

EL FILOSOFO AUTODIDACTO

Su posición dentro del sufismo neoplatónico
y su doctrina acerca de las relaciones entre la razón y la revelación

Abū Bakr Muḥammad ben 'Abd al-Malik *ben Ṭufayl* (Abentofáil), autor de la novela filosófica comúnmente llamada *El Filósofo Autodidacto*, nació en Guadix, ejerció la medicina en Granada, fue secretario del gobernador de dicha provincia y llegó a ser médico de cámara y visir, en Marráquex, del sultán almohade Abuyáqub Yūsuf. En la corte de Marráquex presentó al sultán al entonces joven médico y filósofo Averroes y en favor de éste renunció a su oficio de médico de cámara. Murió en Marráquex el año 581/1185.

De sus escritos sólo ha llegado a nosotros el que tituló *Risāla Ḥayy ben Yaqqān fī asrār al-ḥikma al-masriqiya*, *Epístola o Tratado de Ḥayy ben Yaqqān acerca de los secretos de la sabiduría oriental*. Esta obra, conocida por los judíos que la tradujeron al hebreo, pasó desapercibida, lo mismo que su autor, para los escolásticos cristianos de la Edad Media, ya que, cuando hablan de un Abubacher filósofo, no se refieren a Abū Bakr ben Ṭufayl, sino a Abū Bakr *ben Bāyṣa*, Avempace, contra el cual polemiza, como veremos, en este escrito. En cambio ha sido muy conocida y divulgada en los tiempos modernos. En el año 1671, Eduardo Pococke editó el texto árabe, acompañado de traducción latina, bajo el título de *Philosophus autodidactus*. Por qué la haya titulado así, lo comprenderá fácilmente el lector por el argumento que damos a continuación. A partir de dicha fecha, ha sido editada varias veces y traducida a las principales lenguas europeas. Al español ha sido traducida tres veces, la primera por F. Pons Boigues, sobre el texto árabe de Pococke, con prólogo de M. Menéndez y Pelayo, Zaragoza 1900, divulgada después por la Colección Austral 1954, n. 1.195, y, la segunda, por A. González Palencia, Madrid 1934, sobre una nueva edición del texto árabe publicado por L. Gauthier, Argel 1900. La traducción de A. González Palencia fue reeditada de nuevo en Madrid 1948. Otra traducción española ha sido publicada por José Bergua, 2ª ed., Madrid 1965. Finalmente L. Gauthier publicó una nueva edición del texto árabe, con traducción francesa corregida, en Beyrout 1936. Haremos nuestras referencias a esta edición del texto árabe de Gauthier, a la traducción de F. Pons Boigues 1954 y a la de A. González Palencia 1948.

Argumento general de la obra.

La obra consta de dos partes bien definidas. En la primera que es la Introducción¹, Abentofáil polemiza contra Avempace acerca de la *unión mística* e indica cuál es el fin *inmediato* que persigue en su exposición, como veremos después. En la segunda parte² expone, en forma de parábola, su doctrina sobre aquel tema, contando la historia de Hayy ben Yaqzān, *el Viviente hijo del Vigilante*, y de su encuentro con Absāl y Salāmān, dos musulmanes sinceros, pero que entendían y practicaban su religión con dos matices distintos.

Esta historia se reduce a lo siguiente. Según una tradición Hayy nació por generación espontánea, sin padre ni madre, en una isla solitaria, con buena vegetación y bien poblada de animales, pero no de hombres. Según otra tradición, Hayy era hijo de un matrimonio secreto y, para no ser descubierta, su madre lo acomodó, a los pocos días de su nacimiento, en una canastilla que depuso a la orilla del mar y las olas lo llevaron a aquella isla solitaria. Allí, cualquiera que haya sido el origen de su nacimiento, fue amamantado y criado por una gacela que había perdido su cría. Crece sano y vigoroso y, observando la naturaleza, con las solas fuerzas de la razón, va descubriendo progresivamente, por periodos de siete en siete años, todos los conocimientos que, de alguna manera, conducen al conocimiento del verdadero Dios, Ser de existencia necesaria, al conocimiento de la propia naturaleza, alma inmortal que utiliza como instrumento un cuerpo mortal, sus deberes para con Dios, normas correctas de moral, obligación de elevarse a Dios por medio de la contemplación, conocimiento de los atributos de Dios, etc. Dedicado con asiduidad a la contemplación logra, primeramente, la unión mística transitoria con Dios y, por fin, la unión habitual. Tenía entonces cincuenta años.

En estos momentos llega a la isla Absāl, procedente de otra isla habitada, cuyas gentes habían aceptado una religión predicada por un profeta de Dios. Era rey de la isla Salāmān, amigo de Absāl, que había aceptado también aquella religión. Ambos la practicaban con fidelidad. Pero diferían en la manera de entender algunas formulaciones de dicha religión «acerca de la descripción de Dios, de sus ángeles y de la descripción de la resurrección y de los premios y castigos» en la otra vida. «Absāl profundizaba más en el sentido interior de la Ley, averiguaba más los sentidos espirituales de la misma y gustaba más de las interpretaciones alegóricas». «En cambio Salāmān se atenia más al sentido extrínseco aparente de las expresiones, rehuía la interpretación alegórica y se abstenía de opiniones libres y de toda especulación». «Había en aquella Ley algunas expresiones que incitaban al aislamiento y al retiro y que indicaban que la salvación y la victoria se encontraban en ellos. En cambio, otras expresiones incitaban al trato social y a la vida de sociedad». Consecuentemente y, en conformidad con sus respectivos caracteres, Absāl decidió dedicarse a la vida de retiro y Salāmān a la

1 Texto árabe, pp. 3-20; traducción Pons, pp. 36-47; traducción González Palencia, pp. 39-62.

2 Text. ár., pp. 20-157; trad. Pons, pp. 49-133; trad. G. Pal., pp. 62-201.

vida de sociedad. Por eso, Absāl que había tenido noticias de la soledad de la isla en que vivía Ḥayy e ignorando que éste habitaba allí, decidió trasladarse a ella en busca de retiro. Un día se encontraron por casualidad y, pasados los primeros y mutuos recelos, se hicieron amigos. Absāl enseñó a hablar a Ḥayy y, después, le preguntó por su condición y cómo había llegado a aquella isla. Ḥayy le hizo saber que no conocía su origen, pero le describió todo lo demás relativo a su condición y «cómo había ido ascendiendo en el conocimiento hasta llegar al grado de *unión con Dios*. Y, cuando Absāl oyó de su boca la descripción de aquellas realidades y esencias separadas del mundo sensible, conocedoras de la esencia de la Verdad, y le explicó la esencia de la Verdad, excelsa y gloriosa, con sus hermosas cualidades, y le describió, en cuanto le fue posible lo que percibió en el estado *de unión* relativamente a los placeres de los que a él llegan y los tormentos de los que de él son privados, no dudó de que todas las cosas alegadas en la Ley que él profesaba relativamente al problema de Dios, sus ángeles, sus libros revelados, sus enviados, al día del juicio, a su paraíso y a su infierno, eran *similes* de lo que había percibido Ḥayy ben Yaqzān. Entonces se abrieron los ojos de su corazón, se encendió el fuego de su pensamiento, concordaron en su mente las enseñanzas de la razón y de la tradición, se le facilitaron las vías de la interpretación alegórica y ya no le quedó dificultad alguna acerca de la Ley que no se aclarase... y comenzó a mirar a Ḥayy ben Yaqzān con ojos de admiración ... Decidió imitarle y acoger sus advertencias respecto a las dificultades que se le presentaran relativamente a las obras legales que había aprendido en su secta religiosa»³.

A su vez, Absāl refirió a Ḥayy cómo habían vivido los habitantes de la isla de que procedía, antes de haber llegado a ellos aquella secta religiosa, y cuál era su conducta después de su llegada. Y le describió «todo lo que se enseñaba en la Ley relativamente al mundo divino, al paraíso, al infierno, a la resurrección y congregación para el juicio, la cuenta que hay que dar, la balanza para pesar las acciones de los hombres y el puente por el que habrán de pasar». Viendo Ḥayy que estas creencias coincidían con lo que él había visto en su estado de contemplación, se convenció de que el mensajero que las había predicado había sido sincero y era un enviado de Dios, por lo cual, creyó en él, dio testimonio en favor de su misión divina y preguntó por los preceptos y ritos de culto que había enseñado. Absāl le explicó entonces los preceptos de la *oración, la limosna, el ayuno, la peregrinación* y otras obras externas semejantes y Ḥayy lo aceptó todo con propósito de practicarlo por haber creído que se trataba de un verdadero mensajero de Dios. «Dos cosas, sin embargo, persistían en su ánimo de las cuales se admiraba pero de las cuales no comprendía la razón de su sabiduría. Una de ellas era por qué el enviado había fabricado para los hombres *similes* en la mayor parte de las descripciones que había hecho relativamente al problema del mundo divino, prescindiendo de explicaciones claras, con lo cual los hombres han incurrido en el grave error de atribuir a la esencia de la Verdad propiedades corporales y

3 Text. ár., pp. 136-45; trad. Pons, pp. 121-26; trad. G. Pal. pp. 179-89.

creer de Ella cosas de las cuales está exenta e inmune, ocurriendo lo mismo con el problema de los premios y castigos. La otra cosa era por qué se había limitado a tales preceptos y funciones de culto, había permitido la adquisición de riquezas y dejado un amplio campo en cuestión de alimentación de tal manera que los hombres puedan ocuparse de cosas fútiles y desviarse de la verdad». Hayy no tenía aún idea clara de la falta de buen carácter y firmeza de ánimo de muchos hombres y, por eso, incurría en este error de interpretación ⁴.

Compadecido Hayy de que los hombres que habían aceptado la religión enseñada por el enviado de Dios, incurriesen en tales defectos y convencido de que, con una enseñanza adecuada, se corregirían, insistió y logró convencer a Absâl de la conveniencia de trasladarse a aquella isla para adoctrinar a sus habitantes. Los amigos de Absâl recibieron muy bien a ambos personajes. Absâl hizo saber a Hayy que este grupo de sus amigos, por su entendimiento y perspicacia, era el más apto para ser adoctrinado y que, si su intento fracasaba con él, nada había que esperar de los demás. Empezó Hayy a instruirlos en la *sabiduría oriental*, mas, tan pronto como se salió del camino trillado y vulgar al que estaban acostumbrados, comenzaron a separarse de él, aunque eran amantes del bien y deseosos de la verdad. Las deficiencias de su natural les impedía buscar la verdad *por su camino*, ni la acogían según exige su *realidad*, sólo querían conocerla por el camino trillado de los hombres. Fracasó, pues, el intento de Hayy. Se dio cuenta de que había distintas clases de hombres que se inclinaban de diversas maneras a las cosas de este mundo, con detrimento de la religión. Ningún efecto se podía hacer sobre ellos con bellas palabras y exhortaciones. Sólo unos pocos abrazaban la religión sin poner la mirada en este mundo. Comprendió, entonces, que el mayor bien que la Ley divina hace al vulgo de los hombres, se refiere a su vida en este mundo, en cuanto les proporciona medios de sustentarse y favorece la convivencia social a fin de que no se perjudiquen unos a otros. Sólo unos pocos, los que lo desean eficazmente y trabajan para ello, alcanzarán la felicidad y la salvación. La Ley predicada por los enviados de Dios es, pues, sabia y no debe modificarse. Se dirigió, entonces, a Salâmân y a sus amigos, les pidió perdón por lo que había hablado con ellos, les hizo saber que ahora opinaba lo mismo que ellos, les inculcó la obligación de cumplir con los términos de la Ley y las obras externas, que se mezclaran poco en lo que no les interesara, les recomendó la fe en las cosas dudosas y la sumisión a ellas, la aversión a las *innovaciones* y los malos apetitos, la imitación de los piadosos antepasados... Sabía él y su amigo Absâl que esta porción de buena voluntad, pero defectuosa, no tendría salvación más que por este camino y que, si se elevaba de él a las *alturas de la especulación*, se echaría a perder el estado en que se encontraba, sin que le fuera posible alcanzar el grado de los afortunados... En cambio, si perseveraba en el estado en que se encontraba hasta que la alcanzara la muerte, obtendrían la seguridad y serían de los compañeros de la derecha. Los que preceden son los que preceden, pero éstos les siguen

4 Text. ár., 145-47; trad. Pons, pp. 127-28; trad. G. Pal., pp. 189-92.

de cerca. Habiéndose despedido, Ḥayy y Absāl regresaron a la isla solitaria. Ḥayy volvió a su contemplación, Absāl lo imitó y ambos sirvieron a Dios en aquella isla hasta que los visitó la muerte⁵.

Un interrogante.

Son muchos los temas de estudio que sugiere una lectura atenta de esta obra de Abentofáil. El desarrollo *progresivo*, mental y religioso, de Ḥayy no es arbitrario. Está conducido *conscientemente* por parte de Abentofáil. Cada etapa de progreso surge en conformidad con ideas que el autor acepta y en disconformidad con otras que rechaza. Poner esto de relieve sería un tema interesante. Así lo han hecho algunos expositores⁶. Pero aún los que descienden a temas particulares, suelen afirmar que el tema fundamental de la obra es *la concordancia entre la razón y la fe religiosa o revelada*. Se hacen eco de una idea expuesta ya hace muchos años por Léon Gauthier⁷. Este que había estudiado la doctrina de Averroes sobre las relaciones de la religión y de la filosofía⁸ y se había dado cuenta de que éste era un tema de preocupación para los filósofos musulmanes, guiado por esta idea, interpreta en este mismo sentido el tema fundamental de la obra de Abentofáil. «Todo en esta obra, dice, se encadena con una lógica impecable... Cada parte prepara la siguiente, y todas en conjunto la última, que indica bien el objetivo de la obra entera..., el de las relaciones de la filosofía y de la religión... Es esta grave cuestión, la *concordancia* de la religión y de la filosofía, la que constituye el objeto esencial del *Ḥayy ben Yaḳzān* de Abentofáil. Veremos más adelante que esta cuestión, no sólo constituye el coronamiento de la obra, sino que es el principio organizador de la misma»⁹. A primera vista así parece ser, pues, como hemos visto en la exposición del argumento, cuando Absāl, educado en la religión musulmana, oyó a Ḥayy describir las concepciones religiosas a que había llegado por el solo esfuerzo de su razón, las encontró concordes con lo que a él le había enseñado su religión revelada y, a su vez, cuando Ḥayy oyó a Absāl explicar su religión revelada, la encontró conforme con lo que él había visto en su contemplación. Mas, cuando se examina todo el pasaje más de cerca, se comprueba pronto que se trata de una concordancia, si es que se puede llamar así, con peros. Cuando Absāl oyó el relato de Ḥayy, comprendió que lo que a él le habían enseñado eran *similes* de las realidades que Ḥayy había visto, y cuando Ḥayy oyó a Absāl explicar su religión, encontró en sus expresiones, por una parte, antropomorfismos que daban origen a errores y, por otra, que sus prescripciones morales eran muy limitadas.

5 Text. ár., pp. 147-55; trad. Pons, pp. 128-32; trad. G. Pal., pp. 199-201.

6 Véase M. Cruz Hernández, *Historia de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1957), capítulo sobre Ibn Ṭufayl y su obra *La filosofía árabe* (Madrid 1963) pp. 229-50. 'Abd al-Rahman Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam* (Paris 1972), vol. II, pp. 718-35. Este autor reduce a seis las tesis fundamentales de Abentofáil, *ibid.*, p. 735.

7 En su obra, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres* (Paris 1909).

8 Véase *La théorie d'Ibn Roch (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris 1909).

9 Véase *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres* (Paris 1909) pp. 65-66.

Creemos, pues, que esta teoría de la concordancia está necesitada de revisión, teniendo en cuenta, no sólo *uno* de los resultados a los que se llega, sino el conjunto de ellos, vistos a la luz de las declaraciones que hace el autor desde el comienzo de su obra. Para ello es necesario leer con atención la Introducción que comentaremos más adelante, donde indica el objetivo *inmediato* que persigue y la conclusión de toda la obra, donde indica su objetivo mediato o *último*. Veamos ahora en resumen, el contenido de la conclusión.

Termina Abentofáil su obra diciendo que la doctrina que él expuso forma parte de una *ciencia oculta* que no alcanzan sino los que conocen a Dios por intuición. Dice que en su exposición se aparta algo del camino seguido por sus piadosos antecesores que fueron en ello escasos y avaros. Le ha movido a divulgar este secreto y rasgar su velo el hecho de que hayan aparecido en su tiempo doctrinas erróneas divulgadas por algunos pretendidos filósofos de su época, doctrinas que se difundían por los países, causando daño general. Hemos temido que los *débiles* que niegan asentimiento a la *enseñanza de los profetas* y se aficionan a la enseñanza de los necios, piensen que tales doctrinas son los secretos escatimados a los no dignos de ellos y así los busquen con mayor avidez. Por eso hemos juzgado conveniente indicarles un aspecto del secreto de los secretos para atraerlos al *campo de la verificación* y *apartarlos de aquel camino*. No obstante, no hemos despojado los secretos que hemos encomendado a estas breves páginas, de un *velo débil* que será desgarrado rápidamente por quien sea digno de ello, pero que resultará muy tupido para quien no merezca traspasarlo, hasta tal punto que no lo atravesará¹⁰. En este pasaje encontramos una declaración de Abentofáil sobre el fin, *último* según nosotros, que le movió a escribir esta obra, pero este fin hay que relacionarlo con el fin *inmediato* que expone claramente en la Introducción, a saber, explicar la diferencia que hay entre la *contemplación* de los filósofos neoplatónicos y la de los místicos o sufíes, influidos también por el neoplatonismo.

Por eso, para poder caracterizar con precisión la teoría de Abentofáil, necesitamos tomar las aguas desde más atrás, con el fin de insertar sus enseñanzas en la corriente del pensamiento neoplatonizante.

Penetración del neoplatonismo en el mundo musulmán y en la España musulmana.

Es seguro que el neoplatonismo penetró en el mundo islámico por varios conductos distintos. Conocemos dos con toda certeza, la traducción de varias obras de Proclo al árabe¹¹, y la traducción de la llamada *Teología de Aristóteles*, extractos parafraseados de las Enéadas iv, v y vi de Plotino. De estas mismas Enéadas se tradujeron otros pasajes que no figuran en la *Teología*¹². La *Teología* fue conocida por Alkindi (m. 256/870), puesto que corrigió la traducción árabe hecha por 'Abd al-Masīh ben Nā'ima, utilizada por Alfarabi (m. 339/950) y comentada por Avicena

10 *Ibid.*, text. ár., pp. 155-56; trad. Pons, pp. 132-33; trad. G. Pal., pp. 200-1.

11 Véase el *Fihrist* de Muḥammad ben Ishāq al-Nadīm (m. 377/987), traduc. inglesa de Dogme Bayard (New York 1970), II, p. 607.

12 Véase 'Abd al-Raḥman Badawī, *Plotinus apud arabes* (Cairo 1955), Introducción.

(m. 428/1037)¹³. Tuvo, pues, amplia difusión entre los pensadores musulmanes. Prescindiendo de temas particulares, interesa resaltar aquí brevemente el esquema de «cosmovisión» religiosa transmitido por la *Teología*, esquema que consta de dos partes doctrinales: *descenso* de las criaturas a partir de la Causa primera y *retorno* de las mismas a su causa original:

Vía del descenso

La Causa primera de la que todo procede por emanación es concebida como el Uno, Bien puro, Creador, Agente de todo, Sabiduría suprema y Divinidad. Del Uno, a causa de la *intensidad* de su perfección, emana un nuevo ser, perfecto pero inferior al Uno, que contiene en sí los arquetipos de los demás seres. Este nuevo ser se llama Inteligencia y de élla, por emanación también, se origina otro ser inferior que se llama Alma. Aquí termina el mundo superior. El Alma, a su vez, da origen a una imagen suya que es el mundo sensible o inferior. El Alma imprime una forma en la materia y así se produce la Naturaleza. El Alma informa el mundo universal y los entes particulares. Aquí se detiene la emanación. Esta emanación del Uno a la Inteligencia, de la Inteligencia a la Alma y del Alma al mundo sensible se realiza de un modo necesario y sin tiempo, de un solo golpe.

Vía del retorno

Todas las cosas emanadas del Uno se mueven hacia la Divinidad «mediante un modo de deseo y nostalgia», buscando asimilarse a Ella. Las almas, cuando se separan de los cuerpos, regresan al mundo superior con mayor o menor rapidez, según hayan sido puras o impuras en este mundo, se unifican a la Inteligencia y desean el Bien puro primero. A parte de este retorno general de todas las cosas a su Causa primera y del alma al separarse del cuerpo, el hombre, aun en vida, puede elevarse o retornar a la Inteligencia y al Uno por *contemplación*, llevando una vida adecuada. Este acto contemplativo sólo se da en las almas puras, en los hombres santos y piadosos¹⁴.

Este esquema doctrinal tuvo una gran aceptación y difusión en el mundo musulmán. Combinado con doctrinas astronómicas, filosóficas y religiosas, de diversa procedencia, fue modulado también de diversas maneras y dio origen a distintas corrientes de pensamiento y espiritualidad. Para los fines que perseguimos en este artículo, nos interesa reseñar brevemente dos, la corriente de los filósofos aristotélico-neoplatónicos, Alkindi, Alfarabi, Avicena y la de los místicos o sufíes musulmanes.

1. LOS FILOSOFOS ARABES ARISTOTELICO-NEOPLATONICOS.

Estos filósofos, musulmanes sinceros, creían en la doctrina coránica de la *creación* y de la *vida futura* con premios y castigos, o sea en el *descenso* de todas las criaturas a partir de Dios y en el *retorno* de las

13 El comentario ha sido publicado por A. Badawī, *Aristu 'ind al-'arab* (Cairo 1974) pp. 37-74 y traducido al francés por G. Vajda, *Revue Thomiste* 2 (1952).

14 Véase Pseudo-Aristóteles, *Teología* (Ediciones Paulinas, Madrid 1978), *passim*.

mismas a su origen. Trataron de dar una explicación racional de estas dos creencias religiosas. Con la doctrina neoplatónica del *descenso*, combinada con ciertas teorías astronómicas, dieron una explicación racional del dogma de la *creación*. Así mismo, con la doctrina neoplatónica del *retorno*, combinada con la explicación de las distintas clases de «*intelectos*», que, según Alejandro de Afrodisia, implicaba la doctrina de Aristóteles, establecieron también una teoría del *conocimiento*, del *profetismo* y del *último fin* del hombre que desemboca en una explicación racional de los *premios* y *castigos* en la vida futura, según la doctrina coránica. En su sistema filosófico hay, pues, como en la doctrina neoplatónica, una vía del *descenso* de todas las cosas a partir de Dios y otra vía del *retorno* del hombre a su causa original.

a) *La creación o vía del descenso.*

Estos filósofos concibieron el Dios coránico como el Uno absoluto de Plotino, pero concedor de su esencia como el Dios de Aristóteles. Establecieron, además, el principio de que de lo *uno* sólo se puede derivar *uno*. ¿Cómo se explica entonces que, de Dios, Uno absoluto, concedor de su esencia, se haya originado la multiplicidad de los seres? Para entender su argumentación hay que tener en cuenta la doctrina cosmológica de Tolomeo y la clasificación de los seres de Alfarabi en ser necesario por sí, Dios, y seres posibles por sí y necesarios por otro, todos los demás. Según Tolomeo la tierra ocupa el centro del cosmos y está rodeada de nueve esferas concéntricas, asiento de los astros, de las cuales la de mayor radio, o sea la más alejada de la tierra, influye en la siguiente y así sucesivamente hasta la esfera de la luna que influye sobre los cuerpos de la tierra. Los astros están dotados de una materia incorruptible y giran con movimiento eterno.

Esto supuesto, veamos cómo del Uno absoluto emana la multiplicidad de los seres. El Uno, ser necesario por sí, conociéndose a sí mismo, engendra una Inteligencia pura que es una numéricamente. Esta Inteligencia que es posible por sí y necesaria por el Uno, contemplándose a sí misma en cuanto ser posible por sí, engendra el cuerpo o la materia de la *primera esfera*, contemplándose a sí misma en cuanto ser necesario por otro, engendra el alma de esa misma esfera y, contemplando al Uno, ser necesario por sí, engendra una segunda Inteligencia. Esta segunda Inteligencia, repitiendo estos tres mismos actos de contemplación, engendra una segunda esfera con su alma propia y una tercera Inteligencia y así sucesivamente hasta llegar a la novena esfera que es la esfera de la luna y a una décima Inteligencia. Los movimientos de las esferas y de los astros engendran la materia del mundo sublunar y la preparan para recibir las formas apropiadas. La décima Inteligencia no engendra ya otra esfera con su alma y una nueva inteligencia, porque el mundo es finito y, por lo tanto, no puede haber una emanación indefinida y, además, porque, según la astronomía, el mundo termina en los entes sublunares.

La función de la décima Inteligencia que se llama también *Entendimiento agente* y es reflejo de las Inteligencias anteriores y del Uno y que contiene en sí todos los arquetipos o formas de los entes sublunares,

es conferir a la materia sublunar dichos arquetipos o formas, con lo cual aquéllos quedan constituidos, por eso se llama también *dador de las formas*. Gobierna, además, los entes sublunares. Así se constituye el mundo sublunar que es el mundo de la generación y corrupción.

b) *Vía del retorno: teoría del conocimiento, del profetismo y último fin del hombre o logro de la felicidad.*

El conocimiento intelectual se verifica mediante conceptos universales que son captación de los arquetipos o formas de las cosas y serán tanto más perfectos y, en consecuencia, perfeccionarán tanto más al entendimiento humano, cuanto aquellos arquetipos o formas sean más puros y estén exentos de materia. Esos arquetipos, modelos o formas existen primeramente exentos de toda materia, como hemos visto antes, en el Entendimiento agente, existen, después, en las cosas como formas impresas en la materia y podrán existir, finalmente, en las facultades cognitivas del hombre como especies cognoscitivas o inteligibles, cuando el entendimiento humano se haga con ellas. Estos arquetipos, modelos o formas, antes de ser captadas por el entendimiento humano, se llaman inteligibles en potencia y, una vez captadas, inteligibles en acto. Se distinguen distintos entendimientos o funciones del entendimiento, según su relación a dichas formas o arquetipos. En cuanto simple capacidad para recibir las se llama entendimiento *posible* o en *potencia*. Una vez recibidas aquellas formas convirtiéndose en ellas, como la cera reblandecida recibe la marca del sello, se convierte en *entendimiento en acto* y se hace apto para recibir formas más puras o exentas de materia. Cuando ha recibido todas o la mayor parte de las formas abstraídas de la materia o las recibe directamente, exentas de toda materia, del Entendimiento agente, se convierte en *entendimiento adquirido*, adquiere su mayor grado de perfección y se une al Entendimiento agente. Difieren los autores en la clasificación y explicación de las distintas funciones del entendimiento humano. Para nuestro propósito basta con esta simple indicación.

¿En virtud de qué puede el entendimiento posible abstraer de la materia de las cosas sensibles las formas impresas en ella y recibir las formas puras, exentas de toda materia, existentes en el Entendimiento agente? Para ello es necesaria la ayuda de este Entendimiento, el cual, como dador o infusor de las formas en la materia, puede iluminar a ésta para que se hagan perceptibles y puede iluminar al entendimiento posible para que vea aquellas formas y las abstraiga de la materia. En cuanto a las formas puras existentes en el Entendimiento agente, éste las presenta a aquél, ya debidamente preparado, es decir, convertido en entendimiento en acto y, entonces las percibe por intuición convirtiéndose en entendimiento adquirido. El entendimiento humano, convertido en entendimiento adquirido, al recibir del Entendimiento agente las formas puras exentas de toda materia, alcanza su mayor perfección, se *une*, pero no se *unifica*, con el Entendimiento agente y alcanza su *fin* y *felicidad*. Las almas que llegan a este estado pueden llamarse almas santas y hacerse capaces de la *revelación profética*. Los sabios se unen al Entendimiento agente mediante el entendimiento o *facultad especulativa* y los profetas

mediante la *imaginación*. Unos y otros perciben en el Entendimiento agente el mundo superior de las Inteligencias y a Dios. No se unen directamente a Dios sino al Entendimiento agente, con ello alcanza su *fin y felicidad*. Los *premios y castigos* de la vida futura de que habla el Corán, dependen de que el alma haya alcanzado o no en esta vida la unión con el Entendimiento agente. La salvación y condenación son, pues, un *efecto naturalístico* y no un hecho sobrenatural.

Volvemos a advertir que, dentro de este esquema general, se dan algunas divergencias en algunos autores, sobre todo en el Avicena de la última época del cual hablaremos más adelante¹⁵.

2. LOS SUFIES O MISTICOS MUSULMANES.

También los sufíes encontraban en los enunciados coránicos el dogma de la creación, *descenso* de las criaturas a partir de Dios, y el de la vida futura con sus premios y castigos, *retorno* del hombre a Dios. Cultivaron poco la vía del descenso, les bastaba por lo general con la creencia en la creación *ex nihilo*. En cambio se preocuparon mucho de la vía del *retorno*, no sólo al término de la vida cuando se han de recibir los premios y castigos, sino también durante aquélla, pues aceptaron —y en esto fueron influenciados por el neoplatonismo— la posibilidad de la unión mística con Dios durante la vida terrena. El Corán recalca mucho el concepto de *unidad* y *unicidad* de Dios, *tawhīd*. Este es el supremo misterio de la religión islámica. La experiencia mística se presenta a los sufíes como una *interiorización* de este gran misterio. Según una de las fórmulas, en la unión mística por amor, Dios da testimonio del misterio de su unicidad en el corazón del místico, *unicidad del testimonio*. En esta unión entre Dios y el místico, no hay reabsorción de la criatura en el Creador. Otra fórmula es la de la *unicidad de la existencia* o del ser, según la cual la criatura pierde densidad ontológica, doctrina en que está patente el neoplatonismo de Plotino¹⁶. Generalmente se considera como patriarca del sufismo a Hasan de Baṣra (m. 110/728). El sufismo alcanzó ya un punto culminante en el famoso personaje al-Hallāṣ (m. 310/922). Los sufíes se esforzaron especialmente en establecer las etapas ascético-místicas que hay que recorrer para llegar a la unión. Según ellos, la unión se hace directamente con Dios y no con un ser inferior a El, como es el Entendimiento agente de los filósofos aristotélico-neoplatónicos.

Difusión de ambas corrientes en la España musulmana.

Este esquema neoplatónico, en su doble vertiente sufi y filosófica, contaminado de diversas maneras con otras doctrinas, penetró relativamente pronto en la España musulmana y, con algunas alternativas, se mantuvo vigente hasta los dos últimos pensadores de alguna importan-

¹⁵ Deliberadamente hemos dados sólo las líneas generales del tema con miras al contenido de este artículo.

¹⁶ Véase G.-C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane* (Paris 1961) páginas 49, 83.

cia, Abū Bakr Muḥammad ben 'Arabī (m. 638/1240) y Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq ben Sab'in (m. 668/1271). Nosotros nos vamos a referir únicamente y con suma brevedad a los antecesores de Abentofáil.

oOo

Dos sufíes

El primer pensador hispano-musulmán, digno de mención, fue Muḥammad ben Masarra (Abenmasarra) de Córdoba (m. 319/931). Perdidas sus obras, su sistema doctrinal fue reconstruido por don Miguel Asín Palacios a base de informaciones de los historiadores y de citas que de sus doctrinas hacen otros escritores¹⁷. Seguía el esquema doctrinal del Pseudo-Empédocles, el Pseudo-Empédocles conocido por los musulmanes. En él están bien acentuadas las vías del *descenso* y del *retorno*¹⁸. En la vía del descenso el primer ser, creado *ex nihilo*, es la *materia prima espiritual*, de ésta emana la Inteligencia, de ésta el Alma universal y de ésta la Naturaleza y la *materia segunda*. Las almas particulares, partes del Alma universal, cayeron en este mundo a causa de un pecado. El retorno se verifica de la siguiente manera. El Alma universal envía de tiempo en tiempo una de sus partes que es un *profeta*, para que recuerde a las almas particulares su mundo originario, las purifique y las corrija. Las que oigan su llamada y se purifiquen consiguen la *unión* con el mundo inteligible. Las demás almas que no se corrijan por este medio, obtendrán la salvación cuando, al fin, pidan auxilio al Alma universal y ésta al Creador que derramará su luz sobre la Inteligencia y ésta sobre el Alma universal que iluminará a las almas particulares a fin de que contemplen los universales y reposen en su propio mundo alegres y contentas¹⁹. La unión mística consiste en la intuición de la unidad absoluta de Dios y de su exención de toda multiplicidad²⁰. Como se ve, la doctrina de Abenmasarra oscila entre sufismo y distintas corrientes filosóficas.

Otro sufí digno de mención es Abū-l-Abbās Aḥmad ben al-'Arif (Abenalarif) de Almería (m. 536/1141). De él ha llegado a nosotros una obra titulada *Mahāsīm al-mayālis*, *Encantos de las conferencias o sesiones*²¹. En esta obra no se estudia la *vía del descenso*, sí, en cambio, la *vía del retorno hacia Dios*, o sea, las moradas del camino místico hacia la unión. Según él «sólo el amor es la morada propia de los selectos». «No cabe conseguir la unión con Dios por el amor, hasta que el alma se *anonada* y *aniquila*, eliminando del campo de la conciencia todo lo mundano y temporal». El contemplativo que ha llegado a la unión transformante,

17 Véase *Obras escogidas* (Madrid 1946), I, *Ibn Masarra y su escuela*, pp. 1-178.

18 Véase el esquema reconstruido por D. M. Asín Palacios en 17 teoremas, *ibid.*, pp. 58-71.

19 *Ibid.*, teoremas 5-8, 10, 13, 14 y 17 y el testimonio de Ibn 'Arabī, *ibid.*, pp. 89-91 y 105-13.

20 *Ibid.*

21 Esta obra fue editada, traducida y comentada por D. Miguel Asín Palacios. Véase *Obras escogidas* (Madrid 1946), I, 'El místico Abū-l-Abbās Ibn al-'Arif de Almería y su «Mahāsīm al-Mayālis»', pp. 219-42.

«adquiere la convicción de que *sólo Dios existe en realidad* y que, por lo tanto, nada de lo que él piense, sienta, quiera o haga es suyo sino de Dios»²². Su fórmula de la unión es, por consiguiente, la que hemos llamado *unicidad de la existencia*.

Dos filósofos

Ahora vamos a tratar de otros dos autores hispano-musulmanes que reflejan el mismo esquema, pero esta vez tal como lo desarrollaron los filósofos aristotélico-neoplatónicos, con algunas variantes afines.

oOo

El primero de ellos es Abū Muḥammad 'Abd Allāh *ben al-Sid* (Abenalsid) de Badajoz (m. 521/1127) que polemizó con el segundo, Avempace, sobre temas gramaticales y dialécticos²³. De todas las obras de Abenalsid interesa especialmente para nuestro tema la titulada *Kitāb al-ḥadā'iq, Libro de los cercos*²⁴. En esta obra, según declara en el proemio, no trata de exponer doctrinas propias, sino de explicar siete tesis de los filósofos. Por eso es un error basarse en esta obra sin discriminación para exponer su pensamiento, y porque explica doctrinas de distintos pensadores, por eso, las conclusiones, como veremos, son divergentes. De las siete tesis aludidas sólo las cuatro primeras que tratan del *descenso* de los seres y de su *retorno* interesan nuestro tema. Con su explicación Abenalsid quiere hacer ver que el descenso y retorno, según las diversas doctrinas, se hace en forma de *círculo*, de ahí el título mismo de su obra, o a manera de la estructuración y recurrencia de los números. Las unidades comienzan con el uno, las decenas con el diez que es una vuelta al uno, las vicenas con el veinte que es una vuelta al dos, etcétera. Tomó esta simbología de los círculos y los números, y también algo del contenido, de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, elaborada en Oriente por los Ismaelíes²⁵ para su propaganda e introducida en España, primero en compendio antes del año 395/1004 y, después, completa hacia el año 457/1065. A nosotros no nos interesa esta simbología sino el contenido de las tesis.

En la doctrina de los filósofos aristotélico-neoplatónicos, explicada antes, acerca del *descenso* de las criaturas a partir de la Causa primera y de su *retorno* hacia la causa originaria, encuentra Abenalsid la primera *semejanza con el círculo*. Por eso expone primero el descenso, que ya conocemos, hasta llegar a la materia sublunar y, después, a partir de aquí el ascenso o retorno, los cuatro elementos, los minerales, los

22 Véase el análisis que hace de dicha obra D. M. Asín Palacios, *ibid.*, pp. 231-32 y 230.

23 Véase M. Asín Palacios, *Al-Andalus*, vol. III (1935), fasc. 2, pp. 345-89.

24 Editada y traducida por M. Asín Palacios, *Al-Andalus*, vol. V (1940), fasc. 1, bajo el título *Ibn al-Sid de Badajoz y su «Libro de los cercos» («Kitāb al-ḥadā'id»)*, pp. 45-154. En las páginas 48-53 da la lista de las obras de Abenalsid con un breve análisis de su contenido.

25 *Subsecta šī'ī*. En esta obra se notan fuertes influencias neoplatónicas. Puede verse un detallado análisis de su contenido en Yves Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā* (Université de Lille, 1973).

vegetales, los animales irracionales, el alma racional del hombre, la cual, al recibir en sí los inteligibles suministrados por el Entendimiento agente, llega hasta el grado desde el cual descendió a los cuerpos, que es el grado del Entendimiento agente y así se cierra el círculo, siendo el hombre el término de este círculo que retorna sobre su principio. «Sólo que el hombre, según estos filósofos, al recibir los inteligibles, no se une con el primero de los entes segundos [primera inteligencia emanada], que es el más alto de ellos en grado, sino que tan sólo alcanza a unirse... con el grado décimo, que es el grado del Entendimiento agente. Esta es la doctrina de Aristóteles, de Platón, de Sócrates y de otros de los principales y más renombrados filósofos que profesan la *unicidad* de Dios»²⁶. Aunque no explícita, la alusión a Alfarabi y Avicena está bien clara. A continuación acusa de impíos a los filósofos que defienden que las inteligencias separadas ascienden unas a otras, hasta llegar la más alta de ellas al grado del Creador²⁷. Después expone Abenalsid la doctrina de los filósofos aristotélico-neoplatónicos sobre las distintas clases de almas, entre ellas la *filosófica* cuyo campo es la metafísica, origen y retorno de los seres y su grado jerárquico respectivo, y la *profética*, cuyas propiedades son recibir la inspiración y revelación divina, unirse al Entendimiento agente, adoctrinar a las demás almas, etc. Esta alma es superior a la filosófica, no conoce por silogismos como aquélla, sino por intuición, y existe sólo en hombres dotados de talento natural perfecto²⁸.

Todavía encuentra Abenalsid la *semejanza con el círculo* en otras cuatro teorías de estos u otros pensadores. Las dos primeras se refieren a la teoría del conocimiento. Según la primera de ellas el conocimiento debe comenzar en un ente inmaterial para terminar en otro inmaterial o espiritual. El conocimiento humano comienza por los números cuyo concepto no necesita de materia, desciende a las magnitudes que ya necesitan de materia, después asciende, despojándose cada vez más de la materia, desde los elementos a los cuerpos simples, a las formas vegetales y animales hasta el alma racional, después a los inteligibles puros hasta encontrar el Entendimiento agente, donde se cierra el círculo, puesto que del Entendimiento agente tomó principio el alma racional. Todavía puede seguir ascendiendo con su razonamiento hasta el Creador, pero ya fuera del círculo. «De este modo el término final de la ciencia humana es el mismo término final de la *esencia* del hombre», el alma racional, «pues llega con su ciencia y especulación, durante su vida primera, hasta el mundo del Entendimiento agente y en su vida segunda llega también hasta él con su *esencia y substancia*»²⁹. La segunda teoría del conocimiento es similar a ésta, pero el término de referencia no es el Entendimiento agente sino «el Alma universal que es un grado inferior al del Entendimiento agente»³⁰.

La tercera teoría es la que pudiéramos llamar de la *substancialización*

26 Cf. *Libro de los cercos*, edición aludida, pp. 100-5.

27 *Ibid.*, p. 105.

28 *Ibid.*, pp. 106-10.

29 *Ibid.*, pp. 111-13.

30 *Ibid.*, pp. 113 y 110.

de la facultad racional del hombre, recepción de los inteligibles a la manera como la materia prima recibe las formas para convertirse en substancia. Hay dos mundos, el suprasensible o inteligible y el sensible. El hombre, compuesto de cuerpo y alma racional, se halla como en el término medio. Por eso el hombre para perfeccionarse necesita entender los seres inferiores y superiores a él, porque sólo puede entender la Causa primera, entendiendo antes los entes que existen entre Ella y él. Y, puesto que los entes emanan y retornan a la Causa primera a manera de círculo así debe realizarse también el conocimiento. Sólo que el círculo se cierra al llegar al Entendimiento agente y, si necesita conocer lo que hay sobre él, «es tan sólo para perfeccionar su esencia y sustancialidad», pero no para cerrar el círculo³¹.

Finalmente, la cuarta teoría de algunos pensadores en que Abenalsid encuentra similitud con el círculo, es la doctrina del hombre *microcosmos*, mundo pequeño, imagen o compendio del mundo grande o *macrocosmos*. El macrocosmos se compone de mundo sensible y mundo inteligible. El hombre, compuesto de cuerpo y alma racional, ocupa un lugar intermedio o reúne en sí ambos mundos y, por eso, es *microcosmos* por naturaleza. Pero, por esto mismo, es apto por su excelente ingenio y está preparado por su potencia intelectual para informarse con las especies de todo cuanto existe, es decir, del mundo sensible e inteligible. En este sentido puede ser *microcosmos*, no por naturaleza, sino por *adquisición* de su parte. «Pero la *felicidad* la logra tan sólo el hombre por *adquisición*, es decir, alcanzando el *entendimiento adquirido*, puesto que, por naturaleza, tan sólo posee el hombre disposiciones y aptitud, ... Si de hecho comprende su propia esencia y conoce cuál es el grado que del mundo le corresponde, se *salva* y es *feliz*». En caso contrario *perece* y su *desgracia es perdurable*³². Mas el hombre sólo se hace *microcosmos*, cuando recibe en su entendimiento particular «las formas que existen en el *entendimiento universal*», primera Inteligencia emanada, en la cual depositó Dios las formas de todos los demás entes. El mundo forma, pues, un círculo que comienza en el entendimiento universal y termina en el entendimiento adquirido del hombre cuando éste recibe las formas del entendimiento universal³³.

No podemos saber cuál era el pensamiento propio de Abenalsid, puesto que sólo intenta explicar con *similes* el pensamiento de otros. Pero es un buen testimonio de que en la España musulmana habían penetrado las doctrinas de los filósofos aristotélico-neoplatónicos y otras afines que defendían con variantes la doctrina del *descenso* y *retorno*. En cuanto al *retorno* nos da cuenta de tres fórmulas distintas, unión del entendimiento humano con el Entendimiento agente, unión con el Alma universal y unión con el Entendimiento universal o primera Inteligencia. Con estas doctrinas relaciona el conocimiento *profético* y la de la *felicidad* o *salvación*, de tonos *naturalísticos*.

31 *Ibid.*, pp. 114-15.

32 *Ibid.*, pp. 116-18.

33 *Ibid.*, pp. 116 y 118.

El otro pensador hispano-musulmán del que forzosamente teníamos que hablar porque con él, como veremos, discute Abentofáil, es, como ya hemos dicho, Abū Bakr Muhamad ben Yahyā ben Bāyḡa (Avempace) de Zaragoza (m. 533/1138). De sus obras³⁴ dedicó al estudio de nuestro tema especialmente tres, *Epístola de despedida o Carta de Adiós, Régimen del solitario* y *Tratado de la unión del Entendimiento con el hombre*³⁵. En ellas no se trata de la *vía del descenso*, sino sólo del *retorno* como indica el título mismo de la tercera obra. El descenso lo da por supuesto y, por eso, alude, a veces, al orden descendente de los grados jerárquicos del ser³⁶. El tema del retorno le obsesionó tanto que, a su propósito, dijo Averroes: *ista quaestio non recessit ab eius [Avempacis] cogitatione neque per tempus nutus unius oculi*³⁷. Todo su empeño fue asentar sobre una *demostración segura* el retorno o unión del hombre con el Entendimiento agente. Aunque alguna vez asegura haber encontrado esa demostración, original suya, *apodictica*³⁸, él mismo reconoce y Abentofáil lo hizo notar³⁹ que su exposición no llegó a madurez y, además, dejó sin terminar el *Régimen del solitario*. Esta es, sin duda, la razón de que su pensamiento resulte con frecuencia obscuro y ofrezca dificultades de interpretación⁴⁰. En lo que sigue sólo intentamos exponer la línea general de su argumentación, no su doctrina en detalle.

La originalidad de Avempace consiste, a nuestro parecer, en buscar cuál es la esencia estrictamente formal del hombre, cuál es el fin último *per se* de esta esencia y cuál es la vía que conduce a ese fin. En ese fin que, como veremos, es la *unión con el Entendimiento agente*, el hombre alcanza su plena perfección en cuanto hombre y, por consiguiente, la *felicidad*⁴¹.

Para obtener estos objetivos, hace un detenido estudio antropológico del hombre. Concibe a éste, no como un ser estático, plenamente desarro-

34 En los últimos años se han conocido algunas obras de Avempace que se consideraban perdidas. Véase A. Badawī, 'Nuevos tratados de Ibn Bāyḡa', en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos* (Madrid 1970) pp. 7-54, e *Histoire de la Philosophie en Islam* (Paris 1972), II, pp. 703-7.

35 Obras editadas y traducidas al español por D. Miguel Asín Palacios, 'La Carta de Adiós de Avempace', en *Al-Andalus* (1943) pp. 1-87; *El Régimen del solitario por Avempace* (Madrid-Granada 1946), y 'Tratado de Avempace sobre la unión del Intelecto con el hombre', en *Al-Andalus* (1942) pp. 1-47.

36 Véase, por ejemplo, *Régimen del solitario*, pp. 50-52 y 107-110.

37 Cita alegada por M. Asín Palacios en *La «Carta de Adiós» de Avempace*, *ibid.*, p. 1.

38 *Carta de Adiós*, n. 1, pp. 41-43; *Tratado de la unión, Preámbulo*, p. 24.

39 *Tratado de la unión*, n. 23, pp. 46-47; Abentofáil, *Ḥayy ben Yaḡzān*, texto árabe, edic. L. Gauthier (Beyrut 1936) pp. 12-13; traduc. esp. F. Pons, pp. 40 y 42; trad. G. Palacios, pp. 48 y 51-52.

40 A veces completa sus clasificaciones en el transcurso de la exposición, su terminología se presta a confusiones, no nombra nunca al entendimiento posible, si no es, tal vez, con alguna vaga alusión (*Tratado de la unión*, n. 13, p. 37) tampoco al entendimiento en hábito. En la *Carta de Adiós* y en el *Régimen del solitario* no nombra nunca al entendimiento en acto y sí, en cambio, al entendimiento adquirido. En el *Tratado de la unión* nombra al entendimiento en acto y no al adquirido. Al Entendimiento agente se refiere, a veces, sin este calificativo, como lo hace, por ejemplo, en el título. A veces es fácil entender a qué entendimiento se refiere, otras veces no lo es.

41 *Carta de Adiós*, n. 1, pp. 41-43.

llado desde un principio, sino como un ser en formación progresiva, necesaria en las primeras etapas, voluntaria y deliberada en las últimas. El hombre, uno numéricamente, es un individuo sujeto a cambio mediante la *repción de formas nuevas* en virtud de las cuales se va perfeccionando. En el seno materno es como un vegetal, pero cuya complejión, a diferencia de éste, es capaz de recibir formas sensitivas. Una vez nacido y durante la niñez, con la recepción de formas sensitivas mediante los sentidos, se hace animal-sensitivo irracional. Esas formas sensitivas se imprimen en el sentido común y fantasía y Avempace las llama formas espirituales intermedias. Con ello surge una nueva potencia, la imaginativa, causa del movimiento y del deseo o apetito sensitivo. Cuando el individuo adquiera los inteligibles, conceptos universales abstraídos de cosas individuales, nacerá en él una nueva potencia, la potencia reflexiva o racional y con ella el apetito concupiscible, motor de la reflexión. Con ello se ha convertido en ser racional. Esas sucesivas potencias son potencias motrices o motores que, en el animal y el hombre, se llaman alma y también «yo». Esos motores mueven unos móviles que pueden ser naturales, todos los órganos del cuerpo, o artificiales, los instrumentos que el hombre se fabrica para trabajar.

Los inteligibles que trasforman al animal sensitivo en hombre racional, no son formas del cuerpo, sino formas que toman por materia o abstracto las formas anteriores del sentido común y fantasía, llamadas formas espirituales intermedias. Hay, pues, varias clases de formas en orden ascendente que Avempace explica en detalle en el *Régimen del solitario*⁴². Los inteligibles que no son formas del cuerpo, como se ha dicho, no mueven directamente al cuerpo sino por medio de las otras formas inferiores que son su instrumento. Este problema se expone en detalle en la *Carta de Adiós*⁴³.

Tenemos así en el hombre dos motores distintos a nivel diferente. En el nivel superior, la potencia racional con los inteligibles y el apetito correspondiente. En el nivel inferior, las formas espirituales intermedias del sentido común y de la fantasía con su apetito correspondiente que constituyen otro motor. Entre ambos forman una unidad o motor compuesto, siendo el inferior instrumento del superior. El cuerpo con todos sus órganos, móviles, es instrumento inmediato del motor inferior y mediato del motor superior. A estos móviles naturales hay que añadir los artificiales, los instrumentos que el hombre se fabrica para obrar. Los dos motores pueden discordar entre sí por sus tendencias, pero es el motor superior el que debe dictaminar lo que es «recto» y la potencia o motor inferior debe someterse y servir de instrumento al motor superior. De ello depende el que los actos del hombre sean verdaderamente humanos y morales. La potencia superior o racional con sus inteligibles y el respectivo apetito, motor superior, constituyen la esencia estrictamente formal del hombre y la perfección de éste consiste en la perfección de esta potencia, fin último *per se* del hombre. Con respecto a ella, todos los demás elementos son medios y no fines. Sólo ella es fin y no medio para otra cosa.

42 *Régimen del solitario*, pp. 44-45 y 86-88; *Tratado de la unión*, nn. 1-3, pp. 24-28.

43 *Carta de Adiós*, n. 2 ss.; *Tratado de la unión*, nn. 1-5, pp. 24-30.

Este principio es el criterio con que debe juzgarse del uso que debe hacerse de todos los demás elementos, del fin al que deben orientarse las acciones del hombre, de la bondad o imperfección de otros fines, de los placeres, etc., e incluso de las virtudes morales. Todo esto lo estudia ampliamente Avempace en la *Carta de Adiós*⁴⁴.

Con la constitución del motor superior termina la etapa de formación progresiva necesaria del hombre. La perfección subsiguiente consiste ya en una acción voluntaria y deliberada del hombre que debe ser dirigida según las normas de conducta aludidas en el párrafo anterior. Esas normas de conducta exigen que la actividad voluntaria y deliberada se oriente a la adquisición de inteligibles cada vez más perfectos, es decir, exentos de materia, con los cuales se perfecciona la potencia racional, pues inicialmente, por estar ligada a la materia, es imperfecta y sólo obtiene la exigua dosis de los primeros principios del razonamiento, es decir, las categorías⁴⁵. En la ascensión hacia los inteligibles más altos, en que se va desligando de la materia, hay que distinguir tres grados y tres clases hombres. En el primer grado sólo se perciben los inteligibles o conceptos universales en cuanto dicen relación a los individuos particulares de que son universales y entonces se fija su imagen, como forma espiritual, en el sentido común y la fantasía. Este es el grado del vulgo y del filósofo cuando comienza a filosofar. El vulgo no se da cuenta clara y refleja de las formas espirituales con las cuales se relacionan los inteligibles. En cambio, el filósofo se da cuenta clara y refleja de ellas y especula sobre las mismas como sobre *entes* que tienen tal existencia y sobre su relación con los inteligibles. En esto el filósofo alcanza un segundo grado de ascensión que no alcanza el vulgo⁴⁶. Después el filósofo asciende todavía un grado más y especula con los inteligibles en sí mismos en cuanto son uno de los *entes* del mundo, prescindiendo de su relación a los individuos particulares de que son inteligibles y a las formas espirituales existentes en el sentido común y fantasía⁴⁷. «Así pues, el hombre posee primeramente [en el sentido común y fantasía] la forma espiritual en los varios grados de ésta; después, mediante ella, únese con el inteligible; después, mediante este inteligible, únese con aquel entendimiento último [que se llama agente]»⁴⁸. En otros lugares⁴⁹ explicita Avempace un poco más su pensamiento.

El entendimiento humano que, como hemos dicho, inicialmente es imperfecto y se llama entendimiento *posible*, al recibir suficiente número de inteligibles se convierte en *entendimiento en acto* o *entendimiento adquirido*⁵⁰ y con ello queda unido al Entendimiento agente, ha perfec-

44 *Carta de Adiós*, nn. 4-23, pp. 47-78; *Tratado de la unión*, nn. 1-5, pp. 24-30.

45 *Carta de Adiós*, n. 24, pp. 78-79.

46 *Tratado de la unión*, nn. 9-11, pp. 33-36.

47 *Ibid.*, n. 12, pp. 36-37. También Alfarabi llama a los inteligibles en acto *uno de los entes del mundo*, cf. *Maqāla fī ma'ānī al-'aql* (Cairo 1907) p. 51.

48 *Ibid.*, n. 13, p. 37.

49 Los límites de este artículo nos impiden exponer más detalles. Véase *Carta de Adiós*, n. 5, p. 30, nn. 25-26, pp. 79-81 y n. 27, pp. 81-82.

50 Avempace se refiere al *entendimiento adquirido* sólo en la *Carta de Adiós*, pp. 69, 75 y 84. No dice expresamente que se identifique con el *entendimiento en acto*, pero es de suponer, puesto que así lo hace Alfarabi: «cuando el entendimiento en acto piensa los inteligibles, inteligibles en acto, el entendimiento en acto se hace

cionado su esencia estrictamente formal, ha alcanzado su fin y felicidad, ha terminado su progreso evolutivo⁵¹ y, a la muerte, alcanza su salvación. El que ha permanecido en la ignorancia, no habiendo alcanzado esa unión, se condena⁵². Además de este efecto fundamental de salvación, la unión tiene otros efectos en esta vida. En la fantasía sobreviene una luz que hace ver todo lo que no es ella bajo un aspecto inefable, difícil de explicar. En el alma apetitiva nace el estado de estupefacción reverencial, parecido al estado de quien contempla un espectáculo grandioso y bello. Los sufíes han exagerado, dice, erróneamente al describir este estado. A la parte apetitiva racional del alma sobreviene un estado de extrema alegría, propio de quien está convencido de poseer algo en cuya comparación todo lo demás es despreciable. La parte apetitiva racional y la fantasía conservan sus cualidades, en cambio el apetito sensitivo desaparece, víctima del estupor⁵³.

¿Se adquiere este estado, según Avempace, en virtud de un esfuerzo especulativo, natural, como defienden otros, según hemos visto, o es un don especial de Dios? Averroes dice que en este punto Avempace es ambiguo, porque, mientras en la *Carta de Adiós* habla de una posibilidad divina, en el *Tratado de la unión* describe este estado como un ascenso meramente especulativo⁵⁴. Efectivamente en la *Carta de Adiós* se habla de dos posibilidades, humana y divina y, además, de la ayuda de Dios mediante mensajeros y profetas, porque así quiso Dios completar el don de la ciencia⁵⁵, y en el *Tratado de la unión* hay un pasaje que, en parte, hemos comentado y, en parte, transcrito literalmente antes, donde se describe el ascenso como algo meramente especulativo, sin ayuda especial de Dios⁵⁶. Sin embargo, en el *Tratado de la unión*, posterior a la *Carta de Adiós*, hay otros dos pasajes en que Avempace dice claramente que la unión es un don especial de Dios⁵⁷.

En resumen, la *vía del retorno*, única que estudia Avempace, conduce a la unión con el Entendimiento agente⁵⁸ en virtud de una ayuda

entendimiento adquirido» y «cuando todos los objetos de nuestra inteligencia o, por lo menos, la mayor parte han llegado a ser inteligibles en acto, entonces el entendimiento se hace *entendimiento adquirido*», *Maqâla fî ma'ânî al-'aql* (Cairo 1907) pp. 52 y 53. Véase también la nota 40 anterior.

51 *Tratado de la unión*, n. 7, p. 32; *Carta de Adiós*, nn. 28-30, pp. 82-85.

52 *Ibid.*

53 *Tratado de la unión*, n. 21, pp. 45-46 y *Carta de Adiós*, n. 29, pp. 83-84 donde expone estos mismos efectos de una manera algo distinta.

54 Puede verse la transcripción del pasaje de Averroes hecha por D. Miguel Asín Palacios en la *Carta de Adiós*, p. 85, nota 2.

55 *Ibid.*, n. 30, pp. 84-85.

56 Véase página 121 anterior.

57 *Ibid.*, n. 7, p. 32 y en el colofón de esta obra, n. 23, pp. 46-47.

58 M. Cruz Hernández, *La Filosofía Árabe* (Madrid 1963) p. 218, ha pretendido demostrar, en virtud de un razonamiento propio, que, según la doctrina de Avempace, «la unión del hombre con el *Intelecto agente equivale a su unión con Dios*». No nos convence su razonamiento y, además, algunas expresiones de Avempace excluyen tal equivalencia. Cuando el hombre concibe la esencia del Entendimiento agente y se transforma en entendimiento adquirido, dice Avempace, «viene a ser uno de los entes divinos, por el cual se acerca todo cuanto es posible el hombre a Dios» (*Carta de Adiós*, n. 26, p. 81); «en la medida en que el hombre se acerca al entendimiento *acérscase también a Dios y Dios en él se complace*» (*ibid.*, n. 30, p. 85).

especial de Dios. En su logro consiste la perfección, fin, felicidad y salvación del hombre.

Recojamos la conclusión general de este largo paréntesis. Está claro que la fórmula neoplatónica del *descenso* y *retorno* de las criaturas a su Causa primera, penetró en la España musulmana, con variedades distintas, la de los sufíes para quienes la unión se hace con Dios y la de los filósofos aristotélico-neoplatónicos y otros pensadores afines para quienes la unión se hace con un ser inferior a Dios, el Alma universal, el Entendimiento universal o el Entendimiento agente. Esta última fórmula es también la de Avempace el cual, sin embargo, tiene la particularidad de considerar la unión como un don especial de Dios. Contra Avempace polemiza Abentofáil en la *Introducción* de su Filósofo Autodidacto. Esta es la ocasión de estudiar aquélla que hasta ahora hemos tenido en suspenso.

oOo

Objetivo inmediato perseguido por Abentofáil en su obra.

Son muchos los tratados doctrinales de escritores musulmanes que comienzan diciendo que alguien les pidió la explicación de tal o cual otro tema. Así comienza también su obra Abentofáil, sin que podamos saber si se trata de un mero recurso literario o de un hecho real. «Pediste, oh hermano honorable sincero, íntimo... que te revelara lo que me fuera posible revelar de los *secretos de la sabiduría oriental* que menciona el maestro, el jefe, Abū 'Alī ben Sīnā (Avicena)»⁵⁹. Esta petición, continúa diciendo Abentofáil, excitó en mí un noble pensamiento que me llevó a *contemplar* un estado que no había contemplado antes, estado indescriptible por lo extraordinario, puesto que pertenece a una clase y mundo distinto de los conocidos. Mas, por otra parte, es tal la alegría, suavidad, placidez y dulzura que produce que los que lo han gustado no pueden por menos de hablar de él, aunque sólo en términos generales, no en detalle. Si el que experimenta este estado es un indocto, habla de él sin tino. Así alguien dijo en tal estado: *¡gloria a mí! ¡cuán grande es mi condición!* Otro dijo: *yo soy la Verdad* y otro: *no hay dentro de estos vestidos, sino Dios*⁶⁰. En cuanto a Abū Ḥāmid al-Gazālī (Algacel), hombre instruido y docto, dijo, imitando el verso de un poeta:

*sea lo que sea, pertenece a lo que no he de mencionar;
piensa tú que es un bien y no pidas información acerca de él*⁶¹.

Está bien claro que el estado de contemplación de que habla en este pasaje Abentofáil, es el estado de contemplación mística de que hablan los sufíes. A parte de la terminología y del modo de expresión que es totalmente sufí, las frases citadas de cuatro místicos, tres famosos y bien conocidos, al-Bastāmī (m. 260/874), al-Ḥallāy (m. 310/922 y Algacel (m. 505/1111), no pueden dejar lugar a duda. El que haya entra-

59 Texto árabe, pp. 3-4; trad. Pons, p. 36; trad. G. Pal. pp. 39-40.

60 Text. ár., p. 4; trad. Pons y G. Pal., *ibid.*

61 *Ibid.* Los versos de Algacel están tomados del *Munqīd min al-ḡalāl*, circa finem.

do en cuestión haciéndose preguntar por los *secretos de la sabiduría oriental* de Avicena —ya veremos más adelante en qué consiste— se debe, sin duda, a que tiene por idénticas ambas cosas, *sabiduría oriental* de Avicena y sufismo y no falta fundamento para ello.

Ahora va a poner en contraste con la corriente anterior, la corriente doctrinal de los filósofos aristotélico-neoplatónicos y para abordar la cuestión comienza por citar un pasaje de las obras de Avempace. Para comprender bien el sentido de este pasaje tomado de una nota adicional que, a manera de colofón, añadió Avempace a su *Tratado de la unión*, hay que tener en cuenta que en la *Introducción* a este tratado dice Avempace que había encontrado una *prueba apodíctica* de la unión ⁶². Al releerlo una vez terminado, no encontró la exposición del todo apropiada. Por eso dice en dicha nota, entre otras cosas, que el *Tratado* no daba de una manera clara y lúcida aquella *prueba apodíctica*, aunque sí contenía indicios suficientes, para que, si el texto se explica y entiende bien, aparezca clara la idea de la unión que era el objeto del escrito ⁶³. Esto supuesto, he aquí lo que dice Abentofáil a su interlocutor supuesto o real: «atien-de ahora a la expresión o dicho de Abū Bakr ben al-Şā'ig (Avempace) añadido a su *Tratado acerca de la descripción de la unión*. El dice: «cuando se comprende la idea perseguida en este escrito, entonces aparece claro que no es posible que aquella idea sea algo de lo conocido por las ciencias alcanzadas en ningún grado, siendo así que el que llega a concebir aquella idea, después de haberla entendido, viene a estar en un grado en el cual ve a su alma separada de todo lo que precedió, con otras convicciones o creencias que no son materiales y que son demasiado sublimes para que puedan atribuirse a la vida natural, al contrario, son estados propios de los bienaventurados, exentos de la composición de la vida natural, dignos de que se los llame estados divinos que concede Dios a quien quiere de sus siervos» ⁶⁴.

Ahora va a indicar Abentofáil las características que distinguen el grado al que alude Avempace del grado, sabiduría oriental-sufismo, al cual él se refirió antes. Por eso prosigue diciendo: «A este grado al que alude Avempace ⁶⁵ se llega por la vía del *conocimiento especulativo* y de la *investigación reflexiva*. En cambio el grado al cual aludimos nosotros anteriormente es distinto de éste, aunque es igual a él en el sentido de que no se descubre en aquél algo distinto de lo que se descubre en este otro. Aquél se distingue de éste sólo por una mayor claridad y porque

⁶² *Ibid.*, Introducción, p. 24.

⁶³ *Ibid.*, n. 23, pp. 46-47.

⁶⁴ Abentofáil, *Ḥayy ben Yaqqān*, text. ár., p. 5; trad. Pons, p. 37; trad. G. Pal., pp. 41-42. La cita de Abentofáil coincide literalmente, con pocas variantes, con el texto de Avempace, aludido en la nota 63. Ms adelante (cf. p. 128 de este artículo) vuelve a hablar Abentofáil de este pasaje.

⁶⁵ Aunque es fácil comprender la diferencia que establece Abentofáil entre los dos grados de contemplación, no es tan fácil verla en el texto citado de Avempace, ya que éste parece indicar claramente, al menos en este y otro pasaje, que la unión es fruto de un don especial de Dios. Véase lo que hemos dicho en la p. 122 y los textos que se indican en la nota 57. Pero es un hecho que así interpreta Abentofáil la doctrina de Avempace sobre lo cual insiste todavía más adelante y con este hecho hay que contar para interpretar el pensamiento del autor del *Filósofo autodidacto*.

la contemplación de aquél se hace en virtud de algo que llamamos *potencia* sólo en sentido metafórico, porque no encontramos en el lenguaje corriente ni en la terminología técnica particular nombres que indiquen la cosa en virtud de la cual se contempla aquella especie de contemplación. Aquel estado que hemos mencionado nosotros y a cuya *degustación*⁶⁶ nos llevó tu petición, pertenece al conjunto de estados sobre los cuales llamó la atención Avicena, cuando dijo:

«después, cuando en él llega la voluntad y el ejercicio a un cierto límite, se le aparecen fugitivos destellos de la salida de la luz de la Verdad, placenteros, como si fueran relámpagos que le relucen, después se le apagan, después se le aumentan estos estupores cuando persevera en los ejercicios, después se introduce en eso hasta que lo abordan sin que esté en los ejercicios. Y siempre que mira una cosa, aparta de ella la mirada hacia el lado de la Santidad y recuerda de su esencia algo y lo aborda otro ímpetu hasta el punto de que casi ve la Verdad en toda cosa. Después alcanza en él el ejercicio una cima tal que su «momento»⁶⁷ se le cambia en quietud y él arrebatado [en éxtasis] se habitúa y el brillo se hace llama brillante y resultan para él conocimientos⁶⁸ estables como una compañía constante». Sígase la lectura [dice Abentofáil hasta su descripción de la ascensión gradual de los grados que terminan en aquel «don mediante el cual lo más íntimo de él llega a ser un espejo pulimentado a cuya superficie hace frente el lado de la Verdad. Entonces se derraman sobre él los deleites sublimes y se alegra en su alma por los vestigios de la Verdad que se ven en ella. En este grado tiene una mirada hacia la Verdad y otra hacia su alma y está fluctuando de una a otra. Después él se aleja de su alma y mira únicamente al lado de la Santidad y, si mira a su alma, es [sólo] en cuanto ella mira o contempla. Aquí se verifica la llegada al encuentro o unión»⁶⁹.

«Por estos estados que describe Avicena, continúa diciendo Abentofáil, sólo quiere significar que el contemplativo los "degusta", no por *vía de aprehensión especulativa* obtenida mediante razones analógicas ni anteponiendo premisas y extrayendo consecuencias»⁷⁰, como hacen los filósofos.

Para hacer más inteligible la diferencia entre los dos grados, pone Abentofáil el siguiente ejemplo. Un ciego de nacimiento, de gran inteligencia, poderosa memoria y recto juicio, informándose bien de todo, llegó a conocer tan bien los seres y objetos de su región, las calles, plazas y casas de su ciudad, que podía recorrer solo y reconocer todo y a todas las personas, sin dificultad desde el primer momento. Incluso de los

66 Este terminología de *potencia* y *degustación*, *dawq*, palpar directamente, degustar algo, se encuentra en el *Munqid* de Algacel, del cual, como hemos visto antes, tomó los versos citados anteriormente.

67 Al principio la unión se reduce a un instante, después este instante o mejor «momento» se prolonga.

68 Traducimos tal como está en el texto de Abentofáil. Según A. M. Goichón, *Ibn Sina, Livre des directives et remarques (Kitāb al-Īsarāt wa-l-tanbihāt)*, traduc. con Introducción y notas (Paris-Beyrouth 1951) p. 949, nota 2, en vez de *ma'ārifa*, como escribe Abentofáil, se debe escribir *mu'arafa* y, en consecuencia, traducir «un conocimiento íntimo».

69 Abentofáil, *Ḥayy ben Yaqqān*, tex. ár., pp. 6-7; trad. Pons, p. 38; trad. G. Pal., pp. 41-45. Este largo pasaje está tomado literalmente de la obra de Avicena, *Kitāb al-Īsarāt...* (véase nota 68 anterior), pp. 493-97.

70 *Ibid.*

colores se había hecho idea correcta mediante los nombres y algunas descripciones que le dieron de ellos. Con el tiempo recuperó la vista y todo era para él lo mismo, incluso los colores. La diferencia consistía sólo en que ahora veía todo con más *claridad* y *evidencia* y de ello se le seguía un mayor placer.

La contemplación de los filósofos está significada en el primer estado del ciego, la de los sufíes, que alcanzan la instalación en la Verdad ⁷¹, en el segundo estado, ya vidente. En este segundo estado ve ya realmente los colores que en el primero sólo podía conocer por descripción de otros. Los colores conocidos sólo por descripción, en el estado de ceguera, son aquéllas cosas de las que dijo Avempace —véase texto citado— que eran demasiado sublimes para que puedan atribuirse a la vida natural, que Dios concede a quien quiere de sus siervos. A los segundos concede Dios aquella cosa, aludida antes y llamada en sentido metafórico *potencia* ⁷² de que carecen los primeros. Con esto no quiere afirmar Abentofáil que los filósofos se queden en la contemplación del *mundo físico* y no lleguen a la contemplación del *mundo metafísico* que son dos cosas muy distintas, sino que lo que quiere significar es que alcanzan a contemplar el mundo metafísico como lo contempló Avempace, cuya única condición es que las cosas contempladas sean verdaderas. Esta contemplación es intermedia entre la contemplación del mundo físico y la contemplación del mundo metafísico de los sufíes, puesto que éstos contemplan aquellas cosas metafísicas en sí mismas con mayor claridad y más grande delectación. Criticó Avempace el que se mencionara esta delectación ante el vulgo, defiende que pertenece a la *potencia imaginativa*, y prometió describir con lenguaje claro y preciso cómo conviene que sea, según esto, el estado de los bienaventurados. «Pero aquí convendría que se le dijera: *no tengas por dulce el sabor de una cosa que no has gustado, ni rechaces las observaciones de los hombres verídicos*». Además, no cumplió aquella promesa, tal vez porque se lo impidieran sus ocupaciones, tal vez porque, con ello, se pondría de manifiesto su ansia de riquezas ⁷³.

Queda, pues, bien puesta en claro la distinción que Abentofáil hace entre la contemplación de los sufíes a la que adscribe la sabiduría oriental de Avicena y la contemplación de los filósofos a la que adscribe la doctrina de Avempace. Conviene ahora hacer un pequeño paréntesis para decir algo acerca de la *sabiduría oriental* de Avicena, ya que Abentofáil abrió su tema refiriéndose a ella.

71 'Alí ben Muḥammad al-Yurḡānī en su *Kitāb al-ta'arīfāt* (*Libro de las definiciones*), sub verbo, define el término *al-walāya* que usa en este pasaje Abentofáil, tomándolo de los sufíes, como instalación del sirvo en la Verdad, al darse la aniquilación o abolición de sí mismo en la Verdad.

72 Véase página 125 anterior.

73 Abentofáil, *Ḥayy ben Yaqzān*, text. árabe, pp. 9-10; trad. Pons, pp. 39-40; trad. G. Pal., pp. 47-48. Efectivamente en la *Carta de Adiós*, n. 8 ss. critica Avempace a los que ponen el fin del hombre en el placer y, en especial, a Algacel cuya doctrina no expone correctamente y en el *Tratado de la unión*, n. 21, p. 45, habla de los efectos de la unión mística en la fantasía y en la nota añadida a este *Tratado*, n. 23, pp. 46-47, hizo tal promesa.

La expresión árabe correspondiente a *sabiduría oriental* se tradujo algún tiempo por filosofía o *sabiduría iluminativa*. La explicación es bien sencilla si se tiene en cuenta que en árabe no se suelen vocalizar las palabras y que las mismas consonantes vocalizadas de distinta manera cambian de sentido. El profesor italiano C. A. Nallino fue el primero que defendió que debía leerse *mašriqīya*, oriental y no *mušriqīya*, iluminativa⁷⁴ y ésta es la lectura y traducción que prevaleció después. Pero entonces surgió el problema de saber con relación a qué era oriental la sabiduría de que hablaba Avicena. 'Abd al-Raḥman Badawī defendió que con el término oriental Avicena se refería a los comentaradores de Aristóteles de Bagdad que eran orientales con relación a los otros comentaradores del mundo helenístico⁷⁵. Mlle. A.-M. Goichon no está de acuerdo con esta opinión y lleva el punto de referencia todavía más a oriente, a la escuela científica de Yundi-Šapur, ciudad de Persia en las riberas del golfo Pérsico. La expresión significaría entonces que Avicena, filósofo y médico, quería dar a algunas cuestiones un cariz más científico y experimental de acuerdo con las tendencias científicas de la escuela de dicha ciudad⁷⁶. L. Gardet hace reservas a la opinión de Mlle. Goichon y, aún concediendo tal tendencia en Avicena, cree que debe tenerse en cuenta el sentido metafórico del término oriental, lugar de origen y existencia de la luz, a lo cual se refiere algunas veces Avicena en sus escritos. La sabiduría oriental de que comenzó a hablar Avicena en el último período de su vida, no consistiría, según Gardet, en una nueva filosofía, sino en un nuevo tono dado a su sistema de acento más platónico y plotiniano y de acercamiento, en algunas cuestiones, a los sufíes. Así parecen indicarlo algunos pasajes del comentario de Avicena a la *Teología de Aristóteles* y lo que ha llegado a nosotros de su *Filosofía o Sabiduría oriental*, la *Introducción* y la *Lógica de los orientales*. A esta *Filosofía o Sabiduría oriental* de Avicena podrían pertenecer algunos capítulos de su obra *Kitāb al-Īsarāt wa-l-tanbihāt* escrita al final de su vida⁷⁷. Finalmente Suhrawardī, sufí persa (m. 587/1119), interpretó la expresión aviceniana como el oriente geográfico de los sabios de la antigua Persia y el oriente del pensamiento de donde viene la luz, *iluminación realizadora* y acusó a Avicena de no haber podido realizar su proyecto por ignorar las doctrinas de los antiguos persas.

Abentofáil tenía noticias bastante precisas acerca de la *sabiduría oriental* de Avicena, por eso dice que éste, aunque en su obra *al-Šifā, La Curación*, se contentaba con comentar y seguir la filosofía de Aristóteles, «manifestaba al principio del libro que la verdad, en su opinión, era distinta de lo que se dice en esta obra, pues compuso este libro siguiendo únicamente la doctrina de los peripatéticos y que el que quiera conocer la verdad sin sombra alguna, debe recurrir a su libro acerca de la *Filosofía oriental*»⁷⁸. Hemos visto antes y aún veremos después que Aben-

74 Cf. 'Filosofía «orientale» od «iluminativa» d'Avicenna?', en *Rivista degli studi orientali* (1925), vol. x, pp. 433-67.

75 Cf. *Aristu 'ind al-'arab* (Cairo 1947), Introducción general, pp. 23-31.

76 Cf. *Ibn. Sīnā (Avicenne), Livre des directives et remarques (Kitāb al-Īsarāt wa-l-tanbihāt) traduction et notes par...* (Beyrouth-Paris) p. 10 ss.

77 Cf. *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris 1951) pp. 23-29.

78 Abentofáil, *ibid.*, text. ár., pp. 14-15; trad. Pons, pp. 43-44; trad. G. Pal., pp.

tofáil une la sabiduría oriental de Avicena con la doctrina de los sufíes y cómo a este propósito citó un largo pasaje de los *Išarāt* de Avicena. Los investigadores modernos están de acuerdo en que en dicha obra de Avicena, escrita al final de su vida, se refleja su sabiduría oriental. Según L. Gardet⁷⁹ Avicena habría asimilado la doctrina sufí acomodándola a su teoría del conocimiento y haciendo de ella el coronamiento de su sistema.

oOo

Establecida la distinción entre la contemplación de los sufíes a la que asocia la sabiduría oriental de Avicena y la contemplación de los filósofos, única que habría alcanzado Avempace, dice Abentofáil a su interlocutor. «Tu petición no puede por menos de referirse a uno de estos dos objetivos. O bien preguntas por lo que ven los que adquieren la contemplación intuitiva, la degustación y la presencia en la fase de instalación en la Verdad», vía de los sufíes y de la sabiduría oriental, y entonces esto entra en lo que no se puede explicar tal como es, ni de palabra ni por escrito, pues, al hacerlo así, *ipso facto* se transforma en el otro estado de contemplación discursiva, o bien tu petición se refiere al segundo objetivo, es decir, a la vía de la gente de la contemplación discursiva, filósofos y Avempace, y esto es ya cosa de la que se puede escribir en los libros y tratar con palabras, aunque es más rara que el azufre rojo, sobre todo en occidente, donde, aún los pocos que saben algo de esto, no hablan de ello sino por meras alusiones, porque el rito hanifí y la ley mahometana prohíben ahondar en la materia⁸⁰. A continuación hace Abentofáil un poco de historia del problema con miras, según parece, a indicar fuentes de inspiración.

Por lo que se refiere a España, las primeras generaciones se dedicaron a otras disciplinas y no cultivaron ésta hasta que vino la generación de Avempace, el cual, de más ingenio que los demás, se entregó también más al examen de este problema, pero sus ocupaciones mundanas y la muerte le impidieron manifestar los tesoros de su ciencia de tal modo que algunos de sus escritos quedaron imperfectos. Los escritos terminados en que trata de este problema, fueron escritos a vuela pluma. El mismo «recuerda que a la idea perseguida con su empeño en el *Tratado de la unión* no le daba aquella manera de expresarse suficiente claridad sino después de gran dificultad y trabajo y que el orden de su expresión en algunos lugares no es el camino más perfecto y que, si hubiera tenido tiempo, le hubiera gustado cambiarlos»⁸¹.

54-55. Esta afirmación que Abentofáil atribuye aquí a Avicena no consta al comienzo de *al-Sifā*, al menos en la traducción latina medieval, *Sufficientia*, sino en la *Introducción* al libro de la *Sabiduría oriental*. Tal vez esta *Introducción* se hubiera antepuesto a algunas copias de *al-Sifā* para indicar la nueva orientación del sistema de Avicena y Abentofáil manejase alguna de ellas.

⁷⁹ *Ob. cit.*, pp. 143-82.

⁸⁰ Hemos seguido variantes de lectura anotadas en el aparato crítico distintas de las que L. Gauthier establece en el texto y que, por consiguiente traduce «visto que la religión ortodoxa y la verdadera Ley prohíbe», etc. Nos parece que si estas fueran las lecturas verdaderas, Abentofáil no se hubiera atrevido a ir en contra.

⁸¹ Abentofáil, *ibid.*, text. ár., pp. 12-13; trad. Pons, pp. 41-42; trad. G. Pal., pp. 51-52.

En los escritores orientales, si se exceptúa al Avicena de la sabiduría oriental y, en parte, a Algacel, no encuentra nada aprovechable para su intento, ni en Aristóteles ni en Alfarabi ni en el Avicena comentador de Aristóteles. De Algacel pasa en revista no menos de diez obras distintas. En la mayor parte de ellas, dice, sólo habla del tema por alusiones. En el *Libro de las piedras preciosas* dijo que había escrito algunos libros en los cuales manifiesta la verdad sincera, pero que sólo podían comunicarse a quien fuera digno. De estos libros no ha llegado ninguno a España. No duda de que Algacel alcanzó la bienaventuranza extrema y llegó a las nobles uniones. Entre los libros de Algacel aludidos por Abentofáil se encuentra el *Munqid min al-dalāl*, del cual, como hemos visto, tomó unos versos suyos y en el cual se declara sufi. Abentofáil, comparando las enseñanzas de los libros de Algacel que llegaron a España, donde hay alusiones a la vida sufi, con los de Avicena y relacionándolos con otras opiniones de su tiempo, logró percibir la verdad, «primeramente por vía de *examen y reflexión discursiva* y, después, cuando escribía su obra, encontró aquella «degustación» fácil de ella por vía de contemplación intuitiva». Entonces se consideró preparado para comunicar su hallazgo a otros, en primer lugar a su amigo. Pero no quiere que éste acepte su enseñanza por vía de autoridad, sino que desea introducirle en el camino que él ha seguido y que llegue a donde él llegó y contemple lo que él ha contemplado. Esto requiere tiempo, dar de mano a otros cuidados y dedicación. Si hace esto lo conseguirá y se alegrará. «Y, puesto que tú, dice Abentofáil a su amigo, me echaste ahora una dulce mirada a manera de ardiente deseo e incitación para ser introducido en esta vía, yo te voy a describir la historia de Ḥayy ben Yaqqān, Absāl y Salāmān, a quienes dio nombre el maestro Abū 'Alī (Avicena)⁸², pues en sus historias hay ejemplo para los inteligentes, advertencia para quien tiene corazón o presta oído y todo ello es testimonio»⁸³. Anteriormente hemos expuesto ya en resumen esta historia.

CONCLUSION.

Tenemos ahora en nuestras manos todos los elementos necesarios para contestar a las cuestiones aludidas en el subtítulo de este artículo.

Es evidente de toda evidencia, según la Introducción de Ḥayy ben Yaqqān, que Abentofáil se propuso como objetivo *inmediato* explicar a su real o supuesto interlocutor los *secretos de la sabiduría oriental* de Avicena. Es el problema por el cual pregunta su interlocutor⁸⁴. No es menos claro que Abentofáil identifica esta sabiduría oriental con la doc-

82 Algunos manuscritos escriben Asāl en vez de Absāl. Hemos preferido esta segunda porque es la de Avicena. Este tiene un tratado titulado *Ḥayy ben Yaqqān* que fue publicado por A. F. Meheren en *Traité mystiques d'Avicenne* (Leyden 1889-1899), fasc. 1. De él da un extracto F. Pons Boigues, Apéndice a su traducción, pp. 137-48. Ḥayy ben Yaqqān en Avicena personifica el Entendimiento agente. Tiene también una historia de Absāl y Salāmān y habla, además, de estos dos personajes en los *Išarāt*, pp. 484-85 de la traducción de Goichon.

83 Abentofáil, *ibid.*, text. ár., pp. 13-20; traduc. Pons, pp. 42-47; G. Pal., pp. 53-60.

84 Cf. p. 122-23 y 128-29 de este artículo. En las notas siguientes remitimos a las páginas de este artículo, cuando en ellas hayamos expuesto debidamente el pensamiento de Abentofáil y al original de éste cuando no sea así.

trina sufí y que termina diciendo a su amigo que, para introducirle por esta vía de la sabiduría oriental-sufismo, le va a contar la historia de Ḥayy ben Yaḡzān, Absāl y Salāmān⁸⁵. La sabiduría oriental-sufismo es un sistema de contemplación que Abentofáil contradistingue del sistema, también contemplativo, de los filósofos aristotélico-neoplatónicos, Alfarabi, Avicena en cuanto comentador de Aristóteles y Avempace⁸⁶. Abentofáil, como él mismo dice, construyó su sistema de contemplación siguiendo las doctrinas de Algacel y de Avicena, comparadas una con otra, y relacionándolas con otras opiniones de su tiempo⁸⁷. Entre las obras de Algacel reseñadas por Abentofáil y que contienen alusiones a este tema, se encuentra la titulada *Munqid min al-ḡalāl*, *Lo que salva del error*, de la cual, como hemos visto, cita unos versos de Algacel. En esta obra, en la que Algacel se declara sufí sincero y convencido, hay todo un capítulo dedicado al sufismo y otro al profetismo que es un sufismo en más alto grado⁸⁸. También hemos visto que Abentofáil cita un largo pasaje de los *Iṣarāt* de Avicena donde éste describe su doctrina de la contemplación. Este pasaje, según los estudiosos de Avicena, pertenece a lo que él llamó *sabiduría oriental*⁸⁹. Estos son los elementos fundamentales que tiene en cuenta Abentofáil para establecer su teoría de la contemplación que hace llevar a la práctica a su personaje Ḥayy ben Yaḡzān. Veamos sus características.

La distinción entre ambos sistemas de contemplación consiste, según insistentes declaraciones de Abentofáil, en que la contemplación de los filósofos se basa en una operación *racional discursiva*⁹⁰. En cambio, la contemplación de la sabiduría oriental-sufismo se basa en algo que, a falta de otro término mejor, Abentofáil llama metafóricamente *potencia*, una potencia no discursiva, sino intuitiva, que percibe inmediatamente, toca o saborea, «degusta», el objeto contemplado⁹¹. Abentofáil suele unir en sus expresiones ambos términos⁹². El primero es invención suya, el segundo se encuentra ampliamente repetido en el *Munqid* de Algacel que lo define así: «en cuanto a la "degustación" (*dawq*) es como la contemplación intuitiva y el tomar o tocar con la mano y no se halla sino en la vía de los sufíes»⁹³. Por lo que se refiere a los objetos contempla-

85 Cf. pp. 123-24 de este artículo.

86 Cf. pp. 124-26 de este artículo.

87 Cf. pp. 128-29 de este artículo.

88 Cf. *Munqid min al-ḡalāl*, edición y traducción francesa de A. Schmölders en *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris 1842) pp. 36-43 y 44-49 del texto árabe, pp. 54-63 y 63-68 de la traducción francesa. A parte de la terminología técnica, existen algunas otras analogías entre algunos capítulos de esta obra de Algacel y la de Abentofáil, desarrollo progresivo por etapas del conocimiento humano similares a las de Ḥayy y conocimiento de los colores por parte del ciego a base de explicaciones, ejemplo empleado también por Abentofáil, como hemos visto. *Munqid*, pp. 44-45 del texto árabe, pp. 63-64 de la traducción.

89 Cf. pp. 125 y 127 de este artículo.

90 Cf. pp. 124, 125 y 128 de este artículo.

91 *Ibid.*

92 Cf. *Ḥayy ben Yaḡzān*, pp. 5-6, 7, 9, 10, 18. Las traducciones suelen ser defectuosas en este punto, por no haber percibido bien el sentido del término *dawq* que nosotros hemos traducido por degustación, cf. pp. 125 y 128.

93 Cf. p. 49 del texto árabe, p. 68 de la traducción, también deficiente. Véase, además, pp. 37, 42, 43, 47, etc. del texto árabe.

dos, Abentofáil dice que son los mismos en ambos casos, entidades metafísicas. No rechaza, por consiguiente, como falsa la contemplación de los filósofos, sólo exige de ella que lo contemplado sea verdad o realidad⁹⁴. Hemos visto antes que Abentofáil distingue tres campos de contemplación, el del mundo físico, el del mundo metafísico de los filósofos y el del mundo metafísico de la sabiduría oriental-sufismo. Este último se distingue del penúltimo, no por tratarse de objetos distintos, sino porque estos mismos objetos son vistos con mayor claridad y producen mayor delectación⁹⁵. Esa mayor claridad es como ver los colores en su verdadera realidad, con muy buen vista, en comparación a hacerse idea de los colores, estando ciego, mediante el significado de los nombres y las descripciones de los mismos hechas por otras personas. La contemplación de la sabiduría oriental-sufismo no contradice, pues, la contemplación filosófica, sino que la supone con alguna rectificación por parte de Abentofáil, como veremos, y la supera y esto en virtud de una potencia de degustación que es un don de Dios⁹⁶. Estas son las líneas generales de la teoría de Abentofáil. No podemos entrar en detalles concretos, aunque de algunos hablaremos más adelante.

Aquí se plantea ahora un problema, relativo también a la distinción entre ambos sistemas de contemplación, y del cual Abentofáil no dice *expresamente* que su solución sea distinta que la de los filósofos, pero de cuya distinción no cabe duda, dadas las formulaciones de Abentofáil. Hemos visto en páginas anteriores cómo la *vía del retorno* de los filósofos termina por lo general en el Entendimiento agente, a veces en el Entendimiento universal, primera Inteligencia emanada del Uno, y a veces en el Alma universal. Con ello no niegan los filósofos el conocimiento de Dios, sino que, como el Entendimiento agente y aún más el Entendimiento universal es un reflejo, en el primer caso, de todos los entes superiores y en el segundo del Uno, Dios, en él ven a Dios. Se trata, pues, de un conocimiento mediato, conocer a Dios como reflejado en un espejo. En cambio la *vía del retorno* de los sufíes termina directamente en Dios al cual llaman, además, *Verdad* y *Santidad*. Estos mismos términos usa Avicena en el pasaje de los *Išarāt* transcrito por Abentofáil⁹⁷. ¿Designa con ellos Avicena directamente a Dios o a un ser inferior en el cual se ve a Dios? Los estudiosos de Avicena fluctúan en la respuesta porque temen introducir una incoherencia en su sistema de conocimiento que termina en el Entendimiento agente o en el Entendimiento universal. Mlle. Goichon dice que «lo más verosímil es admitir que el Ser necesario juega entonces el papel de Entendimiento agente, es decir, concede al alma directamente el don de ciertos inteligibles»⁹⁸. En cambio, L. Gardet dice que se trata de «contemplación sin intermediario, por relación a su objeto, y, por consiguiente, directa en un sentido, bien que recibida en acto por intermediarios que no hacen ya de pantalla, pero no inmediata, una vez más en, cuanto al sujeto, operándose en el *medium* de un

94 Cf. p. 126 de este artículo.

95 Cf. pp. 124-25 de este artículo.

96 Cf. p. 125 de este artículo.

97 Cf. p. 125 de este artículo.

98 *Ob. cit.*, p. 31.

alma que ha llegado a ser lo que es por esencia, un espejo transparente y luminoso de la Luz que existe sólo por sí.⁹⁹ Sea cual sea la interpretación que se deba dar a Avicena, para nosotros es claro que Abentofáil hace terminar la contemplación de Ḥayy directamente en Dios.

En su desarrollo progresivo, mental y religioso, Ḥayy comienza a sospechar que hay un *agente* de todas las cosas, cuando se dio cuenta de que los cuerpos del mundo sublunar se componían de *materia* y *forma*. Al percibir las formas, se separó un poco del mundo sensible y tocó casi los límites del mundo *inteligible*. Examinando más detenidamente el problema y viendo que las formas se suceden unas a otras y estando cierto de que lo producido necesita de un productor, se hizo una idea, aunque todavía vaga, de que la forma tenía un agente¹⁰⁰. Prosiguiendo en el examen llegó a la *certeza* de que las formas tenían un agente y de que este agente no se podía encontrar ni entre los seres del mundo sensible y ni siquiera entre los cuerpos celestes. Con motivo de este examen se dio cuenta del movimiento de los astros y de la estructura cosmológica del mundo, compuesto de esferas de distinto radio, incluidas unas en otras, formando todo el conjunto como un solo individuo u organismo. Dudó durante mucho tiempo si éste habría sido producido en el tiempo o sería eterno. Por fin, llegó a la conclusión de que, fuera eterno o temporal, este conjunto necesitaba para existir de un *Agente* que fuera causa de todos los seres y éstos efectos de El y que ese *Agente*, además de no ser cuerpo ni existir en un cuerpo, era poderoso, sabio, sumamente perfecto y bienhechor, *Ser puro, necesario de existencia en virtud de su esencia*. Cuando Ḥayy llegó aquí tenía treinta y cinco años¹⁰¹.

Hasta aquí todo el desarrollo mental de Ḥayy es puramente especulativo, primero en el orden físico y después en el orden metafísico. A partir de aquí comienzan sus conatos de contemplación. Pues bien, en toda su vida contemplativa, el término último de referencia es siempre Dios, al que generalmente designa como *Ser necesario*, algunas veces como *Uno verdadero, Esencia de la Verdad, Esencia Verdadera* y en este caso añade la eulogia, ¡excelsa y poderosa!¹⁰². Abentofáil no podía dar a su héroe, como término último de contemplación, un ser inferior a Dios, porque considera impura o imperfecta esta clase de contemplación. Para que la contemplación sea pura, perfecta, es necesario que la mirada del contemplativo se dirija únicamente al *Ser necesario*. Dice así en un pa-

⁹⁹ *Ob. cit.*, p. 182.

¹⁰⁰ Cf. texto árabe, pp. 72-73; trad. Pons, pp. 81-82; trad. G. Pal., pp. 116-18.

¹⁰¹ Cf. text. ár., pp. 74-89; trad. Pons, pp. 83-93; trad. G. Pal., pp. 119-32.

En las alternativas de Ḥayy entre la eternidad o temporalidad del mundo, Abentofáil hace que su héroe examine ya las razones de los teólogos que defendían la temporalidad del mundo basados en la doctrina de las substancias y accidentes, ya la de los filósofos que defendían la eternidad basados en la teoría del movimiento y su motor que implica tiempo y éste eternidad y existencia de cosas móviles eternas. Como hemos visto, su héroe no se decidió por ninguna de las dos alternativas, lo único que importaba era demostrar que el mundo necesita de un *Agente*. Con esta cuestión se relaciona otra, la de si el Agente del mundo obró por *necesidad*, como defienden los filósofos, o *libremente*, como defienden los teólogos. Algunas ediciones añaden a Agente el calificativo de *Libre*. De algún lado lo habrán tomado, pero L. Gauthier, suprime este calificativo del texto y lo pasa al aparato crítico.

¹⁰² Por ejemplo, texto árabe, pp. 123 y 124.

saje: «en cuanto a la asimilación segunda —[asimilación a los cuerpos celestes mediante la contemplación]— se obtiene con ella una felicidad grande por la contemplación de las cosas eternas, sin embargo es ésta una contemplación a la que se mezcla un ingrediente extraño, pues quien contempla con este modo de contemplación, juntamente con ella entiende su *propia esencia* y a ella dirige su mirada, según lo que se explicará después. En cambio, mediante la asimilación tercera —[asimilación al Ser necesario mediante la contemplación]— se obtiene la contemplación *pura* y la *submersión sin mezcla*, en la cual no se dirige la mirada de ninguna manera sino al *Ser de existencia necesaria* y de aquél que contempla con esta contemplación se ausenta su *propia esencia* que *fenece* y se *aniquila*, lo mismo que las restantes esencias, sean muchas o pocas, excepto la esencia del Uno verdadero, de existencia necesaria, etc.»¹⁰³. Como se puede constatar, este pasaje está inspirado en el concepto de unión mística que Avicena expuso en el texto de los *Išarāt* copiado por Abentofáil, pero exige una aclaración que éste dará después. Por este mismo estilo describe Abentofáil el primer éxtasis místico en que Ḥayy alcanzó la unión con el Único, el Ser verdadero de existencia necesaria¹⁰⁴ y aquí explica la dificultad antes aludida que es la siguiente. Vuelto en sí, después del éxtasis en el cual llegó a no ver más ser «que el del Único subsistente... le vino a la mente la idea de que él no tenía esencia por la cual se distinguiera de la esencia de la Verdad, que la realidad de su esencia se identificaba con la esencia de la Verdad y que la cosa que antes le parecía ser su esencia, distinta de la esencia de la Verdad, en realidad no era nada, sino que, después, era sólo esencia de la Verdad... y, consecuentemente, que él era la Esencia en sí misma, igual que la totalidad de las esencias separadas de la materia que conocen Aquella Esencia Verdadera que antes había visto como múltiples... y esta duda estuvo a punto de arraigarse en su ánimo, si no hubiera sido porque Dios con su misericordia le previno y con su buena dirección lo corrigió». Conoció entonces que esta duda o dificultad se debía a que subsistían todavía en su mente restos de concepciones propias de los objetos sensibles respecto a los cuales es correcto hablar de unidad y multiplicidad, pero no así de aquellas esencias separadas conocedoras de la Esencia de la Verdad. Téngase, además, en cuenta, advierte Abentofáil, que es muy difícil expresarse acerca de tales objetos¹⁰⁵. Ya había llamado la atención Algacel sobre estas exageraciones en el *Munqid* que, como hemos visto, leyó Abentofáil¹⁰⁶.

Aquí sospecha Abentofáil que alguien le va a hacer esta objeción: ¿es posible que un ser no sea ni uno ni múltiple? ¿No está esta afirmación en contra de lo que dictamina la naturaleza de la razón? Responde pidiendo calma al objetante y diciendo, respecto a la primera parte de la objeción, que también Ḥayy, al principio, encontró el mundo sensible múltiple, más, después, lo encontró uno, sin poderse decidir por ninguna de las dos alternativas. Si esto ocurre con el mundo sensible que es el

103 Text. ár., pp. 108-9; trad. Pons, p. 104; trad. G. Pal., pp. 103-4.

104 Text. ár., pp. 120-21; trad. Pons, pp. 111-12; trad. G. Pal., pp. 163-64.

105 Text. ár., pp. 122-24; trad. Pons, pp. 113-14; trad. G. Pal., pp. 166-68.

106 Ed. cit., text. ár., p. 42, traducción francesa, p. 61.

lugar de la unidad y multiplicidad, ¿qué se puede pensar del mundo divino donde no cabe hablar de *todos* ni *algunos* y cuya naturaleza no puede expresarse con palabras ordinarias? A la segunda parte de la objeción da esta extraña respuesta: por lo que se refiere a los dictámenes de la razón que exigen que todo ser sea uno o múltiple, «nosotros le concedemos eso y le dejamos con su razón o inteligencia y con sus inteligentes, pues la inteligencia a la cual se refieren él y sus semejantes, es sólo la potencia racional que escudriña los individuos de los entes sensibles y extrae de ellos el concepto universal y los inteligentes que a ellos se refieren son los que discurren con esta manera de discurrir, manera de aquél que no conoce más que los objetos sensibles y sus universales y vuelva a su grupo, [el de aquella otra manera de conocer]. *Los que conocen el aspecto externo de esta vida terrena y no se cuidan de la otra son negligentes* (Corán, xxx, 7)»¹⁰⁷. Como se sabe el camino propugnado por los filósofos para llegar a la contemplación, camino discursivo, consiste en ascender mediante conceptos universales cada vez más abstractos de materia hasta obtenerlos puros del Entendimiento agente. Aunque anteriormente Abentofáil admitió que los filósofos llegaban a contemplar los objetos metafísicos, aquí se ríe un poco de su sistema abstractivo. Es una prueba de que pone restricciones a su sistema. El mundo inteligible o metafísico de los filósofos está constituido por el Uno, Causa primera, las Inteligencias, las Almas y las esferas celestes. Cuando Abentofáil se refiere a este mundo nunca emplea los términos Inteligencias y Almas. Habla de cuerpos celestes, esferas y esencias o potencias separadas de la materia que conocen el Ser verdadero. ¿Qué entiende por tales esencias y potencias? Exactamente no lo sabemos. No nombra ni una sola vez al Entendimiento agente, aunque tuvo una excelente ocasión para hacerlo, pues, después de contestar a la aludida objeción de la manera que hemos visto, añade que, si al interlocutor le satisface la explicación dada y no toma las palabras más que en el sentido autorizado por el uso, le contará lo que Ḥayy ben Yaḡzān contempló después de haber llegado al éxtasis de unión mística ya descrito, y es que «contempló la esfera más alta, más allá de la cual no hay cuerpo alguno, como una esencia exenta de materia, que no es la esencia del Uno Verdadero, ni se identifica con la esfera, ni es distinta de ambos... etcétera» y así sigue describiendo, en orden descendente todas las esferas, como espejos bruñidos que van reflejando de uno en otro la imagen del sol hasta llegar al mundo de la generación y corrupción¹⁰⁸. Ni una sola vez escribe la palabra Inteligencia, Entendimiento agente o Alma. Y es que al Entendimiento agente, por lo menos, no lo podía nombrar porque ha transferido su función —infundir formas en la materia del mundo sublunar y suministrarlas al entendimiento humano—, al Agente o Creador de todo. Ya hemos visto cómo Ḥayy ben Yaḡzān tuvo la primera sospecha de un agente, cuando vio que los cuerpos se componían de materia y *forma* y, siguiendo esta pista descubrió su Agente y el Agente del mundo. Para que no quepan dudas, al hablar del ejercicio de contemplación de Ḥayy respecto a los cuerpos celestes, dice Abento-

107 Text. ár., pp. 125-27; trad. Pons, pp. 114-15; trad. G. Pal., pp. 168-69.

108 Text. ár., pp. 127-30; trad. Pons, pp. 115-17; trad. G. Pal., pp. 170-72.

fáil que la primera serie de cualidades descubierta en ellos fue, entre otras operaciones, la de «preparar al mundo de la generación y corrupción para que fluyan sobre él las *formas espirituales procedentes del Agente de existencia necesaria*»¹⁰⁹. Es, pues, absolutamente cierto que el término último de la verdadera contemplación es para Abentofáil Dios, designado con distintos nombres, y no un ser inferior como en los filósofos.

En el descenso contemplativo del primer éxtasis, desde la más alta esfera hasta el mundo de la generación y corrupción, «vio también Ḥayy que su esencia y otras esencias de la misma categoría tenía tanta belleza, esplendor y gozo ilimitado cual no ha visto nunca ojo alguno, ni ha oído oído alguno, ni se ha ocurrido a corazón humano, ni pueden describir los que se lo proponen, ni comprender sino los que llegan a la unión, los verdaderos conocedores o místicos. Contempló, además, otras muchas esencias separadas de la materia que eran como espejos enmohecidos que daban la espalda a los espejos bruñidos en los cuales se refleja la imagen del sol...». Vio en ellas impurezas y defectos inimaginables. Eran afligidas con penas infinitas, etc.¹¹⁰. Perseveró Ḥayy en sus ejercicios de contemplación hasta que, por fin, obtuvo la unión mística habitual. Tenía cincuenta años y entonces se encontró con Absāl¹¹¹. Este es el resultado de los secretos de la *sabiduría oriental-sufismo* cuya explicación se propuso Abentofáil como objetivo *inmediato* y tal es la posición de su sufismo neoplatónico y las diferencias que lo distinguen de la *via contemplativa* de los filósofos aristotélico-neoplatónicos del Islam.

En el colofón de toda la obra dice, como ya hemos visto¹¹², que se decidió a divulgar estos secretos, dejándolos todavía cubiertos con un ténue velo, para contrarrestar otras doctrinas similares que causaban daño general. Temía que los *débiles* que niegan *asentimiento a las enseñanzas de los profetas* y se aficionan a la enseñanza de los necios, piensen que tales doctrinas son los secretos escatimados a los no dignos de ellos y así los busquen con mayor avidez. Este es, pues, el *fin mediato-último* por el cual Abentofáil escribió su obra: corroborar la *validez y necesidad* de la enseñanza profética, es decir, de la religión revelada. Este sentido aparecerá claro con sólo descifrar el sentido simbólico que Abentofáil da a los personajes y el de las últimas escenas del drama, todo lo cual está también claro. Para Avicena Ḥayy ben Yaqqān significaba el Entendimiento agente. Para Abentofáil significa, no la razón *pura sic et simpliciter* del hombre, filosofía, como a veces se dice, y nosotros mismos hemos dicho en las primeras páginas por modo provisional, sino el hombre de buen talento que recibe de Dios el don especial de la potencia de «degustación» y otra ayuda también especial en el momento más decisivo, hombre que, con estos auxilios, se educa a sí mismo *al margen* de la sociedad y de toda religión revelada. Este hombre es capaz de llegar a los resultados que hemos visto. Absāl significa el hombre educado en una religión revelada, profética, en concreto el Islam, que cultiva el sentido de vida interior contenido en la Ley —tendencia defen-

109 Text. ár., pp. 113-14; trad. Pons, p. 107; trad. G. Pal., p. 156.

110 Text. ár., pp. 130-31; trad. Pons, pp. 117-18; trad. G. Pal., pp. 173-74.

111 Text. ár., pp. 134-35; trad. Pons, pp. 120-21; trad. G. Pal., pp. 178-79.

112 Cf. p. 110 de este artículo.

vida especialmente por Algacel— que, al oír al primero describir los resultados a que había llegado, percibe al instante su verdad y se da cuenta que se trata de lo mismo que enseñaba su religión bajo *similes*. Entonces aprende el verdadero sentido de estos símiles, antropomorfismos, cuestión muy debatida en el Islamismo. Este hombre es capaz de ascender hasta donde ascendió Hayy. Salāmān significa el buen musulmán que se atiene al sentido y prácticas externas prescritas por la Ley y, lo mismo que él, otros muchos que eran amigos suyos y de Absāl. Hay todavía otro grupo que no observa la Ley, pero que, no obstante, recibe de la Ley en esta vida el beneficio de la pacífica convivencia que le permite disfrutar de sus bienes. Este es el único grupo que no se salvará.

Aunque Hayy aparece en esta historia, a primera vista, como el tipo superior y modelo por el que hay que medir todo —en este sentido no sólo no hay concordancia de la filosofía con la religión, sino sumisión de ésta a aquélla—, sin embargo es el que, al fin, tiene que rectificar. Se empeñó en enseñar a Salāmān y a sus amigos los secretos de la *sabiduría oriental* y, no sólo fracasó, sino que se convenció de que para éstos era mejor el camino que seguían y el otro resultaba muy peligroso. Así comprendió que la Ley revelada era *sabia* porque se acomodaba a todos y todos se beneficiaban de ella, incluso los que se habían de condenar. No se debe, pues, cambiar ni rectificar la Ley. Gauthier explica la desafortunada interpretación de algunos autores del pensamiento fundamental del Hayy ben Yaqzān diciendo que han interrumpido demasiado pronto la lectura de la obra de Abentofáil: para interpretar bien aquel pensamiento es necesario leer la obra hasta el final. Pero él mismo no leyó la obra hasta el final, sino que terminó su lectura en el encuentro de Hayy y de Absāl y, por eso, concluyó que la tesis fundamental de la obra era la concordancia de la filosofía y la religión. Terminada aquí la lectura, la conclusión lógica no es la de la concordancia sino la de la sumisión de la religión a la razón. Pero, llevada la lectura de la obra hasta su verdadero final, resulta claro que Abentofáil recomienda en su obra *asentimiento a las enseñanzas de los profetas*, fin mediato-último, y esto lo hace exponiendo los secretos de la sabiduría oriental-sufismo, objetivo mediato, para que se vea con claridad que esta vía no es apta para todos. La única vía apta y provechosa para todos es la de la revelación. Por ello mismo plasmó su doctrina en una parábola de sentido trasparente y en esto, como él mismo dice, se apartó un poco de la manera de exposición de sus piadosos antecesores, parcos y avaros en la manera de exponer y, por ello, oscuros. Sin embargo, todavía quiso dejar deliberadamente su doctrina encubierta con un ténue velo, que fácilmente rasgará el que sea digno de ello y que será impenetrable para todos los demás. Nosotros no intentamos rasgar ese ténue velo, porque en este sistema contemplativo no sólo percibimos ténues velos, sino obscuros nubarrones.