

El Tratado sobre la eternidad e inmortalidad del alma
de Ibn Kammuna¹.

The Treatise on eternity and immortality of the soul of Ibn Kammuna

Ángel PONCELA GONZÁLEZ
Universidad de Salamanca
aponcela@usal.es

Recibido: 28/10/2014
Aceptado: 29/10/2014

Resumen: Presentamos una traducción a la lengua española del *Tratado sobre que la existencia del alma es eterna y su permanencia perpetua* (*Maqāla fī anna wuḥūd al-naḥs abādī wa-baqā'aha sarmadī*) del filósofo del s. XIII, judío en el ámbito de las creencias, pero hebreo-islámico en el filosófico, Ibn Kammuna. El texto, en espera de una traducción directa desde su original en lengua árabe, creemos que merece esta versión provisional por una serie de motivos que pueden llamar la atención al investigador interesado en el estudio de la Filosofía natural y de su Historia. En primer lugar, porque fue uno de los escasos pensadores que defendió la teoría de la individuación de la esencia del alma y, por lo tanto, su multiplicidad, antes de producirse la unión sustancial con el cuerpo. En segundo lugar, porque en su época y contexto postular esta tesis suponía enfrentarse con la autoridad de Avicena, que sostuvo precisamente la postura contraria. Y, por último, por el método formal, y no físico, tal y como cabría esperar, empleado para solventar las dificultades de naturaleza lógica y física propuestas por el pensador persa. Y, en relación con el segundo de los problemas contenidos en el título, la defensa de la inmortalidad del alma, Ibn Kammuna no hizo sino continuar la línea de pensamiento propia del paradigma creacionista desde el cual extendió su pensamiento.

Palabras clave: Alma, inmortalidad, individuación, esencia, Ibn Kammuna, Avicena.

Abstract: We present a Spanish translation of *Treatise on eternity and immortality of the soul* (*Maqāla fī anna naḥs al-Abādī wuḥūd wa-baqā'aha Sarmadī*), of Ibn Kammuna, a Jewish philosopher of 13th century. We believe that the text, pending on a direct translation from the original, deserves a provisional version from a series of reasons that may call attention to the researcher interested in the study of natural philosophy and its history. First, because he was one of the few thinkers who defended the theory of the individuation of the essence of the soul and therefore, their multiplicity, before the substantial union with the body happens. Second, because in his time and context supporting this thesis implied a confrontation with the supposed authority of Avicenna, who supported precisely the opposite view. And finally, because of the formal and non-physical method, as might be expected, used to solve the problems of physical and logical nature proposed by the Persian thinker. Regarding the second issue contained in the title, i.e., the defense of the immortality of the soul, Ibn Kammuna did not but continue the line of the typical thought of the creationist paradigm from which he spread out his thinking.

¹ La investigación necesaria para llevar a cabo este trabajo ha sido posible gracias a la financiación concedida por el Ministerio de Economía y Competitividad y la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal) en el marco de los proyectos de investigación siguientes: «Lexicografía y Ciencia: Otras fuentes para el estudio histórico del léxico especializado y análisis de las voces que contienen» (FFI2011-23200); «Animal Rationale Mortale. A relação corpo-alma e as paixões da alma nos Comentários ao De anima de Aristóteles portuguesas do séc. XVI» (EXPL/MHC-FIL/1703/2012).

Key words: Soul, immortality, individuality, essence, Ibn Kammuna, Avicenna.

Sumario: 1. Apunte contextual y breve noticia acerca de la traducción del Tratado sobre la eternidad e inmortalidad del alma de Ibn Kammuna. 2. Traducción española del *Tratado sobre la eternidad e inmortalidad del alma* de Ibn Kammuna. Bibliografía.

* * *

1. Apunte contextual y breve noticia acerca de la traducción del Tratado sobre la eternidad e inmortalidad del alma de Ibn Kammuna.

Sa'd ibn Mansur ibn Sa'd Ibn al-Hasan ibn Hibat Allah Ibn Kammuna (m. Hilla, 1284), fue un pensador judío que vivió en la ciudad de Bagdad bajo la égida del imperio mongol. Nació en el seno de una familia judía y fue instruido en las letras hebreas e islámicas, alcanzando un amplio conocimiento de ambas tradiciones, como evidencia su extensa producción literaria. Para hacerse una idea de la magnitud, basta acercarse a la reciente monografía de Pourjavady y Schmidtke, dedicada a ordenar las fuentes manuscritas del pensador bagdadí. Su conocimiento de la tradición hebrea se hace patente tanto en el tratado que dedicó a poner en claro las diferencias existentes entre los grupos, rabinas y caraitas, como en el del Islam, en el texto más conocido y estudiado en Occidente: *Tratado sobre el examen de las discusiones en torno a las tres religiones*, en el que presenta un estudio comparado de las religiones del Libro, empleando como criterio unificador la tradición profética.

No obstante, la mayoría de sus escritos discurre por el terreno de la filosofía, en los que cabe destacar sus comentarios críticos de al-Rāzi o los más favorables que dedica a Shurawardi y a Avicena. Escribió pequeños tratados sobre diversas materias filosóficas: Lógica, Filosofía y Teología, pero destaca una amplia serie de escritos dedicados al problema del alma. Entre estos, Pourjavady y Schmidtke han podido certificar la paternidad de los siguientes: “Tratado sobre la confirmación de que el alma del hombre perdura eternamente”, el “Tratado sobre que el alma no se encuentra en combinación con el cuerpo ni resulta de la combinación con el cuerpo”, y, por último, el “Tratado sobre que la existencia del alma es eterna y su permanencia perpetua”².

Presentamos una versión en lengua castellana del último de los tratados mencionados. Para abordar la misma, hemos seguido la traducción inglesa de Leon Nemoj, publicada en el año 1962, una vez que hubo establecido el texto árabe a partir del manuscrito perteneciente a la colección del Conde Carlo Landberg (Ms. Landberg 510, fol. 58-70), conservado en la Beinecke Library de la universidad de Yale³.

Nemoj siguió la primera noticia sobre el manuscrito dada por el historiador alemán Ignaz Goldziher, quien realizó una descripción del mismo y tradujo al

² R. POURJAVADY, y S. SCHMIDTKE, *A Jewish Philosopher of Baghdad. 'Izz al-dawla ibn Kammuna (d. 683/1284) and his writings*, Leiden-Boston: Brill, 2006.

³ L. NEMOY, “Ibn Kammuna’s treatise on the immortality of the soul” en *The Hebrew Medical Journal*, I, 1962, pp. 83-99.

alemán algunos pasajes del texto⁴. Goldziher centró su noticia sobre el Tratado de Ibn Kammuna en el método formal empleado por el filósofo a la hora de demostrar la tesis de la inmortalidad del alma. En efecto, como podrá leerse, la argumentación de Ibn Kammuna avanza gracias a la aplicación de silogismos y del principio del tercero excluido (*principium tertii exclusi*).

Y, en efecto, es lo que encontrará el lector en la disyuntiva que Ibn Kammuna plantea al comienzo del Tratado para probar la inmortalidad del alma —o el alma no puede dejar de existir tras la corrupción del cuerpo, o bien que la muerte no sea motivo suficiente para afirmar la necesidad de la existencia del alma—, es movilizada a través del lenguaje y de los recursos propios de la Lógica, y no, como suele ser común en el debate sobre la inmortalidad del alma, movilizándolo el discurso empleando los recursos propios de la de la Física, como aconteció en el contexto del Pensamiento islámico, en el que se emplaza nuestro filósofo, y más adelante en el medievo latino.

La tesis sobre la eternidad e inmortalidad del alma defendida por Ibn Kammuna busca como interlocutor filosófico a Avicena. Si bien ambos autores defienden la inmortalidad del alma, el punto de desencuentro reside en la cuestión de su origen temporal —junto con el cuerpo— o, por el contrario, atemporal —eterno—.

Avicena sostuvo en su libro *Sobre el Intelecto*:

Que las almas humanas son de la misma especie y concepto. Si existieran antes que el cuerpo, serían entidades múltiples o una entidad individual. No obstante, les es imposible ser lo uno o lo otro, como se mostrará más tarde, así que les es imposible existir antes que el cuerpo⁵.

El principio de la individuación que hace posible que cada cuerpo posea un alma única y particular no reside, según Avicena, en la esencia del alma, sino en la disposición natural de la sustancia, y que se concreta en una relación de atracción hacia el cuerpo. Es precisamente cuando esta unión se consuma cuando la esencia del alma se individualiza. Mirando ahora hacia al cuerpo, puede afirmarse que es él el que introduce la multiplicidad de la especie, posibilitando así la diferenciación de la esencia del alma.

Es, por tanto, la indiferenciación esencial del alma antes de incorporarse el alma en un cuerpo o en su eternidad, como lo llamará Ibn Kammuna, el motivo metafísico que impide afirmar que existan múltiples almas que luego se acoplan a un cuerpo determinado. El alma en su eternidad es una, simple y pura.

Según Avicena, si se afirmara que *a parte ante*, el alma poseyera una esencia individualizada, al producirse la unión con el cuerpo, este poseería dos

⁴ I. GOLDZIHHER, *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's*, Leipzig, 1896, pp. 110-114.

⁵ AVICENA, cap. XII “Sobre el origen temporal del alma” del Libro II *Tabiyat ‘ilm al-nafs* en su *Kitab ash-Shifá* (cf. F. RAHMAN (ed.), *Avicenna's De Anima*, Being the Psychological Part of *Kitab al-Shifa'*, London: Oxford University Press, 1959).

principios, lo cual resulta imposible. Para defender esta tesis habría que sostener que: o bien, estos principios son dos partes de una misma alma individual antes de hallarse en posesión de cualquier magnitud, o bien un alma que es individual se halla distribuida en dos cuerpos. La primera alternativa es, desde el punto de vista de la Física, imposible; la segunda, un absurdo lógico.

Situado el *Tratado sobre la eternidad e inmortalidad del alma* de Ibn Kammuna en su contexto filosófico, solicitamos al lector que juzgue si las respuestas aportadas por el pensador judío para superar las contradicciones derivadas de su defensa de la individualización y multiplicidad del alma en su eternidad son, desde un punto de vista racional, posibles o contradictorias.

2. Traducción española del *Tratado sobre la eternidad e inmortalidad del alma* de Ibn Kammuna

[58b]⁶ En el nombre de Dios, el señor misericordioso, el compasivo.

Alabado sea Dios conforme al número de sus favores, los cuales no podemos contar o abarcar, y la suficiencia de sus ofrendas por las que no podríamos brindar alabanza apropiada incluso si la expresásemos por encima de nuestro horizonte. Oremos por sus ángeles, que están cerca de él, y por todos sus santos y profetas, y especialmente por Muhammad y su inmaculada familia.

Prosiguiendo: los frutos de la meditación y los resultados tan valiosos de la especulación son dignos de ser difundidos para beneficiarse de la utilidad que contienen, y no han de ser ocultados a quienes los anhelan, aunque no fuesen pocos en absoluto; especialmente cuando se trata de uno de los problemas científicos más trascendentales y de una de las cuestiones más útiles para alcanzar la certeza. Por lo tanto, he expuesto en estas páginas algunas de las chispas producidas por el pedernal de mi mente, el cual he creado a través de la meditación e investigación personal, en cuanto a la prueba lógica incomparable de que la existencia del alma es permanente y su esencia, eterna; en ello también está incluida la determinación de un número de problemas relativos a la ciencia del alma y otros asuntos. Me he limitado en [59a] este discurso al establecimiento de la prueba (exclusivamente), dado que ya he mencionado en otra parte las declaraciones de ilustres eruditos relacionadas con sus premisas, en forma de problemas, sus respectivas soluciones, y las dificultades ocultas que pueden venir al caso, junto con las indicaciones para superarlas. A Dios ruego que me conceda su buen favor y me guíe en la senda recta, pues él es en efecto, caritativo y generoso.

Este es el plan del procedimiento probatorio:

Una de dos cosas es obligatoria: que el alma no deja de existir después de haber existido, o que su no existencia, después de existir, no exige la no existencia de la necesidad de la existencia. La segunda es contradictoria, así que vamos a examinar la primera.

⁶ Mantenemos entre corchetes el número de folio del Ms. Landberg y que Nemoy incorporó en la traducción inglesa.

El alma (como palabra) es una designación de la esencia del individuo, a la que uno se refiere cuando emplea el pronombre “yo” al decir “(yo) he hecho esto y no aquello”, “(yo) he logrado tal y cual cosa”.

He mencionado más arriba que una de las dos cosas es obligatoria, ya que, de ser ambas afirmaciones falsas, se seguiría que el alma deja de existir después de haber existido, y al mismo tiempo también que [59b] su no existencia después de existir implica la no existencia de la necesidad de existir. Pero ambas afirmaciones no pueden ser correctas, porque se seguiría entonces que la necesidad de existir es la no existencia, ya que la veracidad de lo necesitado requiere de la veracidad de la necesidad. Ahora bien, dado que la no existencia de la necesidad de existencia es imposible —como se verá más adelante— así también es imposible la veracidad de las dos premisas, al igual que la falsedad conjunta de sus antítesis. Luego una de ellas debe ser cierta.

He mencionado que la segunda alternativa es contradictoria, ya que si el alma deja de existir debe ser posible o necesario que exista, significando esta limitación que la esencia de todo lo que existe, en sí misma, acepta y no acepta a la vez la no existencia: la primera es la posibilidad de existencia, mientras que la última es la necesidad de existencia, una cuestión o negativa o positiva, y sin una tercera alternativa, que caracterice precisamente, a la esencia de una o de la otra.

En este punto, la primera (afirmación) implica la no existencia de la necesidad de existir, lo cual es imposible, como se ha dicho. [60a] Esto también se desprende al afirmar que la necesidad de existir es inmune a la no existencia, que sería lo que tratamos de probar; o bien que no es inmune, pero que puede, o no puede, dejar de existir. Si sucede que no deja de existir, de nuevo esto sería lo que tratamos de probar. Si acontece que deja de existir, debe hacerlo entonces por una causa o sin ella. No puede ser por una causa, ya que entonces la existencia de lo básicamente requerido para existir dependería de la ausencia de la causa para su no existencia, es decir, sería dependiente de otra cosa, lo que es la característica precisa de una cosa posible. Entonces tendríamos la misma cosa esencialmente necesaria o esencialmente posible al mismo tiempo, lo que es absurdo, ya que una cosa que es fundamentalmente posible no puede tomar su necesidad de otra cosa distinta de sí; no requiere su propia existencia —de lo contrario, necesitaría la existencia—, ni se encuentra su propia no existencia en la misma relación con su esencia. Por consiguiente, es ineludible lógicamente que una afirmación no debería tener más peso que la otra, salvo bajo la influencia de un factor externo determinado que transforme la esencia de esa cosa posible.

Habiendo mostrado que todas las cosas esencialmente posibles dependen de otra cosa para su existencia, [60b] vamos a decir además que una cosa no puede ser necesaria por causa de sí misma y por causa de otra cosa a la vez, pues en ese caso sería necesaria de ambos modos —por sí y por otro—; es evidente que, si una cosa es necesaria por una cierta razón, no requiere depender de otra razón. Por lo tanto, si necesita la existencia, es independiente de cualquier otra cosa, y esa otra cosa no tiene participación en su existencia. Lo mismo sucede si algo depende de otra cosa para su existencia, puesto que, si dependiese de sí mismo o de otra cosa, cada uno por su parte se haría independiente del otro, lo que es obviamente absurdo.

Ahora bien, para que se sucediera esta posible no existencia debería haber una causa, dado que la existencia y la no existencia son iguales en su relación con la esencia (de la cosa), una no puede tener más peso que la otra sin una causa externa, pues sería contrario a lo que hemos asentado ya. Si estas cosas no son iguales en su relación con la esencia (de la cosa), entonces, en una predominará la existencia y en la otra la no existencia, que es precisamente lo que tratamos de mostrar. Si la no existencia puede posiblemente ocurrir, debe ser por una causa, ya que viendo que su aparición sin una causa era imposible cuando era igual a la existencia, debería ser más imposible aun cuando tiene [61a] más peso que la existencia. Si la que predomina es la no existencia, y si la aparición de la existencia es imposible, entonces lo esencialmente necesario es (a la vez) esencialmente imposible, lo cual es una contradicción. De ser posible, entonces la existencia de lo fundamentalmente necesario depende de una causa externa a su esencia, lo que es imposible. Por consiguiente, dado que la no existencia de la necesidad de existir tiene que deberse a una causa o a ninguna, y ya que ambas alternativas son imposibles, la no existencia misma es imposible, que es lo que hemos tratado de probar.

En cuanto a la segunda alternativa, esto es, que el alma puede existir, esta debe haber tenido un origen –incipiente— o ser eterna. La imposibilidad de su ser incipiente se muestra a través de la prueba siguiente que he formulado en estos términos:

Si el alma fuese incipiente, dependería de una causa para hacer necesaria su existencia, una supuesta causa perfecta —este es un asunto de conocimiento intuitivo. Esta causa debe o haber existido o no haber existido, antes del alma. Lo primero implicaría que el alma ha existido antes de su existencia, lo cual es imposible. He dicho que implicaría eso, porque el efecto no puede dejar de seguir a la causa perfecta; si esto no fuera así, la aparición del efecto, en un tiempo, y la no aparición, en otro, es independiente de un determinante adicional - lo cual es imposible- , o dependiente de él. En el último caso, este determinante sería un participante en la causalidad, y la causa misma sería entonces imperfecta, mientras que ha sido postulada al mismo tiempo como perfecta, lo que es contradictorio. Por lo tanto, dado que es imposible que el efecto no tenga que seguir a su causa perfecta, la existencia de esta causa debe hacer que exista el efecto. Luego, si la existencia de la causa perfecta del alma precedió al inicio del alma, se deduciría que el alma debería haber existido antes de su existencia, lo cual es un absurdo más que evidente.

La segunda alternativa, que la causa de la existencia del alma no existe antes del comienzo del alma, implica dos alternativas más: esta causa debe ser simple o compuesta. No puede ser simple, porque si lo fuera dependería, por virtud de ser incipiente y simple, de otra causa incipiente y simple. Respecto a lo primero, si lo incipiente no exigía ninguna causa incipiente, sería independiente de toda causa, lo que es [62a] obviamente absurdo; como dependiente de una causa perpetua, en cuyo caso su existencia, a un tiempo, y su no existencia, a otro, sería un caso de preferencia carente de preferido, lo cual de nuevo es evidentemente absurdo. En cuanto a lo segundo, de tener lo simple una causa compuesta, el caso supondría varias alternativas: el efecto podría producirse por todas y cada una de

las partículas de la causa; o por algunas partículas y no por otras; o parte del efecto podría producirse por todas y cada una de las partículas de la causa, o solo por algunas partículas; o el efecto podría no ser causado, ni enteramente ni en parte, por alguna de estas partículas, sino más bien cuando estas partículas se unen, podrían producir algo nuevo, hasta ahora no existente, que, en último lugar, es la causa de este efecto simple; o, finalmente, el caso podría ser como en el anterior, salvo que la unión de estas partículas no produce ningún fenómeno nuevo.

Estas alternativas, seis en total (no hay más posibles), sin embargo, son completamente falsas. La primera requiere que el efecto individual dependa de dos causas, cada cual en posesión de causalidad absoluta, una imposibilidad clara. [62b] La segunda implica que la influencia (causante) no puede realmente ser atribuida a la totalidad de la causa, dado que algunas de sus partículas son redundantes y de ningún uso, lo que es una contradicción. La tercera y cuarta exigen que el efecto sea compuesto, mientras que se ha supuesto que fuese simple, lo cual vuelve a ser una contradicción. La quinta implica que esta (causa) compuesta no es la causa (real), sino la causa de la causa (real), en tanto que estamos discutiendo la causa (real).

Además, si esta cosa nueva no tiene existencia, es imposible que tenga que poseer influencia absoluta sobre algo existente, no obstante esa es la suposición; por consiguiente, esto conduce a otra contradicción. Si, por otro lado, tiene existencia y al mismo tiempo es simple, entonces la argumentación sobre su emanación a partir de esta causa compuesta es la misma que la que trata esta misma emanación del efecto original. Si esta cosa no es simple, sino compuesta, la argumentación vuelve a (la cuestión de) cómo este (efecto) simple pudo haber emanado de ella. Ambas alternativas implican un razonamiento encadenado, que es imposible.

Un razonamiento encadenado es un debate sobre cosas que no pueden ser estimadas con carácter definitivo cuando siguen aumentando, natural o artificialmente; tales cosas se pueden encontrar a la vez en asuntos de tiempo, causa y efecto, de este modo: [63a]. Con respecto a su incremento, es obvio. En cuanto a su acontecer simultáneo, la influencia de la causa sobre el efecto puede no tener otro significado, salvo la emanación del efecto a partir de la causa. Si la causa fuera a estar, mientras ejerce su influencia sobre el efecto, en un segundo estado, entonces debe ejercerla tanto por virtud de su no existencia como de su existencia. De influir la causa por su no existencia, estamos diciendo, en efecto, que la causa de la existencia de lo posible es algo que no existe, una imposibilidad (evidente). Si influye por virtud de su existencia, de nuevo el resultado es una imposibilidad, ya que aceptado que no puede haber ningún otro significado para la influencia de la causa excepto la emanación del efecto derivado de ella, y asumiendo que a pesar de la existencia de la causa (en el primer estado) el resultado no provino de ella, no puede haber pruebas más contundentes para imposibilitar describir la existencia de la causa como poseedora de una influencia (sobre el efecto), pues eso sería una contradicción (clara).

La prueba de la falsedad del razonamiento encadenado es esta: vamos a extraer una cierta cantidad de niveles de esta infinita (cadena de) niveles de la existencia; desde el nivel (último) que hemos incluido y hasta el infinito quedaría entonces otra cantidad (de niveles). La cantidad incompleta de niveles (que hemos cogido) debe ser menor que la cantidad completa de niveles a la fuerza, dado que es imposible [63 b] que A con B tenga que ser igual a A sin B, pues de comparar el primer nivel de la cantidad incompleta con el primer nivel de la cantidad completa, el segundo con el segundo, el tercero con el tercero, y así en adelante hasta el infinito, la ruptura en esta yuxtaposición vendrá por la parte del infinito, lo que se traduce en que las dos cantidades no son tales que cada componente de uno tiene su equivalente en el otro de un modo regular, sino que (al final) en la cantidad completa de la parte del infinito se encontrará un nivel que no tiene homólogo en la cantidad incompleta. Siendo esto así, la (cantidad) incompleta debe ser finita con respecto a la parte supuestamente infinita. Ahora, contando con que la (cantidad) incompleta es finita, puesto que la cantidad completa la excede solamente por un nivel, la cantidad completa debe ser además finita, ya que algo finito más otra cosa finita debe resultar en algo también finito. Por consiguiente ambas cantidades son finitas, cuando se había asumido que formaban un infinito, [64a] lo que es una contradicción.

La sexta alternativa requiere que la totalidad no deba tener ninguna influencia (causativa), ya que ninguno de sus componentes la tiene, pues ninguna parte de la causa tiene influencia alguna sobre ninguna parte de la esencia del efecto, y, dado que estas partes (de la causa) permanecen iguales que antes después de su confluencia, se deduce necesariamente que tampoco puede el todo tener influencia alguna, lo cual es contrario a lo que hemos supuesto.

Habiendo establecido ahora que esta causa, incipiente y simple, exige que su causa también tenga estas dos características, se sigue que el mismo argumento que hemos aplicado a la causa primera debe ser aplicable de igual modo a la segunda, lo que implica un razonamiento redundante así como un razonamiento encadenado, conduciendo ambos al absurdo. Respecto a la inevitabilidad de uno de estos razonamientos, la segunda causa y aquellos que la sigan, son dependientes del precedente efecto (-causa), o dependientes de otra (causa); lo primero supone un razonamiento redundante, lo segundo un razonamiento encadenado. En cuanto a la falsedad del razonamiento redundante, esto implica la dependencia [64b] de una cosa de algo que opuestamente depende de esta misma cosa, puesto que es obvio que si A depende de B que, a su vez, depende de C, entonces A depende de C; lo mismo sucede sin importar lo que se pueda extender esta cadena. Entonces esto equivale a decir que una cosa depende de sí misma, lo cual es evidentemente absurdo. Así también es el razonamiento encadenado, como se ha explicado más arriba. Por consiguiente, siendo ambos argumentos falsos, se desprende que es imposible que la causa perfecta del alma, que no antecede a este en el tiempo, tenga que ser simple, ya que hemos visto que si fuera simple, estaría sujeta forzosamente al razonamiento redundante o al razonamiento encadenado, ambos falsos, en cuyo caso se sigue necesariamente que no puede ser simple, pues la falsedad del necesitar porta consigo la falsedad de lo necesitado.

Sin embargo, esta causa tampoco puede ser compuesta, porque hemos demostrado más arriba que algo que tenga una causa perfecta compuesta debe ser compuesto también. Pero el alma no puede ser compuesta por dos razones: en primer lugar, de ser compuesta, no habría tenido ninguna noción de su propia esencia: dado que la conclusión es falsa, la premisa debe serlo de igual manera. [65a] La explicación de este argumento es la siguiente: la concepción de la parte debe preceder a la concepción del total, luego si el alma ha alcanzado el conocimiento de su esencia (entera), primero habría tenido que lograr el conocimiento de sus partes, pero esto es imposible, ya que aquel que sabe algo, sabe que él es el que lo sabe; en otras palabras, él conoce su propia esencia; en consecuencia, el alma tendrá una noción de su (propia) esencia antes (incluso) de haberla alcanzado: una (clara) contradicción. En segundo lugar, el alma tiene conocimiento de su propia esencia, por consiguiente, de ser compuesta, la cualidad del conocimiento tendría que pertenecer a una o a todas sus partes supuestas. Si solamente es a una, entonces, de no estar sometida a la división supuesta (en más partes), eso es lo que tratamos de probar; de ser divisible, podemos usar el mismo argumento otra vez, sobre que la cualidad del conocimiento debe residir bien en todas sus partes o bien en una, lo que significa que el resultado sería un razonamiento encadenado, lo cual es falso. Si la cualidad del conocimiento reside en todas las partes del alma, y, si cada parte posee el mismo conocimiento, se entendería que un estado en un tiempo se encuentra existente en más de un lugar, lo que es obviamente absurdo. Si cada parte tiene su propia pequeña (partícula de) conocimiento, entonces un alma es (realmente) muchas almas, lo cual es una contradicción. Si [65b] cada partícula no posee su propio conocimiento, entonces de no aparecer el conocimiento en el todo, el todo tampoco posee conocimiento alguno, lo que es contrario a lo anteriormente supuesto. De aparecer el conocimiento en el todo, entonces este conocimiento o se subdivide cuando el todo se subdivide, o no se subdivide. Sin embargo, estas dos alternativas son falsas. La primera, porque el conocimiento del alma depende de simples necesariamente, pues incluso si dependió solamente de compuestos, el conocimiento de lo que está condicionado por el conocimiento de sus partículas (constituyentes), que son simples, todavía dependería de simples, de manera contraria a lo que se había supuesto. Por lo tanto, la subdivisión del conocimiento es imposible, pues de otro modo la partícula sería dependiente de la totalidad de la que el todo depende, lo que resulta en que la parte sería igual al todo —una imposibilidad (obvia)— o dependiente de una parte de ella, implicando la subdivisión de lo conocido —en contra de lo que se había presupuesto— o no dependiente de ninguna parte de ella en absoluto.

Ahora, si en la unión de estas partículas surge el conocimiento de lo conocido, el resultado es una imposibilidad doble. Primero, el argumento vuelve a este conocimiento nuevamente-derivado; si no puede ser subdividido, eso es lo que tratamos de probar; si puede, el argumento vuelve a la subdivisión (explicada más arriba) resultando en un razonamiento encadenado, y una imposibilidad. Segundo, sobre una base tal, estas partículas no son (realmente) partículas del conocimiento, sino más bien de su causa receptiva [66a] o eficiente, pero habían sido supuestas como partículas del conocimiento, lo cual es una contradicción. Si

(en la unión de las partículas) no surge ningún conocimiento de lo conocido, entonces no hay tal conocimiento en absoluto: de nuevo una contradicción.

La segunda alternativa, que el conocimiento no se subdivide en la subdivisión de este compuesto (es falsa), porque asumiendo que esta relación entre el conocer y el conocimiento pertenece a cada partícula del compuesto, si cada partícula está conectada con un átomo diferente de la esencia del conocimiento, se desprende que el conocimiento también está subdividido. De tener cada partícula la totalidad de la esencia del conocimiento, entonces la misma cosa es concebida muchas veces, y no solo una, dado que lo que es conocido por cada partícula es el total de lo conocido, y no simplemente una parte de ello, y una división tal es imposible. Si esta relación solo pertenece a algunas partículas del compuesto, entonces vamos a considerar exclusivamente las que tengan dicha relación. Si una partícula tal es un compuesto, el argumento (anterior) se repite; de no ser así, se trataría de lo que intentamos probar.

Si esta relación no está presente en ninguna de las partículas, entonces todas las partículas carecen de ella, y en consecuencia [66b] el total de ellas, teniendo supuestamente una relación con la esencia del conocimiento, (realmente) no tiene tal relación, lo que es una contradicción.

Está claro entonces que el alma es simple y que su causa perfecta, que no tiene existencia antes del comienzo del alma, no puede ser compuesta, como se explicó más arriba. Es incluso más claro que ni puede ser simple esta causa perfecta, ni puede existir antes del comienzo del alma. Todo esto se había basado en que el alma fuese incipiente; luego debe ser eterna.

Ahora la causa de la no existencia de lo eterno tiene que ser o la existencia o la no existencia de algo. De ser lo primero, debería estar seguido por la no existencia de la causa de lo eterno; lo mismo sucede si la no existencia de algo es otra causa que la de lo eterno. De ser posible disociar la no existencia del efecto de la no existencia de su causa, entonces la no existencia del efecto debe tener lugar por ninguna razón en absoluto, o por una razón. Lo primero es imposible, dado que cada incipiente debe tener una razón, y la no existencia de una cosa siguiendo a su existencia es algo incipiente, y en consecuencia debe tener una razón. No se evade entonces de tener una razón.

Esta razón es su propia esencia o es otra cosa. Lo primero es imposible [67a], pues de otro modo la cosa no hubiera existido (en el primer lugar). Por lo tanto, vamos a examinar lo segundo. Esta otra cosa debe o ser la ausencia de su causa o no serlo. Si es la primera opción, es lo que tratamos de probar. De ser la segunda, esta cosa o es existente o no lo es. No puede existir, porque de hacerlo supondría, por su existencia, un cambio en la causalidad de la causa, o no lo supondría. Si no lo supusiera, es imposible que el efecto tenga que ser no existente, ya que el efecto no puede dejar de seguir a su causa perfecta. De estar implicado un cambio, debe tanto ser no existente transformado en existente, como viceversa. Ahora, es imposible que algo que implique un cambio en la causalidad tenga que ser no existente, porque si no tiene influencia alguna sobre la existencia del efecto, no puede continuar teniendo alguna influencia sobre (su) causalidad, y en consecuencia sería una cosa redundante e inútil, lo cual es una contradicción. Si tiene influencia sobre la existencia del efecto, entonces eso

significa que la no existencia ejerce influencia sobre la existencia, lo que es obviamente absurdo. Luego debe ser algo existente transformado en no existente. Sin embargo, esto también prueba lo que estamos intentando demostrar, puesto que esta cosa es entonces parte de la causa como tal, y, cuando parte de la cosa no existe, la cosa misma tampoco tiene existencia, porque, cuando un todo está compuesto de un número de cosas y una de ellas no existe, entonces este todo, como tal, se convierte en no existente también, lo cual es obvio. Tampoco es posible que esta razón deba ser no existente, pues, si una partícula de la causa no existe, la causa entera tampoco debe ser existente, que es lo que tratamos de probar. Si no lo es, la misma subdivisión se aplica una vez más, que supone un cambio en la causalidad o no lo supone, y ambas alternativas son falsas, como se ha demostrado más arriba.

Queda claro entonces, por la prueba anterior, que la no existencia del efecto debe ser debida a la no existencia de su causa o a otra razón que cause la no existencia de su causa; en cualquier caso, la no existencia del efecto no puede separarse de la no existencia de su causa. Ahora, habiendo establecido que la razón para la no existencia de lo eterno debe estar seguida necesariamente por la no existencia de su causa, digo (además) que esta causa también debe ser eterna [68a], dado que lo que puede ser eterno debe ser simple o compuesto. De ser simple, su causa debe ser también simple, como sabes (ahora), y si es simple no puede ser incipiente, porque de serlo tendría que tener, para ser simple, una causa simple, y para ser incipiente, una causa incipiente, como quedó explicado más arriba, resultando bien en un razonamiento redundante o bien en un razonamiento encadenado, ambas imposibles, como has aprendido. De ser compuesto, su causa debe ser eterna otra vez, ya que todos los compuestos deben componerse de simples, y estos simples tienen que pertenecer (a una de) tres categorías: que sean todos necesarios, o que sean todos posibles, o algunos necesarios y otros posibles. La primera es imposible, puesto que, si todas las partículas son necesarias, y por lo tanto independientes de la causa, entonces la totalidad de las partículas debe ser también independiente de la causa, y con la aparición de todas las partículas de la cosa, esta misma es necesaria; por consiguiente, [68b] la realización de esta cosa debe ser independiente de la causa, pero se ha supuesto que fuera dependiente, lo que es una contradicción.

Por consiguiente, solo quedan dos alternativas: que todos los simples que forman este compuesto sean posibles, o que algunos sean necesarios y otros posibles. En cualquier caso, se sigue que de entre los simples de este compuesto debe haber (al menos) uno que tenga posibilidad de existir, la partícula formal — que significa la forma colectiva— u otra, o ambas. Siendo esto así, nota que por virtud de ser posible, este simple debe tener una causa y, ya que una partícula del compuesto depende de una causa, también el compuesto depende de esta misma causa, pues la totalidad depende de la parte, y, cuando la parte depende de una causa, la totalidad es mucho más dependiente de ella. Entonces, esta causa se vuelve la causa del compuesto. Sin embargo, es una causa imperfecta, y no una perfecta, una causa imperfecta que es como una cuya no existencia supone la no existencia del efecto, pero cuya existencia no supone la existencia del efecto. Esta causa tiene que ser simple, dado que su efecto, que es parte del compuesto,

es simple. [69a] Por consiguiente, ya que el compuesto depende de una causa simple, y, puesto que ya sabes que lo simple no puede ser incipiente, entonces la causa del compuesto no puede ser incipiente, y, por lo tanto, debe ser eterna ineludiblemente.

Entonces, quedando patente que todo lo que puede ser eterno debe ser simple o compuesto, y que en ambos casos su causa tiene que ser eterna, está claro que, de ser simple, su causa perfecta debe ser eterna, y que, de ser compuesto, su causa imperfecta tiene que ser eterna, que es lo que intentamos demostrar. Siendo esto así, el argumento que respecta a la no existencia de la causa de lo que existe eternamente, cuya existencia es también eterna, es el mismo que el argumento que respecta a la propia no existencia de lo eterno. Consecuentemente, el argumento debe volver forzosamente a lo primeramente eterno, cuya existencia es necesaria debido a su misma esencia. De no ser esto así, entonces la causa de lo posible, que es contemporánea de ello, debe tener necesidad de existir o posibilidad de existir. Si es lo primero, eso sería lo que tratamos de probar. Si es lo segundo, entonces esta causa tiene su propia causa contemporánea [69b] de ella. Esta (segunda) causa tiene la causa primera debido a su efecto, o tiene otra cosa debida a este. Lo primero implica un razonamiento redundante, lo que es imposible. Lo segundo comprende dos alternativas: o que finalmente se trate de una causa independiente de influencia alguna, o que no se trate de eso. Si lo hace, entonces esa causa independiente no puede ser algo posible, pues, de lo contrario, requeriría una causa incipiente (o nueva), mientras que se ha supuesto que fuese independiente de causa alguna, lo cual es contradictorio; y, dado que no es algo posible, tiene que ser necesario, que es lo que intentamos demostrar. Por otro lado, si no se trata de una causa independiente de una influencia, supone un razonamiento encadenado en cuanto a causas, así como en cuanto a efectos, y la falsedad del razonamiento encadenado ya ha sido mostrada.

Por consiguiente, todas las alternativas basadas en la no existencia de la reducción resultante de todos los posibles a una necesidad de existir son descubiertas como falsas; luego lo opuesto debe ser verdadero, que es lo que esta evidencia pretendía probar. Por lo tanto, cuando el argumento es llevado a cabo en lo primeramente eterno que necesita la existencia, se desprende de la no existencia del alma que este tampoco existe, lo que es contrario a lo que se ha supuesto. En consecuencia, es imposible que la causa de la no existencia de lo eterno [70a] deba ser la existencia de algo o la no existencia de algo.

Aunque la falsedad de la no existencia de algo que sea la causa de la no existencia de lo primeramente eterno queda clara por lo mostrado anteriormente, tendré que mencionar otra demostración más de esto, diciendo: si la causa de la no existencia de lo eterno fuera la no existencia de alguna cosa, entonces esta cosa tiene que ser incipiente o eterna. No puede ser incipiente, ya que, si la no existencia de lo incipiente que sigue su existencia necesitara la no existencia de lo eterno, entonces la no existencia de lo incipiente anterior a su existencia supondría la no existencia de lo eterno, de modo que lo eterno no sería eterno, lo que es una contradicción. Sin embargo, no puede ser otra cosa que eterno. Además, de su no existencia se desprendería la no existencia de su causa eterna,

el argumento que alcanza en última instancia a lo que necesita ser eterno, donde la contradicción mencionada anteriormente ocurriría de nuevo.

Y esto cierra la discusión, puesto que la segunda de las dos alternativas mencionadas al principio del debate es contradictoria. Por consiguiente, la primera alternativa queda demostrada como la verdadera, a saber, que el alma no deja de existir después de haber existido, que es lo que deseaba demostrar.

[70b] Entonces, esta es una prueba decisiva de la permanencia del alma, suponiendo investigaciones elevadas así como temas valiosos (y hasta la fecha) desconocidos. Que yo sepa, nadie se me ha adelantado en esto, o en muchas de sus premisas. Quienquiera que desee verificar su veracidad y el hecho que lleva a la conclusión a la que hemos llegado, que emplee la ciencia auxiliar llamada lógica, con la cual confirmará estas cosas. Respecto a la discusión exhaustiva de todas las preguntas y respuestas pertinentes, la he expuesto en otro trabajo, que busque allí. Y ahora, que se hagan alabanzas a Dios, señor de los mundos (el presente y el venidero), y que pueda él bendecir a nuestro señor Muhammad y a su familia y les otorgue paz.

Bibliografía

RAHMAN, F. (ed.) (1959). *Avicenna's De Anima*, Being the Psychological Part of *Kitab al-Shifa'*, London: Oxford University Press.

GOLDZIHNER, I (1896). *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's*, Leipzig.

POURJAVADY, R. y SCHMIDTKE, S. (2006). *A Jewish Philosopher of Baghdad. 'Izz al-dawla ibn Kammuna (d. 683/1284) and his writings*, Leiden-Boston: Brill.

NEMOY, L. (1962). "Ibn Kammuna's treatise on the immortality of the soul", en *The Hebrew Medical Journal*, I, pp. 83-99.