premio y don de Dios [que concede] a sus siervos que le tienen satisfecho <sup>37</sup>. 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 sólo al alma apetitiva, que es la que hierra y peca. El 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 las cuales 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. Por lo cual Dios ha completado el conocimiento [intelectual] 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,

<sup>35</sup> La referencia se encuentra en el apéndice de la *Carta del adiós*, titulada *Qawl yatlu risāla al-wadā'*, op. cit., Fol 220 v., Ed. Fakhry, p. 148.

<sup>36</sup> No se encuentra en ningún escrito de al-Fārābī esta sentencia.

<sup>37</sup> La frase tiene esta otra versión, que es la de Asín Palacios: "a los siervos que El quiere". La traducción aquí presentada parece más acorde con lo que va a decir a continuación en este mismo párrafo.

en compañía de los Profetas, de los justos, de los mártires y de los santos. ¡Qué hermosa compañía!

En cuanto a la consideración acerca de los inteligibles, de si es cada uno de ellos numéricamente uno, y de que, en caso de que no sea de este modo, si serán uno o más de uno numéricamente, <lo cual no es así><sup>38</sup>, ya hemos hablado en más de una ocasión y ha quedado explicado en el libro sobre el *Alma*<sup>39</sup>. Cuando esté terminado lo que digo sobre ésto, te lo enviaré. Pero pienso que debo hablar sobre el tema aquí hasta el punto que yo sé te puede recordar lo dicho anteriormente.

Digo lo siguiente: si dejamos por asentado que todos los inteligibles son numéricamente uno, de aquí se desprendería, de manera necesaria, una teoría similar a la de los partidarios de la metempsícosis. De nada serviría entonces tener un talento natural superior y, en tal caso, valdría más el seguir una conducta natural que [el buscar] grandes provechos [intelectuales]. Por lo que respecta a las [distintas] clases [de inteligibles], al ser [los mismos] en todos los hombres, según el curso natural [de las cosas], su aprendizaje no producirá calidad sino cantidad [de conocimientos], aparte de otras cosas que resultan repugnar y que se desprenden de esta hipótesis. Y si no suponemos que son uno [Fol. 182 r.], también se seguirían de este supuesto absurdos no menores que aquel. Uno de ellos es que habría un inteligible [común] para el inteligible que está en mí y en ti, el cual inteligible también estaría en mí y en ti, habiendo otro inteligible para este último y así hasta el infinito. Pero [resulta] que lo que no tiene límite de esta manera, no existe.

Si se concede a cada una de las dos [hipótesis] de este discurso repleto de dudas, la parte [de verdad] que en justicia [le corresponde], resultaría evidente que los inteligibles de las cosas que existen, es decir, las categorías y las especies de las mismas, estaría compuestas de algo que permanece y de algo que desaparece. En efecto, si los tomas en cuanto que son percepciones de sus objetos e inteligibles de los mismos, resultan ser relativos a estos objetos, por cuanto se constituyen en virtud de esta relación. Por eso decimos del caballo que es un inteligible de algo, mientras que *Nasnās* y *Gül*<sup>40</sup> no son inteligibles de nada en absoluto. Y en cuanto a que poseen esta relación con sus objetos, mediante los cuales se constituyen y llegan a la mente, son necesariamente relativos a unos objetos determinados. Pero estos objetos no son los objetos de los cuales resulta [el inteligible] en la mente de *Zayd*. Por ejemplo, la idea universal con la cual

<sup>38</sup> Esta frase entre corchetes no la ha traducido ni *Asín* ni *Lagardère*, pero figura en la edición de *Fakhry*. Por otro lado, este párrafo, un poco oscuro, es interpretado y traducido así por *Lagardère*: “y en el caso de que no sea así, si uno o muchos de entre ellos provienen o no de uno sólo numéricamente, es un problema del que ya hemos hablado más de una vez”.

<sup>39</sup> *Fakhry* remite al Ms. O., Fol. 149. Pero creo que, aparte de encontrarse esta idea a lo largo de todo el *Kitāb al-nafs*, de *Avempace*, especialmente se puede hallar un lugar paralelo en los Fol. 165 r y v.

<sup>40</sup> *Nasnās* y *Gül* son personajes míticos y fabulosos. El primero es una especie de mono con un solo pie y un solo brazo. El otro, *Gül*, es un ogro.

designamos nosotros al hablar de caballo, es la idea inteligible, como quedó claro en otros lugares. Pero únicamente se convierte en inteligible al proceder de unos individuos que no son los individuos de los cuales proviene a Zayd, por ejemplo, el inteligible de caballo, y distintos, también, de los individuos de los cuales te surge a ti el inteligible. Por eso el elefante no es inteligible para nosotros, porque no lo hemos visto, así como tampoco lo es la jirafa. Así pues, la idea significada por esta expresión no es inteligible para quien no haya visto al individuo del cual [proceda el inteligible], salvo en un sentido analógico; pero en cuanto a idea inteligible propiamente tal, no lo es en absoluto. Para mí, en cambio, si he visto [la cosa] con mis propios ojos, será inteligible de ella [es decir, de la cosa], estando ligada al individuo que he contemplado. Esto es evidente por sí mismo y alargar el discurso sobre ello sería superfluo.

Ahora bien, en los inteligibles, en cuanto que tienen esta relación, puede desaparecer ésta con relación [al objeto], como se demostró en *Las categorías*<sup>41</sup>. En efecto, hay dos relaciones a la vez, una en potencia y otra en acto. Esto es evidente cuando se las examina a ambas. Así, quien tiene un solo hijo, es padre y, cuando muere el hijo, fue padre aunque ahora no lo sea. Y cuando desaparecen los individuos con los cuales está ligado el inteligible en el hombre, sin embargo continúa su forma espiritual, existiendo la relación con aquella forma espiritual no pensando sino con ella y en ella. Y si suponemos que desaparecen las formas espirituales, a pesar de existir el hombre [que las tuvo], lo cual acontece con el olvido, ya no tendrá en absoluto aquel hombre que olvidó ninguna relación con aquel inteligible, dado que la unión del hombre con el inteligible únicamente se da a través de la forma espiritual, y esa forma espiritual proviene, como se demostró en otro lugar, de los sentidos. Por eso sobrevienen los inteligibles en los sueños y se da cuenta de ellos el que sueña y juzga que es un león la forma de león que ve en el sueño.

El vulgo, todo él, conoce los universales [solamente] de esta manera, puesto que es la forma más elemental Y lo mismo hacen los intelectuales. Pues [los filósofos], o bien filosofan sobre cosas prácticas, como la carpintería y la medicina, y, entonces, aprenden por este método su práctica, o bien filosofan sobre cosas teóricas. Si son cosas de las que se enseñan<sup>42</sup>, entonces se trata de inteligibles imperfectos, porque no existen a la manera que son concebidos y casi llegan a ser sus fantasmas y sus inteligibles cosas imaginadas y falsas, ya que parte de lo que constituye su ser lo ignoran y, en suma, conocen sólo parte a base de algunos sensibles que hacen las veces de los individuos correspondientes [a esos inteligibles], como ocurre en la geometría y, de modo general, aquello para cuya enseñanza se emplea la vista<sup>43</sup>. Lo mismo le ocurre al que estudia la ciencia

<sup>41</sup> *Categorías*, 7, b

<sup>42</sup> Asíñ Palacios traduce ta'ālimiyya, por <matemáticas>. En realidad se trata de ciencias enseñables, que, por el contexto y por el mismo uso de la palabra, se refiere a las matemáticas en general.

<sup>43</sup> Asíñ Palacios anota a propósito de esta expresión lo siguiente: nuṣb al-'ayni, "punto de mira", parece equivaler a la frase española "a ojo", traduciendo así la frase entera: "y, en general, en todos aquellos conocimientos en que se emplea el

física; su situación respecto a los inteligibles es igual que la del vulgo, puesto que su unión con los inteligibles es la misma [que la del vulgo] y sigue el mismo procedimiento, diferenciándose de éste solamente por la mayor excelencia de la conceptualización. Esto llega a tal punto que el experto en la ciencia natural [es decir, la Física], cuando estudia el alma, se une también a los inteligibles que produce la ciencia del alma, a base de cosas que hacen el papel de individuos singulares, comportándose de la misma manera que cuando obtienen conceptos por la potencia imaginativa y por el sentido común. Estos [físicos que estudian el alma] elaboran una forma espiritual de un individuo concreto y luego la piensan bajo el punto de vista de que es el ser de aquella cosa, no de que son percibidas a partir de esa cosa material. Y cuando captan el inteligible correspondiente a esa cosa, no lo perciben a él mismo, sino a través de la forma que es corruptible. Y si fuera posible que estos tales se olvidasen, desaparecería su inteligible, al desaparecer lo concebido, es decir, que no se une lo material a lo inteligible si no es por medio de las formas espirituales. Ahora bien, este es también el método más sencillo, porque se hace según el orden natural, por lo cual es común a estos tales y al vulgo.

Los distintos tipos de intelectual teórico no se diferencian [de los anteriores] sino por la especulación que ejercen acerca de los seres. En efecto, el vulgo y los que se parecen a él, únicamente se dan cuenta de las formas espirituales, en cuanto que son percepciones de objetos, los cuales son cuerpos, no en cuanto que tienen ese ser [de formas espirituales]. En cambio, el que se da cuenta del ser [de estas formas espirituales] y busca los inteligibles que se derivan de los seres [reales], con este modo de ser [de las formas espirituales], llega a un grado [especial] y se diferencia del vulgo en general, por un camino que no sabe el vulgo y que no lo da la naturaleza. Sin embargo, participa del vulgo por el tipo de relación [que mantiene], a saber, por la unión que tienen con los inteligibles de estos seres es como la unión que [sostiene] el vulgo con los inteligibles materiales, pues la relación de éstos con las formas espirituales es como la relación de aquellos con las formas materiales.

El que posee la ciencia natural [o Física] asciende luego de rango y especula sobre los inteligibles, no en cuanto que son inteligibles, llámense materiales o espirituales, sino en cuanto que los inteligibles son uno de los entes del mundo. Supongamos que obtiene [el hombre] un inteligible [sacándolo] de las cosas: su relación con el supuesto inteligible será la misma que la relación del inteligible con su individuo [correspondiente], hasta el punto de que esta clase de inteligibles será término medio en la relación. Este inteligible de grado tercero únicamente se unirá al hombre por medio del inteligible primero con el cual lo ve.

Por tanto el hombre tiene, primeramente, la forma espiritual según sus [varios] grados [Fol. 183 r.]; luego, se une, gracias a ella, al inteligible; después se une por medio de este inteligible al último Intelecto. Por tanto, el subir desde la forma espiritual, se parece a la ascensión, y, si fuese posible que ocurriera lo contrario, se asemejaría al descenso. Por eso, el unirse a los inteligibles por el método natural, es como el medio para la ascensión. Y puesto que hay un estadio

---

método matemático que se llama <a ojo>". Aquí ha parecido mejor traducir como está arriba en el texto, más literalmente y más según el contexto, sin excluir la interpretación de Asin Palacios.

intermedio entre los dos extremos, por eso hallamos en los hombres los dos estados a la vez. Por tanto, son materiales y su intelecto es material. Es la razón por la cual sus intelectos son muchos, pensando así que el intelecto es múltiple. Es decir, que la relación es una relación con respecto a aquello a lo que es relativo. La idea pensada contiene una relación, y los sujetos de esa relación son múltiples. Así, el inteligible "hombre" dice relación al hombre y los sujetos [a que alude la relación] en  $\Upsilon\Delta\alpha\rho\iota\acute{\alpha}\rho$  es distinta a la relación del inteligible "hombre" con respecto a sus sujetos, en 'Imrū-l-Qays<sup>44</sup>. Por esta relación, "hombre" es un inteligible en ambos [por igual] y en el vulgo. Y estas relaciones son muchas e infinitas. Por consiguiente, los intelectos serán muchos bajo un aspecto y uno bajo otro. Por eso no es posible que el vulgo esté en este camino y cae por tierra la objeción que contenía el discurso lleno de dudas que se mencionó antes.

En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto<sup>45</sup>, 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<sup>46</sup>. Entonces es cuando se contempla este magnífico espectáculo. Y, puesto que la contemplación y comprensión de algo sólo se consigue 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,

<sup>44</sup> A él alude también en *El régimen del solitario*, op. cit., p. 115. Se trata de un poeta de la Arabia preislámica perteneciente a la tribu Kinda. Cuando su padre murió asesinado, acudió a pedir ayuda al emperador de Bizancio, pero éste lo envenenó después del 530 d.C. porque había seducido a una hija suya. El Profeta Muh@ammad lo alaba como eximio poeta.

<sup>45</sup> Aquí hay una clara reminiscencia de la  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$   $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  del Acto Puro o Motor Inmóvil de Aristóteles, el cual era conocimiento de conocimiento, conocimiento de sí mismo hasta el punto de que no había distinción entre cognoscente y conocido pues ambos formaban una estrecha y esencial unidad.

<sup>46</sup> En esta afirmación, entre otras, se basó la acusación de herejía de Avempace pues parecía que o negaba la vida futura o la situaba ya en la presente. Sin embargo, en la carta titulada *Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra vida. Defensa de Abū Naṣr al-Fārābī*, afirma repetidas veces que ciertamente existe otra vida, distinta de la presente sensible y que se da después de la muerte. Así, dice allí taxativamente: "Respecto a la sospecha que recae sobre Abū Naṣr [al-Fārābī] en su comentario al libro de la *Ética*, de [haber dicho] que <no hay pervivencia> o [vida] distinta después de la muerte, de que no existe felicidad fuera de la felicidad política, de que no hay más existencia que la sensible y de [afirmar] eso que se dice de que hay otra existencia aparte de la sensible es cuentos de viejas, todo ésto es vano y falsedad [vertida] contra Abū Naṣr [al-Fārābī]", *Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī]*, op. cit., pp. 29-30.

y que [en este intelecto] el motor es el mismo móvil. Y, como dice Alejandro [de Afrodísia] en su libro *Sobre las formas espirituales*<sup>47</sup> vuelve sobre sí mismo. Este [intelecto] es uno numéricamente y es el motor primero que actúa por semejanza, de tal modo que quien se asemeja a él resulta ser uno numéricamente aunque múltiple en cuanto a los instrumentos, ya sean éstos espirituales o corpóreos. Ya se explicó esto en la *Carta de la adiós*.<sup>48</sup> Si fuese posible que quien llega a este grado regresase y volviese, si fuese esto viable, sería este tal un moverse y mover<sup>49</sup>. Pero esto no es posible. Por eso dicen algunos maestros *şūfies*<sup>50</sup>: "Si llegan [los hombres a este estado] no regresarán". Sin embargo, es posible en Aristóteles y en los que siguen su método, un estado parecido al descenso y a la vuelta y otras ideas parecidas que significan estos nombres pertenecientes a actos que se dan en la situación intermedia, y ello, en cuanto que se trata de un estado de ascenso.

Está claro, por lo que hemos dicho aquí, que hay tres grados. El primero es el nivel natural. Los que están en él, únicamente tienen el inteligible que está unido a las formas materiales, no sabiendo nada de [este inteligible] más que mediante [esas formas materiales], a propósito de ellas, desde ellas y para ellas. Aquí entran todas las artes prácticas [Fol. 183 v.]. El segundo es el conocimiento intuitivo especulativo que está en la cima de lo natural. El vulgo considera los primero objetos y los inteligibles en segundo lugar y esto [último] en razón de sus objetos, mientras que los teóricos que especulan sobre la naturaleza, consideran primeramente los inteligibles y en segundo término los objetos, y éstos, en razón de los inteligibles por analogía [a los objetos correspondientes]; por eso piensan ante todo en el inteligible, a la vez que la forma material que va unida al inteligible. Esta es la razón por la que todas las proposiciones utilizadas en las ciencias contienen sujetos y predicados singulares y concretos; siendo [a la vez] proposiciones universales. Es evidente que cuando decimos: "todo hombre es animal" hay un tercer [término] que los árabes suprimen de esta idea, como

<sup>47</sup> Según Asín este libro es desconocido y al parecer no existió. Sin embargo, Alexander Altmann en su trabajo "In Bāyā on man's ultimate felicity", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Londre, 1969, pp 73-107, dice en la p. 96 que, según S. Pines y B. Lewin, se trata de una versión árabe de las proposiciones 15, 16 y 17 del libro de Proclo, *Los elementos de Teología* (ed. de E.R. Dodds, Oxford, 1933, pp. 16 y ss).

<sup>48</sup> Aunque en la *Carta de la adiós* hace alusión en varios lugares a este tema, sin embargo, parece que el que más se aproxima a lo que dice es en la p. 84, de la versión y edición de Asín, op. cit. p. 84.

<sup>49</sup> Asín Palacios traduce esta oscura expresión así: "Si fuese posible que quien llegue a este alto grado regrese y descienda, ello tendrá que ser -si tal caso fuere posible- moviéndose sucesivamente a sí mismo".

<sup>50</sup> Como subraya Asín Palacios, alude a la doctrina *şūfí* sobre el retorno del éxtasis a la vida consciente normal. Cfr. Asín, *El Islam cristianizado*, (reimpresión de la obra original de 1931) Hiperión, Madrid, 1981 pp. 225, 443-444.



suprimen la partícula de unión [o cópula]<sup>51</sup>. Así, cuando decimos: "Todo hombre es animal" se significa lo mismo que se quiere decir con "Todo lo que es hombre es animal" o con "Todo aquello a lo que se atribuye el ser hombre, es algo de lo que se predica que es animal" y otras expresiones parecidas a estas. Todas ellas o son sinónimas o significan algo necesariamente equivalente. Es claro que significan algo muy distinto a nuestra expresión: "El hombre es una especie o un inteligible". Esto ya se explicó en muchos lugares. En este [segundo] nivel teórico, el sujeto ve el inteligible pero a través de intermediarios, como se ve el sol en el agua, puesto que lo reflejado en el agua es una imagen del sol, no el sol mismo. La gente vulgar ve imágenes de imágenes [del inteligible] como cuando el sol lanza su imagen sobre el agua y [esta imagen] se refleja en un espejo, en el cual se ve algo que no es el individuo [real]<sup>52</sup>. El tercer nivel es el de los hombres felices que ven la cosa en sí misma.

Reflexiona ahora, Dios te honre, y pon bien la atención en lo que te he dicho. Mira fija y largamente todo ello hasta que lo veas más claro que la salida del sol al terminar el verano. Es que ésto [el Intelecto Agente] es lo que más se parece a la luz. En efecto, así como, cuando nosotros no tenemos luz, hallamos que en nuestra vista hay ceguera, y la ceguera es un mal, y el esfuerzo que tiene que hacer la vista cuando hay luz y el que tiene que hacer en las tinieblas es bien conocido por sí mismo, de igual manera, le ocurre al ignorante que no sabe nada. Saber algo significa que hay en el que sabe un predicado [de la cosa], que es el inteligible. Juzgar los individuos de aquel inteligible en momentos distintos, se parece al esfuerzo [de ver]. La facultad en la cual se imprime el inteligible, se parece al ojo. Y el [acto del] intelecto se asemeja al acto de ver, que es la forma impresa en la vista. Y así como aquella forma [visual] se da por la luz, pues la luz es la que le hace existir en acto, y que, por ella, se imprima en el sentido [de la vista], del mismo modo el intelecto en acto, se convierte en algo real y se imprime en la facultad en virtud de ese Intelecto [Agente] al que le falta individualidad. Del mismo modo como la forma vista es la que nos guía, y no la luz por separado y en solitario, del mismo modo este intelecto en acto nos conduce y orienta. En efecto, si la forma que hace ver se imprimiera en el ojo en medio de la oscuridad, entonces no necesitaría de la luz. Pero ésto no es posible, porque la constitución y ser [de la forma] se realizan por la luz. De igual manera ocurre con la situación del intelecto en acto y con el Intelecto Agente. La relación entre ambos casos [el de la vista y el del intelecto] es la misma: lo que hay en la

<sup>51</sup> Es curioso el paralelismo, tal vez casual, con Aristóteles cuando dice: "Los últimos de entre los antiguos se esforzaban mucho para evitar que coincidiesen en una misma cosa lo uno y lo múltiple. Por eso unos suprimían, como Lycófrón, el verbo *es*; otros adaptaban la expresión diciendo no que el hombre "es blanco" sino que "ha blanqueado", no que "es andante" sino que "anda", para evitar transformar lo uno en múltiple al introducir el verbo *es*" (*Física*, I, 2, 185 b 25).

<sup>52</sup> Un pasaje similar relativo a la visión, el sol y los inteligibles se encuentra en *La carta del adiós*, op. cit. p. 82.

forma sensible es la luz; lo mismo [acontece] en los inteligibles los cuales son, en cierto modo, la luz, de forma analógica <sup>53</sup>.

La situación del vulgo con respecto [Fol. 184 r] a los inteligibles es similar a la de los que ven pero que están dentro de una caverna en la cual no sale el sol para ellos y, por tanto, no lo ven, pero pueden ver todos los colores en medio de la oscuridad. El que está en el espacio [interior] de la cueva, [sólo] ve de un modo parecido al que [está envuelto] en las sombras. Y el que está en la entrada de la cueva, ve los colores, [pero] en sombra. Toda la gente del vulgo ve únicamente los seres en una situación parecida a la de la oscuridad, sin ver jamás aquella claridad. Por eso, del mismo modo que la luz separada de los colores no existe para la gente de la cueva, así tampoco existe aquel intelecto para el vulgo ni puede este darse cuenta de él. <sup>54</sup> Pero los que se dedican a la especulación, ocupan el lugar del que sale de la cueva al aire libre donde brilla la luz separada de los colores y ve a éstos en su totalidad y en su misma esencia. Con respecto a los afortunados <sup>55</sup>, no hay nada en la visión física que se les asemeje puesto que ellos mismos se convierten en la cosa [conocida]. Si se transmutaran en videntes y se convirtieran en luz, esta sería la situación de los afortunados. Porque comparar

---

<sup>53</sup> Así Palacios relaciona este pasaje en que se compara al intelecto agente con la luz y la vista sensible, con otro de al-Fārābī, de la *Maqāla fī ma'ānī al-'aql* : "El entendimiento agente que Aristóteles menciona en el libro III de Anima es una forma separada que ni existió ni existe en materia alguna. En cierto modo, es entendimiento en acto, muy semejante al entendimiento adquirido. El es quien a aquella esencia que era entendimiento en potencia y a los inteligibles que lo eran en potencia, los convierte en inteligibles en acto. La relación del entendimiento agente con el entendimiento en potencia es como la relación del sol con el ojo que es visión en potencia, mientras permanece en la oscuridad. La oscuridad significa diafanidad en potencia y privación de diafanidad en acto. La diafanidad significa la iluminación procedente del objeto luminoso. Cuando la luz o la luminosidad viene a existir en la vista, en el aire y en otros medios análogos, viene la vista a ser vidente en acto por la luz o luminosidad que en ella existe y resultan visibles en acto los colores. Más aún: la vista se hace vidente en acto, no tan sólo porque en ella viene a existir la luz y la diafanidad en acto, sino también porque, cuando esta diafanidad se da en ella, resultan en ella las formas de los objetos visibles y por la existencia de estas formas en la vista, conviértese esta en vidente en acto [...]. De modo análogo, pues, resulta en aquella esencia, que era entendimiento en potencia, algo que viene a ser como la diafanidad en acto respecto de la vista, y ese algo se lo da el Intelecto Agente, que viene a ser un principio por el cual los inteligibles en potencia se convierten en inteligibles suyos en acto. Así como el sol es quien convierte al ojo en vidente en acto y a los objetos visibles los hace visibles en acto por medio de la iluminación que les da, así también el Intelecto Agente es quien convierte en intelecto en acto al intelecto que estaba en potencia, por medio de lo que le da de aquel principio".

<sup>54</sup> Obviamente está haciendo uso aquí Avempace del mito de la Caverna, *República*, l. VII, 514 y ss.

<sup>55</sup> Lo mismo que en *El régimen del Solitario*, op. cit. p. 145.

alegóricamente la situación de los afortunados con la del que contempla el sol cara a cara, no tiene ninguna relación con la situación del vulgo, sino que la alegoría con el estado de la gente vulgar es más análoga y acomodada [a la visión física] que aquella.

En cuanto a Platón, como resulta que asentó [la existencia] de las formas, su comparación entre la situación de los afortunados y la de los que ven el sol [directamente] era análoga a la alegoría del vulgo y, por tanto, esta comparación era análoga en todas sus partes.

Es preciso que sepamos aquí que las formas que supuso Platón y que rebatió Aristóteles son tal como las voy a describir. En efecto, son únicamente ideas despojadas de la materia, a las cuales alcanza la mente como alcanzan los sentidos a las formas de los sensibles<sup>56</sup>, de tal manera que la mente es como la potencia sensible con respecto a las formas, o <el sentido><sup>57</sup> es como la potencia racional con respecto a las formas imaginadas o fantasmas. De aquí se sigue que las ideas inteligibles, abstraídas de las formas [sensibles], tienen mayor extensión que éstas. Por tanto, habrá tres [clases de ideas]: las ideas sensibles, las formas y las ideas de las formas. Las objeciones que sobrevienen contra las formas únicamente provienen de ésto: de que Platón las llama con el nombre de una cosa y las define con la definición [de la cosa]. Nosotros, en cambio, decimos de la forma espiritual, por ejemplo de hombre, que es forma de hombre, o de la forma de fuego `cuando se trata del fuego], pero no decimos que sea un país. Y así, de nuestros inteligibles predicamos lo que hay en ellos y aquello por lo cual [ésto] es fuego [por ejemplo] y no decimos que nuestros inteligibles sean fuego, pues si lo fueran, quemarían.

En cambio, Sócrates dice que la forma que él supuso [que existía] era la del bien y de la belleza, pero que el hombre no es la idea del hombre. éstos son los absurdos que se seguirían de aquí y que menciona Aristóteles en su libro de la *Metafísica*<sup>58</sup>.

Bajo este punto de vista caen por tierra todas las cuestiones que presentaban dudas. Por eso, estas [formas] que hemos dicho, puesto que están tomadas en cuanto separadas de la relación que hemos mencionado, son unas, eternas, imperecederas e incorruptibles.

Supongamos que este grado [de conocimiento] se da en una persona determinada, sea por ejemplo Aristóteles. Aristóteles sería entonces aquel intelecto que se ha descrito antes y debajo de él se darían los otros dos grados. En efecto, el vulgo vería aquellas formas, pero las vería como se contempla la luz reflejada en las superficies coloreadas y serán guiados por él [por el intelecto] en una cierta manera, como son guiados por el sol los demás que están en la sombra [184 v.]. Estos tales no son Aristóteles, sino que más bien Aristóteles estuvo antes en una

<sup>56</sup> Puede traducirse como lo hace Asín: “y que se adhieren a la mente, tal y como las formas sensibles se adhieren a los sentidos”. Creo que la traducción que presento es más fiel al texto pues *yalhaqā-hā al-dihn*, tiene un sentido transitivo. Sin embargo, el sentido que da Asín, tal vez sea más correcto filosóficamente.

<sup>57</sup> Lo encerrado entre corchetes no está en el Ms. O., pero sí en el Ms. B.

<sup>58</sup> Ver Aristóteles, *Metafísica*, I. I, c. 9, I. 13, c. 4, 5, 8.

situación parecida a la de ellos, poseyendo ellos, en tal caso, algunas de las cualidades de Aristóteles.

El segundo nivel es el de la visión que tienen los naturalistas [o físicos] cuando traen a colación definiciones. Estos tales ven al intelecto, pero relacionándolo con otra cosa que ven, como se ve el disco solar en el espejo o en la superficie del agua. Han avanzado pero sin embargo ven [al intelecto] desde el nivel tercero [del vulgo]. Aquellos [otros] hombres, en cambio, cuales son Aristóteles y los demás afortunados, son uno numéricamente y, en este sentido, no hay diferencia entre ellos, salvo la que hay en el ejemplo que voy a dar: si se nos acercase Rabī 'a ibn Makarram <sup>59</sup> vestido con una cota de malla, llevando un casco de hierro y armado con estaca y espada y lo viéramos de esta guisa, para luego marcharse de nuestra presencia para acercarse luego de nuevo, vestido con una coraza, llevando en la cabeza una vestimenta hecha de plumas y portando una jabalina y una maza, creeríamos a primera vista que no es Rabī 'a ibn Mukarram.

Los miembros del cuerpo espiritual son análogos a los instrumentos [que tiene] el cuerpo del animal <sup>60</sup>, que, puesto que son seres naturales, son uno y el mismo para el individuo que es uno. De los miembros, únicamente se sirve, en primer lugar, la forma espiritual que reside en el cuerpo. Ahora bien, las formas espirituales no puede ser una, pues ha quedado demostrado que ésto es absurdo y que es propio de los que profesan la metempsícosis. Pero el intelecto se sirve de [estos miembros] de muchas maneras, la más clara de las cuales es mediante las formas espirituales intermedias, las cuales se explicaron en *El régimen del solitario* <sup>61</sup>. El que es señor de su propio cuerpo, la forma espiritual, sea cual fuere su especie de entre las enumeradas en *El régimen del solitario* <sup>62</sup>, él y su cuerpo son algo que se destruye y perece y se asemeja a la superficie sin pulimentar que únicamente se reviste de luz de una manera discontinua. Y aquel a

<sup>59</sup> Personaje desconocido. Tal vez Avempace pone este nombre como podía haber puesto cualquier otro, a manera de ejemplo de cualquier persona.

<sup>60</sup> Es de notar las distintas palabras que emplea para designar al cuerpo espiritual y al cuerpos animal. Para el primero usa el término y<sup>TM</sup>irm y para el segundo y<sup>TM</sup>ism, tal vez con la intención de indicar que en el caso del cuerpo espiritual se trata de una corporalidad distinta a la del simple animal puesto que es el cuerpo que está en contacto con las formas espirituales (aunque se trate de las más bajas, como son los sentidos internos), como es el caso del hombre, mientras que en los puros animales hay una corporalidad más baja en su calidad puramente material y baja, al no estar en contacto con las formas espirituales. También cabría interpretarlo de otra manera, pero no viene al caso aquí: en el primer caso se trataría de los cuerpos celestes dotados de una materia más sutil, y en el segundo a los cuerpos animales: pero esta alusión parece que está fuera de lugar puesto que no ha hablado ni hablará de los cuerpos celestes.

<sup>61</sup> Este principio de las formas espirituales intermedias (concretamente las de los sentidos internos y más en especial las de la imaginación) se hallan abundantemente tratadas en *El régimen del solitario*, op. cit., pp. 111 y ss.

<sup>62</sup> *El régimen del solitario*, op. cit., pp. 125 y ss.

quien acontece [estar] en el segundo nivel intermedio, se parece a la superficie pulimentada, como [por ejemplo] la superficie del espejo la cual es vista en sí misma y por ella [se ven] las otras cosas<sup>63</sup>. Estos están más cerca de la salvación que aquellos anteriores, aparte de que en cierto modo también perecen.

[Por fin] aquellos que están en el tercer grado se asemejan al sol mismo, sin tener ningún parecido con los cuerpos materiales, pues los que están en los [otros] dos grados [anteriores] únicamente tienen un ser semejante a lo material y son [ellos mismos] en cierto modo materia. En cambio, los [de el tercer grado] no son materia en absoluto y, por tanto, es justo que no haya semejanza alguna con la relación a las cosas materiales, tal como la había en los [otros] dos grados. Este [tercer grado] es el que únicamente es uno, bajo todos los aspectos, no siendo ni corruptible ni perecedero.

Por esa unidad suya, lo anterior y lo posterior en el tiempo es numéricamente uno. En cuanto a los aspectos externos<sup>64</sup> [de quienes nos] precedieron, todos ellos, a primer golpe de vista, si fuera posible [recordarlos, diré que] el anterior no es el posterior, pues, por ejemplo, Hermes y Aristóteles no son uno sólo, sino dos que están vecinos [por su nivel intelectual]. Esto es patente por sí mismo a poco que se reflexione. Así pues, ha quedado patente por este discurso, de qué manera se dice de lo posterior que es uno numéricamente con respecto a lo anterior [en el tiempo], pues esta manera [de unidad] es más perfecta que todas las [otras] especies conocidas vulgarmente de unidad que a primera vista se puedan buscar. Así, desaparecen todas las dudas que podrían producir los discursos [efectuados] sobre este tema. Esto es lo que nos habíamos propuesto en este tratado.

En cuanto a los estados que tienen las potencias del alma cuando se está en este grado [tercero], uno de ellos [Fol. 185 r.] es el que se da en la imaginación, pues surge en ella algo que es semejante a este intelecto. Se trata de una luz que cuando sobreviene a una cosa revistiéndola, hace ver lo que no es ella, de una manera que no se puede explicar o que es difícil exponer con palabras. Entonces sobreviene al alma apetitiva un estado similar al del temor reverencial y parecido al estado correspondiente que sobreviene al contemplar algo grandioso y respetable. A este estado se le llama estupor. Los *şüffies* se exceden en describir este estado<sup>65</sup>. Es decir, que es un estado que les sobreviene [a los *şüffies*] por

<sup>63</sup> La imagen del espejo es un recurso típico de la literatura neoplatónica y, en especial, mística. Este símil del espejo es usado, por ejemplo (y en el mismo sentido de Ibn Bāyḡa: del alma que refleja la luz del Intelecto Agente), por Avicena, al-Gazzālī e Ibn Rušd.

<sup>64</sup> Así traduce fa-'ammā al-wuḡyuh allatī tasabaqa ilā bādī al-ra'ī, como "en cuanto a los príncipes del saber". Lo mismo hace Lagardère que sigue a Así. Prefiero la versión que doy, por ajustarse más a la letra y al contexto.

<sup>65</sup> Así Palacios remite, para explicar esta situación de éxtasis en los *şüffies*, a su obra *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, t. I. Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie A, n° 2, Madrid, Imp. E. Maestre, 1934, p. 220, 224, 255.

medio de la imaginación, a la cual hallan en sí mismos tal como ellos la piensan, sea verdadera o falsa [la imagen de esa facultad]. Y ello, porque [tales fantasmas] le afectan a la facultad apetitiva, ya que no se halla unida sino al alma imaginativa. En cuanto a la falsedad y verdad, ambas pertenecen a otra parte distinta de la apetitiva, cual es la parte apetitiva racional. A esta [facultad] le sobreviene algo, cuando está en semejante estado, que se parece a la situación de una enorme alegría que le alcanza a uno cuando le parecen despreciables todas las cosas que están por debajo de aquello, al lado de la grandeza que le ha sobrevenido. Esta facultad, en especial, y la imaginación, conservan sus propias cualidades. En cuanto a la otra apetitiva, que es la bestial, el temor la suprime, volviendo así a un estado cercano al de la gente vulgar.

Sobre la realidad [de este nivel y estado] y sobre cómo deba darse en los afortunados, [habría] que decir muchas más cosas. Lo largo del discurso y el poco tiempo [de que dispongo] me apartan de dejar establecidas [estas cosas]. Pero las asentaré [con el tiempo] si Dios, ensalzado sea, lo quiere, comentándolo y demostrándolo, y te lo enviaré, con el deseo de que seas tan amable de que leas lo que te he escrito. Si se te ocurre alguna duda y me la envías, yo te contestaré. Quizá [así] Dios te inspire este grado [supremo]. Entonces te enviaré lo que te prometí así como otras cosas que fortalezcan tu vista [intelectual], para que, con ellas seas, si Dios lo quiere, afortunado. Que estés en perfecta salud y que permanezcas en el más completo bienestar, con la ayuda de Dios.

### [GLOSA]<sup>66</sup>

Después de terminar su tratado, escribió con su letra, Dios se apiade de él, lo que sigue:

Dios te honre. Este tratado lo redacté en un tiempo interrumpido por cosas que me venían y se me iban. Y cuando lo leí me di cuenta de que era insuficiente para hacer entender lo que había querido explicar. En efecto, la idea que había perseguido era la de [presentarlo con] argumentos demostrativos, lo cual no lo daba este discurso de manera evidente, sino tras esfuerzos y muy desagradables. Sin embargo hay indicaciones [en este tratado] para que, cuando se enseñan las partes [válidas que tiene] y se hacen entender las ideas [que contiene] aparecerá claro entonces que no es posible que sea conocido, en el grado [en que se desarrolla], a partir de las ciencias que suelen impartirse. El que logre sus conceptos, después de que haya entendido las ideas, en el grado [supremo del saber], su propia alma verá, a diferencia de todas las demás opiniones que han precedido, cosas distintas que ya no son materiales y que son más sublimes que las que se relacionan con la vida natural. Se trata más bien de unos estados que son propios de los afortunados, que están lejos de la organización de la vida natural y que son dignos de que se les llame estados divinos que Dios, honrado y ensalzado sea, da graciosamente a los siervos suyos que él quiere.

<sup>66</sup> Esta palabra no existe en ninguno de los dos manuscritos. La he añadido para mayor claridad pues parece que es un añadido posterior que Avempace puso a su escrito.

Encontrarás, así mismo, un orden de exposición en algunos pasajes que no está hecho según el método más perfecto. Pero no tuve tiempo suficiente para cambiarlo. Confío en ti para ésto, pues ya he sido testigo de que [lo puedes hacer]. Lo que de esta especie encuentres en el presente tratado, cambia el orden de exposición por otro más claro. Sustitúyeme en ésto de la manera que tú creas [conveniente], si Dios quiere.

Este es el final de sus palabras sobre la Carta de la unión del intelecto con el hombre.