

# «Tratado sobre el Entendimiento Agente» de Avempace

JOAQUÍN LOMBA FUENTES

## 1. INTRODUCCIÓN

Presento en castellano el tratado del filósofo zaragozano Abû Bakr Muhammad ibn al-Sâ'ig ibn Bâyya, Avempace (h. 1070-1138) cuyo título es: *Min kalâmihi fi umûr allâtî yumkin bihâ al-wuqûf 'alâ al-'aql al-fa'âl* (*De su discurso acerca de las cosas con las que se puede conocer el Intelecto Agente*).

Este breve tratado, fue editado por primera vez en árabe por el Dr. M.S.H. Ma'sûmî, en 1960, basándose en el manuscrito de la Bodleyana, acompañado de una introducción y versión al inglés<sup>1</sup>. En 1965 el Prof. Alexander Altmann tradujo algunas líneas al inglés, dentro de un trabajo consagrado a la felicidad humana según Avempace<sup>2</sup>. En 1968 publicó de nuevo el texto árabe el Dr. Majid Fakhry, sobre el mismo manuscrito de la Bodleyana y haciendo algunas correcciones al de Ma'sûmî<sup>3</sup>. El Prof. Georges Zainaty, por su parte, en su estudio sobre la moral de Avempace, dio en 1979 un resumen muy preciso del tratado<sup>4</sup>. Y, finalmente, la Profesora Thérèse-Anne Druart, en 1980, ofreció una magnífica traducción en francés<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ma'sûmî, M.S.H., «Ibn Bajjah on the Agent Intellect», en *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, Dacca, V (1960), pp. 21-34.

<sup>2</sup> Altmann, A., «Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity», en *Harry Austyn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of his seventy-fifth birthday*, vol. I. American Academy for Jewish Research, Saul Lieberman, Jerusalem, 1965, p. 78.

<sup>3</sup> *Avempace. Opera Methaphysica*, Beirut, 1968. Ed. por Majid Fakhry, Dâr al-Nahâr, 1968, pp. 107-109.

<sup>4</sup> Zainaty, G., *La morale d'Avempace*, Vrin, París, 1979, pp. 34-35.

<sup>5</sup> Druart, Th.A., «Le traité d'Avempace sur "Les choses au moyen desquelles on peut connaître l'Intellect Agent"», *Bulletin de Philosophie Medievale*, 22 (1980), pp. 73-77.

La actual traducción, aparte de ser la primera en castellano, ofrece la particularidad de presentar las distintas interpretaciones del texto, la de Fakhry y la de Ma'sûmî, que, aunque la mayor parte de las veces son irrelevantes, no dejan de tener su importancia. Por otra parte, también ofrezco, en su caso, las variantes de las traducciones de Ma'sûmî y de Druart, sobre todo poniendo las mías propias cuando lo he creído oportuno. Además, he añadido en notas a pie de página los comentarios y anotaciones que me han parecido oportunas para una mejor intelección del texto.

Finalmente, hay que subrayar que este tratado viene a insertarse en otra serie de obras ya traducidas y publicadas como son: *la Risâla al-wadâ'*, (Carta del adiós)<sup>6</sup>, *Tadbîr al-mutawahhid*, (El régimen del solitario)<sup>7</sup>, *Risâla-ñ ittisâl al-'aql bi-l-insân*, (Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre)<sup>8</sup> y *Fi-l-gâyat al-insaniyya*, (Sobre el fin del hombre)<sup>9</sup>, aparte de otros tratados que todavía no han visto la luz o no han sido traducidos.

En este brevísimo escrito de Avempace (tres páginas de la edición de Fakhry y otras tres de Ma'sûmî) lo único que hace es confirmar una vez más sus teorías sobre el intelecto y sobre las formas intelectuales, abordándolo esta vez desde el punto de vista de las funciones del Intelecto Agente.

Para mejor comprender el texto, resumiré muy brevemente las ideas fundamentales que Avempace desarrolla en otras obras y que permitirán comprender mejor lo que dice en el texto que ahora se presenta.

Avempace distingue tres niveles de seres, de acuerdo con las distintas clases de formas que los constituyen. Estos niveles, tal como los expone en *El régimen del solitario*, son:

1. Nivel corporal que incluye las formas puramente materiales y las almas vegetales y animales. Para Avempace, estas formas contienen en sí algo de universalidad, aunque estén encerradas en seres singulares y concretos. Precisamente en este tratado que ahora nos ocupa y que traduzco, va a referirse a este tema.

2. Nivel espiritual. Las facultades (así como sus formas cognoscitivas) del sentido común, la imaginación y la memoria. Nos encontramos aquí con for-

<sup>6</sup> Edición y traducción de Asín Palacios: «Carta del adiós», en *Al-Andalus*, VIII (1943), pp. 1-87.

<sup>7</sup> Edición y traducción de Asín Palacios: *El régimen del solitario*, Madrid-Granada, 1946.

<sup>8</sup> Edición y traducción de Asín Palacios: «Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», en *Al-Andalus*, VII (1942), pp. 1-47.

<sup>9</sup> Traducción: Lomba, J.: «Ibn Bâyyâ (Avempace) "Sobre el fin del hombre"», en *Sharq al-Andalus. Homenaje a María Jesús Rubiera Mata*, Anales de la Universidad de Alicante, 10-11 (1993-1994), pp. 467-482. Otras traducciones de esta obra: de Ma'sûmî, M.S.H., «Ibn Bajjah on Human End», en *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, 1975 (2), pp. 182-196 y de Druart, A.Th., «La fin humaine selon Ibn Bajjad (Avempace)», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 1981 (23), pp. 59-64. Edición árabe: Fakhry, M., *Avempace. Opera Metaphysica*, Beirut, 1968, pp. 98-104.

mas algo más alejadas de la simple materialidad. Es el primer escalón, aunque el más bajo, de la espiritualidad y de las formas espirituales. En la cima de este segundo nivel (y, por tanto, gozando de la máxima espiritualidad del mismo) hay que incluir a la razón (*nutq*), distinta del intelecto, propio del tercer nivel. La razón como la define en su comentario al *De anima* la define así:

La potencia racional es aquella por la que el hombre percibe a otro como semejante a él, de acuerdo con lo que se le presenta a su alma. Esta potencia es, en suma, o afirmación, o pregunta o mandato. Preguntar es pedir información, información es enseñanza y enseñar es aprender. Esta potencia es aquella por la que el hombre conoce o aprende. Estas tres partes únicamente existen cuando el hombre sigue el curso natural. El razonar con palabras acontece al componer aquellas ideas que vienen al alma del que piensa. Razonar, en la lengua de los árabes, significa ante todo pronunciar palabras que significan ideas<sup>10</sup>.

Es decir : la razón hace al hombre «animal racional», *hayawân-nâtiq*, traducción literal de *zôon logikon* que obtiene sus conocimientos por abstracción, por inducción, por demostración. Con ello, las formas que conoce son universales pero todavía relacionadas con lo singular material, puesto que de él están sacadas y a él se aplican. No puede hablarse, pues, de formas espirituales y universales puras. Faltan todavía las formas del tercer nivel.

3. El nivel intelectual, propio del Intelecto Pasivo (*al-'aql al-hayûlânî*, o también: *al-'aql-l-quwwa*) y del Intelecto Agente (*al-'aql al-fa''âl* o también: *al-'aql al-fâ'îl*). El orden intelectual es el que mueve la vida entera del hombre constituyendo su más íntima esencia y espiritualidad. En efecto, en la *Carta del adiós*<sup>11</sup>, dice que en el hombre hay un yo profundo y radical de donde dimanan todas las acciones:

El hombre, como los demás animales, está compuesto de aquel motor primero que la gramática [árabe] expresa con [el prefijo] *alif*, con el que digo «yo»<sup>12</sup>, y que es el que va implícito en mi alocución cuando digo: “mi alma me combatió” y en otras frases como ésta.

Pues bien, este primer motor que gobierna al “yo”, y, por tanto a todo hombre interior y exterior, es el intelecto o *'aql*<sup>13</sup>. En consecuencia, la perfec-

<sup>10</sup> Las citas al comentario de Avempace al *De anima* de Aristóteles, van referidas a la edición de Ma'sûmî: *Ibn Bâjjâ fi-l-nafs*, Damasco, 1960. La presente se halla en la página 115.

<sup>11</sup> *Carta del adiós*, o.c., p. 47.

<sup>12</sup> Para los no conocedores del árabe: la letra *alif* es la primera del alifato, lo cual simboliza aquí el hecho de que lo que rige al hombre es algo tan primero como esta letra. Pero ocurre que la palabra “yo” en árabe comienza precisamente con esta letra *alif*: *anâ*.

<sup>13</sup> *Carta del adiós*, o.c., p. 78.

ción máxima del hombre se logra potenciando al máximo este intelecto mediante la sabiduría. Como dice en *El régimen del solitario*<sup>14</sup>:

Con la corporeidad el hombre es un ser; mas por la espiritualidad, es ya un ser más noble; y por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso. El que posee la sabiduría habrá de ser, por lo tanto, necesariamente hombre virtuoso divino. De cada acto que ha de realizar toma lo que en él es más excelente, y comparte así en común con todos los grupos humanos las más excelentes cualidades propias de cada grupo, aunque diferenciándose de todos ellos por practicar las más virtuosas y generosas acciones. Y cuando llega a la meta última alcanzando a entender a las inteligencias simples sustanciales que se mencionan en la *Metafísica* en el libro *Sobre el alma* y en el libro *Sobre el sentido y la sensación*, viene ya a ser él mismo una de aquellas inteligencias y con toda verdad se le aplica entonces el calificativo de divino y no más desapareciendo de él tanto los calificativos viles y caducos, como los espirituales y elevados, pues sólo le conviene el epíteto de simple.

Es el ámbito correspondiente al *noûs* o intuición pura, al pensamiento puro. En este nivel, en su cima, se halla el Intelecto Agente que es el motor de todo cuanto hay. Y en él, se identifican sujeto pensante, objeto pensado y pensamiento; viene a ser la *noêsis noêseos* aristotélica. En efecto, en su breve tratado *Min qawlihi fi al-sa'âda al-madaniyya wa-l-ujrawiyya*, (*De su discurso sobre la felicidad política y la felicidad de la otra vida*)<sup>15</sup>, dice:

La sustancia más excelsa de [todas] ellas es la sustancia que es intelecto y que entiende por un inteligido que es su propia sustancia. Pues el cognoscente y la ciencia [que son tales] gracias a un [objeto] conocido que es su propia esencia no necesitando de otra esencia a la cual conozca y a la cual entienda, sino a su ciencia por sí misma, conoce todos los seres que adquieren el ser gracias a la perfección de su propia esencia. Y él los entiende [a los seres] por el conocimiento de la perfección de su esencia, pues conoce todo lo que emana de él, según sus grados [...]. Y cualquier otro intelecto, únicamente adquiere aquello [el conocimiento] por un inteligido que no es su propia esencia, ya sea uno o más de uno [ese inteligido]. Y el más vil de [los intelectos] es el intelecto del hombre porque únicamente utiliza el intelecto con muchos inteligibles que no son su propia esencia.

En este nivel, pues, de unión con el Intelecto Agente, se opera una unión mística intelectual, que describe con todo detalle en su tratado *Sobre la unión con el Intelecto Agente*<sup>16</sup>. Y esta situación de fusión con el Intelecto, resulta

<sup>14</sup> *El régimen del solitario*, trad. de Asín Palacios, Madrid, 1946, p. 100.

<sup>15</sup> Avempace, *Min qawlihi fi al-sa'âda al-madaniyya wa-l-ujrawiyya*, en 'Alawî, J. D., *Rasâ'il falsafiyya li-Abî Bakr ibn Bâyya*, Casablanca, 1983, p. 189.

<sup>16</sup> Ver trad. Asín Palacios: «Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», o. c., p. 32.

ser, «un don y beneficio de Dios, con el que Este recompensa a aquellos de entre sus siervos que bien le place [...]. El que a Dios obedece haciendo lo que a Dios le place, es premiado por Dios con este entendimiento, que se le pone ante la vista como una luz que le guíe. El que a Dios desobedece haciendo lo que a Dios no place, se ve privado de este entendimiento y permanece sumido en las tinieblas de la ignorancia que lo envuelven».

En este marco de formas espirituales y de culminación de formas espirituales y de culminación de la existencia humana en el Intelecto Agente es donde se mueve el tratado que ahora nos ocupa, consagrado precisamente, ya desde el título, al Intelecto Agente *De su discurso acerca de las cosas con las que se puede conocer el Intelecto Agente*.

## 2. RESUMEN

El contenido del tratado es a veces oscuro y confuso, por su brevedad y esquematismo y por el propio estilo de Avempace, proverbialmente difícil. Por ello, y para mejor exponer la traducción, hago un pequeño resumen de los puntos que trata:

Expone los cuatro caminos o métodos que hay que para acceder al Intelecto Agente. El primero consiste en comprender la relación que existe entre los medios y los fines, lo cual nos lleva a la conclusión de que debe haber una forma ingenerada o incorruptible que, separada de la materia, sea la causa de las formas materiales.

El segundo consiste en observar cómo cuando un ser padece una acción por parte de una causa, lo que allí está operando no es el individuo en cuanto tal, sino la especie universal que hay tras el individuo: una llama no produce fuego en un objeto, en cuanto tal llama concreta, sino en cuanto que está inserta en la especie de lo ígneo.

El tercero surge cuando se ve que los animales, usando de la imaginación, no desean o tienden a algo concreto en cuanto singular, sino en cuanto contienen una especie universal. Cuando se tiene sed, por ejemplo, no se busca esta agua por ser ésta, sino por su frialdad y humedad específicas que son las que sacian. En este sentido, el animal tiene un cierto acceso a lo universal, pero no del todo. Se queda como a mitad de camino. Y ello lo consigue con la facultad de la imaginación.

El cuarto: se constata que todo objeto, para ser percibido, ha de hacerse por una fuerza exterior a él. Ahora bien, escalando por los niveles del conocimiento (sentidos, imaginación, razón, etc.) en los cuales los superiores mueven a los inferiores, resulta que, o bien llegamos a una cadena infinita o debe haber un sujeto que, además de percibir sus objetos, percibe su propia percepción y a sí mismo. Si estuviéramos en la cadena infinita, no habría ciencia puesto que no llegaríamos al último principio y explicación. Es así que hay

ciencia, luego ésta exige la existencia de este sujeto reflexivo perfecto, que es el Intelecto Agente.

### 3. TRADUCCIÓN

De su discurso sobre las cosas con las que se puede conocer el Intelecto Agente.

Las cosas con las que se puede conocer el Intelecto Agente así como las dudas [que pueden surgir en torno a él] son varias.

La primera es considerar la comparación entre los medios y los fines. En efecto, los medios son causas del ser de los fines en los cuerpos, mientras que los fines son causas del ser de los medios [en] el ser inteligible. Esta idea es la que expuso al-ʿUtābī<sup>17</sup> sacándola de las opiniones del sabio, en este dicho suyo: «Lo último del pensamiento es lo primero en la acción y lo último en la acción es lo primero en el pensamiento». Esto es necesario [que sea así, de acuerdo con lo que se encuentra] en el compendio de las ocho clases enumeradas en el libro de Abū Nasr [al-Fārābī] *Sobre la demostración*<sup>18</sup>. En efecto /Fol. 129 a/, (de su discurso, cuando se sigue)<sup>19</sup>, se desprende necesariamente la existencia de una forma que no está, en absoluto, en un cuerpo. La existencia de un cuerpo (que no se corrompe)<sup>20</sup> y la existencia de un cuerpo que no se genera ya se explicó en el libro segundo de la *Física*<sup>21</sup>. Respecto a la existencia de una forma<sup>22</sup> que no está<sup>23</sup> en absoluto en una materia, esto es evidente cuando se estudian los cuerpos generables y corruptibles, en cuanto

<sup>17</sup> Fakhry sugiere que probablemente se refiere a Abū ʿAbd al-Rahmān Muhammad al-ʿUtābī (muerto el 228 de la hégira) en su *Ética* (*Kitāb al-ajlāq*). Lo menciona Ibn al-Nadīm en su *Kitāb al-fihrist* (Ed. Flügel, Leiden, 1872, p. 121) entre los hombres cultos y elocuentes de su época. Véase *The Fihrist of al-Nadīm* traducido por Bayard Dodge, vol. I, New York, Londres, Columbia University, 1970, p. 266. Sin embargo, Ma ʿsūmī da esta otra lectura que reproduzco y que es completamente distinta: *wa-hādā ma ʿnā mā hakāhu al-Qaynabī ʿan ibn al-ʿYahm fi qawlihi*, traduciéndola así: «esto es lo que al-Qaynabī dijo sacándola de Ibn al-ʿYahm en este dicho suyo».

<sup>18</sup> Es decir: el comentario a *Los analíticos segundos*. Esta obra se encuentra reseñada en el *Fihrist* (Cfr. nota anterior), pp. 249 y 263; por Ibn al-Kiftī en su *Ta ʿrīj al-hukamāʾ* (Edición de J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 279; y por Usaybīʿa en su *ʿUyūn*, II, edición Müller, El Cairo, 1882, p. 138.

<sup>19</sup> Según Fakhry, esta frase está oscura en el original y lee: *qawlihi idā tabī ʿa*, mientras que Ma ʿsūmī interpreta: *hādā idā tabī ʿa lazima darūra*, pudiéndose traducir: «cuando se sigue esto se desprende necesariamente».

<sup>20</sup> Fakhry lee *wuṣūḍ ḡism (lā yafsidu wa-wuṣūḍ) ḡism*. Ma ʿsūmī *wuṣūḍ ḡism yatakawwanu fa-l-mawṣūḍ*, pudiéndose traducir entonces así: «y la existencia de un cuerpo que no se genera. La existencia es, par tanto, un cuerpo, como fue demostrado...»

<sup>21</sup> El libro II de la *Física* de Aristóteles no dice nada de lo aquí referido. En todo caso, se trataría, tal vez, del *De coelo*, I, 2, 296 b-270 b; i, 10-12 y II, 1, 283 b-284 b.

<sup>22</sup> Fakhry lee esta manera: *ammā wuṣūḍ ḡism fi mādda aslan*, pudiéndose traducirse el pasaje así: «En cuanto a la existencia de un cuerpo que no está en absoluto en una materia». Ma ʿsūmī interpreta así: *ammā wuṣūḍ šura fi mādda aslan*, que es la lectura que aquí sigo, pues parece más coherente.

<sup>23</sup> Fakhry lee *fi lā*, mientras que Ma ʿsūmī lo invierte: *lā fi*.

que son generables y corruptibles. Pues los cuerpos generables y corruptibles dependen de los cuerpos que se mueven circularmente<sup>24</sup>, en cuanto que ellos no son generables y corruptibles, como [tampoco] lo son los elementos. Pues<sup>25</sup> los elementos, en su totalidad, no son generables pero son generables en sus partes [constituyendo] esto las [diversas] especies de los seres existentes materiales. Y cuando reflexionamos en sus partes, que son generables, se sigue necesariamente de esto una forma que no es posible que esté, en absoluto, en una materia. Esta [forma] está íntimamente relacionada con las formas materiales y es causa de su existencia. Así discurre la discusión sobre el primer método.

Método segundo. De una cosa generada<sup>26</sup> únicamente procede otra [distinta], no llegando a ser idéntica a la que la ha producido, sino que sólo deviene en algo similar a ella. Además, lo que padece no padece por causa de un agente [concreto] por sí mismo, sino por causa de cualquier<sup>27</sup> agente que pertenezca a la misma<sup>28</sup> especie, pues [el paciente] tiene una cierta unión con la idea universal [de la especie]. Por ejemplo, este esparto<sup>29</sup>: cuando se convierte en fuego lo hace a partir de otro fuego y no toma nada de la igualdad [singular] del agente, ni tampoco se convierte en fuego a partir de un fuego [concreto] en cuanto tal [fuego concreto], [sino que] únicamente se convierte en un fuego [que es] semejante al fuego que actúa sobre él, sea cualquier fuego de que se trate.

Método tercero. La facultad imaginativa con la cual desea el animal, no busca un agua [concreta] por sí misma ni un alimento [determinado] por sí mismo, como ocurre al amigo con respecto a su amigo y al padre en relación a su hijo, sino que sólo busca la universalidad que hay allí [contenida]<sup>30</sup>. Por

<sup>24</sup> Obviamente se refiere a los cuerpos celestes.

<sup>25</sup> Ma'súmí añade *fā*, que aclara la frase.

<sup>26</sup> Fakhry lee *al-mutakawwan innamā yasīru ājar*, y Ma'súmí da *al-mutakawwan innamā yasīru ājar*, pudiéndose traducir así: «por medio de la generación únicamente procede otra [cosa] distinta».

<sup>27</sup> Literalmente: «cada agente», *kull fā ū*.

<sup>28</sup> Literalmente: a «esa» especie: *dālika*.

<sup>29</sup> Fakhry lee: *al-halfā'*, esparto. Ma'súmí, en cambio: *al-halqa*, anillo. Por el contexto es preferible «esparto».

<sup>30</sup> En *El régimen de solitario*, habla Avempace de unas formas naturales espirituales, que son intermedias entre la pura materialidad y la pura espiritualidad o intelectualidad y que proceden de los sentidos, de la imaginación y de la reflexión y que participan tanto de la individualidad como de la universalidad. Por estas formas, dice: «el sediento no apetece precisamente aquella misma agua, sino que más bien apetece algo que sea de la especie apetecida» y, tres explicar este idea, afirma: «la subsistencia de la naturaleza del animal débese tan sólo a esta forma espiritual, pues estas formas espirituales son las que gobiernan al animal». Ver *El régimen del solitario* trad. Asín Palacios, Madrid, 1946, texto árabe: p. 70-76, texto castellano p. 109-115. Algo similar dice en el comentario de *De anima*, capítulo décimo «Sobre la imaginación» donde concluye que «La imaginación es parte de la universalidad, como ocurre con lo que hay entre el calor y el frío, conteniendo el intermedio el color y el frío»; ver edición árabe Ma'súmí, *Kitāb al-nafs Ibn Bāyḥa al-Andalusī*, p. 118; ver traducción inglesa de Ma'súmí, M. H., *Ibn Bajjah ilm al-nafs*, Karachi, 1961, p.115-116.

eso se equivocó Galeno cuando<sup>31</sup> pensó que el asno percibe de manera universal y lo demás que dijo al comienzo de su libro *Sobre la manera de curar*<sup>32</sup>. Pues Galeno y todos los que no estuvieron instruidos, pensaban que la potencia imaginativa es del intelecto. Y la causa de esto es la poca experiencia [que estos tales tuvieron]. Además [está] lo que encontramos en cada uno de los animales que no viven aislados, como son las grullas, las palomas, las perdices y [otros] parecidos, ya que éstos perciben en cierta manera lo que es universal<sup>33</sup>, mientras que no es posible esto en el animal doméstico<sup>34</sup> que hace las veces de aquellos<sup>35</sup>. Por el contrario, esto es más evidente y claro en aquellos<sup>36</sup>.

Método cuarto. Es el método tomado<sup>37</sup> del intelecto material que está en acto. En efecto<sup>38</sup>: solamente estamos convencidos de que vemos el sujeto cuando, en nuestra opinión, tiene algún predicado, pues cuando no se le predica algo, ni lo vemos ni de ninguna manera lo conocemos ni nos es percep-

<sup>31</sup> Fakhry lee *hin* y Ma'súmí *hattâ*.

<sup>32</sup> Alude a la obra conocida como *Megatechné, Ars Magna o Método terapéutico*. Ver *Claudi Galeni opera omnia*, ed. Kühn, C. G., Leipzig, 1825, 11, pp. 138-139. En *El régimen del solitario*, también hace alusión a esta opinión de Galeno: «Y por eso opinaba Galeno que las bestias perciben las formas específicas», *op. cit.*, edición árabe p. 70; traducción castellana p. 109.

<sup>33</sup> Fakhry lee: *bi-haqq mâ kullî*, pudiéndose traducir «en realidad lo universal» mientras que Ma'súmí: *nahwâ*, aunque reconoce que en el manuscrito lo que pone es lo que propone Fakhry, traduciéndose «en cierta manera lo universal». Prefiero la segunda lectura, ya que el animal, aunque perciba la universalidad no lo hace del mismo modo que el hombre, que la capta de verdad.

<sup>34</sup> Se refiere el asno.

<sup>35</sup> A saber: «Las grullas, las palomas, las perdices y [otros] parecidos» que ha citado antes, en este mismo párrafo. Por lo demás, prefiero seguir la lectura de Ma'súmí que pone así el texto: *gayra annahu lâ yamkinu dâlika (fi) al-hayawân ahli (alla) ya'yrî mayrâ dâlika*. Mientras que Fakhry da esta otra versión: *gayra annahu lâ yamkinu dâlika al-hayawân ahli ta'yrî mayrâ dâlika*.

<sup>36</sup> A saber, en las grullas, las palomas, las perdices y [otros] parecidos, que no viven solos sino en compañía de otros. Por lo demás, parece reflejar Avempace aquel texto de Aristóteles: «Entre los animales gregarios, unos son sociales, mientras que otros están más dispersos. Ejemplos de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne —ningún ave de garras encorvadas es gregario—; entre los andadores, muchos grupos de peces, como por ejemplo, los llamados emigrantes, los atunes, los pelamys y los bonitos. Y el hombre participa de ambas formas de vida. Los animales sociales son aquellos que tienen alguna actividad en común; y esto no es verdad de todos los animales gregarios. Ejemplos de animales sociales son el hombre, las abejas, las avispas, las hormigas y las grullas. Algunos de ellos viven bajo la dirección de un gobernante, otros no tienen ningún gobernante. Ejemplos: las grullas y las abejas viven bajo un jefe o gobernante; las hormigas y otros muchos, no. Algunos animales gregarios y también algunos animales solitarios permanecen en un mismo lugar, otros andan errantes de un lado para otro», Aristóteles. *Historia de los animales*, 1. 1, c. 1.

<sup>37</sup> Fakhry lee *tâhâdu min*, «tomado», mientras que Ma'súmí interpreta *yûjîdu min*, que podría traducirse como «se deriva de», «se saca de».

<sup>38</sup> Ma'súmí lee de esta forma: *wa-dâlika innamâ na' taqîdu innâ*, mientras que Fakhry añade *annâ*, quedando así: *wa-dâlika annâ innamâ na' taqîdu innâ*.

tible. El predicado es necesariamente universal, pero el sujeto no es universal de manera necesaria, sino que a veces es un individuo cualquiera. Y de este modo, al predicado siempre lo designa un nombre o lo que hace sus veces, como [es el caso de] la definición cuando está en lugar del nombre. Así, el nombre significa el concepto por cuanto que es general<sup>39</sup>. Y esto /Fol. 128 b/ es<sup>40</sup> o bien una ciencia, y entonces es como la visión, o bien es un sujeto de la ciencia y entonces necesita del recuerdo<sup>41</sup>. Así, la definición es preciso que siempre sea predicada al curso natural [de las cosas]<sup>42</sup>. Es evidente que el sujeto, cuando hay percepción, es percibido únicamente por otra facultad<sup>43</sup>. Por ejemplo: el cuerpo es percibido pero no es en absoluto percepción; es el primero de los [objetos] percibidos y el órgano [que lo percibe] es el sentido particular<sup>44</sup>. Así pues, la sensación particular es perceptora<sup>45</sup> y se trata de la imaginación, y su percepción es [la acción de] imaginar. Así pues, cuando<sup>46</sup> [la imaginación] es percibida por otra potencia distinta a la que percibe, no es posible que la perciba la facultad que percibe. Y así es [lo que ocurre] en los cuerpos. Y la causa de esto es su ser de cuerpo.

Por lo que respecta al Intelecto, ciertamente que percibe y, [además], percibe su propia percepción con una sola facultad. De acuerdo con la exclusión de contrarios, es evidente que el intelecto que está en acto no es un cuerpo. Supongamos que A es el percipiente intelectual<sup>47</sup> y B aquello que capta. Por consiguiente<sup>48</sup> B será necesariamente distinto de A. Pero [resulta que] B percibe; y supongamos [entonces] que su percepción es D<sup>49</sup>, siendo, por tanto,

<sup>39</sup> Ma'sûmî lee: *bi-haiṭu huwwa hamluhu*, traduciéndose así: «en cuanto que es su predicable». Fakhry, cuya lectura sigo, lee de este modo: *bi-hayṭu huwwa ḡumla*.

<sup>40</sup> Ma'sûmî añade: *lanâ*, «para nosotros».

<sup>41</sup> El original está borroso. Ma'sûmî lee: *yahtâyu ilâ tazhîl*, pudiéndose traducir así: «necesita ser sombreada». Fakhry, en cambio, propone: *tahtâyu ilâ taḡkâr*, que es la traducción aquí adoptada.

<sup>42</sup> M. Th. Druart, traduce «Ainsi la definition doit toujours être prédiquée de façon naturelle». El texto árabe dice: *kdâlika al-hudd abadan yaḡibu an yakûna mahmûlan 'alâ al-maḡrâ al-tabî'î*.

<sup>43</sup> Fakhry lee: *wa-zâhir an al-mawdû'inda al-idrâk innamâ yakûnu mudrakan bi-quwwatin ujrâ*, que es la versión que sigo. Y Ma'sûmî lee: *wa-zâhirmâ bayyana fi l-mawdû'inda al-idrâk innamâ yakûnu mudrakan bi-quwwatin ujrâ*, que se puede traducir así: «y es evidente lo que se explicó acerca del sujeto en la percepción, que únicamente es percibido por otra facultad».

<sup>44</sup> Fakhry lee: *wa-al-âla huwwa al-hiss al-ḡuz'î*. Ma'sûmî, en cambio: *(wa-idrâkuhu) al-hiss al-ḡuz'î*, que se puede traducir así: «su percepción es el sentido particular», o «su percepción es la percepción sensible».

<sup>45</sup> Druart vocaliza como pasiva le palabra *mudrak* «percibido». Y Fakhry y Ma'sûmî lo hacen como activa. Sigo la de estos últimos.

<sup>46</sup> Fakhry lee: *fa-huwwa idân*. Y Ma'sûmî, al que sigo, pues parece más coherente: *fa-huwwa idâ*.

<sup>47</sup> Fakhry y Ma'sûmî sustituyen el original *al-'alî* del manuscrito por *al-'aqlî*.

<sup>48</sup> Fakhry lee: *idân* y Ma'sûmî: *idâ*.

<sup>49</sup> Ma'sûmî, en lugar de *dâ* lee *ḡim*.

distinta de B. Y  $\hat{Y}$  [a su vez] percibe; y supongamos que lo que percibe es D, siendo, por tanto, distinta de  $\hat{Y}$ , continuando así hasta el infinito<sup>50</sup>. Llegaremos, por tanto, necesariamente o bien a una percepción que no se pueda percibir o a una percepción que perciba por su propia esencia y no por otra cosa. Entonces lo percibido y el percipiente serán una sola cosa. Sin embargo, si hay una percepción que no es percibida, esto no se sabe. Y una de las maneras de no saber es que se represente algo que no es representable en sí mismo<sup>51</sup>, no habiendo, por tanto, allí, ciencia, en absoluto, lo cual es absurdo. Queda, por tanto, que el perceptor sea la misma percepción<sup>52</sup>. Ha quedado, pues, demostrado que esto es una forma que no está en una materia. Así, pues, ésta es<sup>53</sup> la diferencia entre el percipiente y lo percibido.

<sup>50</sup> Fakhry lee: *wa-hâdâ qâ'im ilâ nihâya*, «y ésto irá hasta el infinito». La lectura de Ma'sûmî es: *wa-hâdâ mâ tamma ilâ nihâya* «y ésto es algo que se dirigirá hasta el infinito».

<sup>51</sup> Sigo a Fakhry que interpreta: *in ahada asnâf al-yahl an yakûna mutasawwaran li-wayhi mâ lâ yatasawwaru bi-dâtihî*. Ma'sûmî: *in ahada asnâf al-yahl an yakûna mutasawwaran liwayhi mâ yatasawwaru bi-dâtihî*, pudiéndose traducir así: «Si se toman las clases de ignorancia como un percibir de algún modo, no se percibirá [la cosa] en sí».

<sup>52</sup> Es la misma conclusión a la que llega Avempace en múltiples lugares (véase el apartado 1 de este trabajo). Por ejemplo, en *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* («Un texto de Avempace sobre le unión del intelecto con el hombre», *op. cit.*, p. 37) dice: «El entendimiento cuyo inteligible es el mismo entendimiento, carece de forma espiritual que le sirva de objeto. 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 la cual la forma se refiere a la materia. [...] En este entendimiento, el motor es el mismo móvil. De modo que —según dice Alejandro [de Afrodisia] en su *Libro sobre las formas separadas espirituales*— retorna sobre sí mismo. Es uno solo, con unidad numérica, y es el motor primero ejemplarmente».

<sup>53</sup> Fakhry lee: *fa-inna hâdâ*. Ma'sûmî: *fa-idan*.