

BOLETÍN
DE LA
REAL ACADEMIA
DE EXTREMADURA
DE LAS LETRAS Y LAS ARTES



Tomo XXVIII

Año 2020

BRAEX

(Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes)

Tomo XXVIII

Año 2020

DIRECTORA

Excma. Sra. Dña. Carmen Fernández-Daza Álvarez

CONSEJO ASESOR

Excmos. Sres.:

D. Francisco Javier Pizarro Gómez, D. Manuel Pecellín Lancharro, D. Feliciano Correa Gamero, D. Salvador Andrés Ordax, D. Manuel Terrón Albarrán, D. Miguel del Barco Gallego, D. Francisco Pedraja Muñoz, D. Antonio Viudas Camarasa, D. José Miguel de Mayoralgo y Lodo, D. Eduardo Naranjo Martínez, D. Luis García Iglesias, D. José María Álvarez Martínez, D. Antonio Gallego Gallego, D. Antonio Montero Moreno, D. Gerardo Ayala Hernández, D. Luis de Llera Esteban, Dña. Pureza Canelo Gutiérrez, D. Jesús Sánchez Adalid, Dña. María Jesús Viguera Molins, D. José Luis Bernal Salgado, D. Julián Barriga Bravo, Dña. María del Mar Lozano Bartolozzi y Dña. Trinidad Nogales Basarrate.

Correspondencia y suscripciones:

Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes

Palacio de Lorenzana

C/ de la Academia s/n

10200 Trujillo, Cáceres (España)

Patrocinio:

Consejería de Cultura, Turismo y Deportes. Junta de Extremadura

Colaboración:

Excma. Diputación Provincial de Badajoz

Maquetación: Virginia Pedrero

ISSN: 1130-0612

Dep. Legal: BA-792-2016

Imprime: Imprenta Provincial. Diputación Provincial de Badajoz

Printed in Spain

Ibn al-sid de Badajoz (II)

JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA

EL LIBRO DE LOS CERCOS

Una vez leídos los antecedentes necesarios para acceder con la suficiente base informativa al pensamiento de Ibn al-Sid de Badajoz, procedemos ahora a una lectura crítica y analítica, en la medida del espacio disponible, de su obra filosófica fundamental que, como hemos dicho, se centra en su *Libro de los Cercos* o *Kitáb al-Hadaiq*.

El título de la obra contiene la palabra *hadaiq* que es plural de *hadíqa* que significa *cercado, cerco, jardín* o *huerto*. Dicho término

aparece mencionado tres veces en el Corán¹ y siempre aludiendo al jardín o vergel prometido al creyente en la otra vida como recompensa a sus buenas acciones en ésta. Por otra parte, en el terreno de la literatura, el tema del *jardín* es el más familiar y atrayente para los poetas de al-Andalus, de forma que llegó a ser un género específico conocido como *raudiat*, los jardines, plural de *raud*, jardín. Como dice Pérès en su obra citada, a la vista de la extensa producción poética en torno al jardín, se diría que al-Andalus y toda la Península no fue otra cosa que un vasto jardín en el que las flores y los árboles hacían alarde de los colores más seductores y de sus frondas más umbrías. También en Oriente, casi todos los poetas de la época del califato *abbasí* de Bagdad abordaron este género en el que destacó, entre otros muchos, al-Sanaubarí, de la misma forma en que en los reinos de taifas andalusíes lo hizo, también por citar al más destacado, Ibn Jafacha, apodado *al-Channán* o amante de los jardines.

En el caso del libro de Ibn al-Sid, su título tal vez intente sugerir al lector, el frescor y el sosiego anímico e intelectual que invade al lector cuando accede a la comprensión de las verdades más sublimes que son el modelo y arquetipo de las realidades mundanas como indica el propósito inicial que nos propone el autor al comienzo de su obra:

“Que Al-lah te ayude con la luz del entendimiento para que disipe de tu vista interior las tinieblas de la ignorancia a fin de que veas con el ojo de tu corazón las categorías de los inteligibles, como viste con el ojo de tu cuerpo las categorías de los sensibles”².

1 Corán, XXVII, 60; LXXII, 32 y LXXX, 30.

2 ASÍN, M. *Ibn al-Sid de Badajoz y su Libro de los Cercos*, ob. cit., pág. 99.

Una vez enunciado el objetivo del libro, el pensador pacense pasa a enumerar lo que él denomina las “tesis de los filósofos” con el propósito de exponerlas y comentarlas. En principio, y dado el fondo filosófico que nos ofrece, podemos pensar que dichos filósofos son los ya citados Hermanos de la Pureza cuya *Enciclopedia* circuló en los medios intelectuales de Zaragoza en el tiempo en el que Ibn al-Sid estaba en esa corte.

Ibn al-Sid deja bien claro desde el principio que él habla “como mero informador de los propósitos e intenciones de los filósofos, si bien me he de servir para ello de términos aproximativos diferentes de los que ellos usan”³. Posiblemente, esta advertencia preliminar haya sido la base de la opinión, manifestada por varios estudiosos, que priva al autor del carácter de verdadero filósofo, dejando de lado esa frase subrayada en la que dice que va a utilizar términos filosóficos propios. Esta precaución inicial puede indicar que Ibn al-Sid conoce y maneja con soltura la terminología filosófica corriente en su época y que lo hace desde un punto de vista personal. Más adelante, en el texto de su libro, menciona directamente a Platón y Aristóteles aunque, también en este caso, parece habersele negado que hubiera tenido acceso directo a las obras de tales pensadores griegos clásicos, todo ello sin fundamento documental alguno.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto y evidente en la lectura del *Libro de los Cercos* es que Ibn al-Sid conoce a fondo las doctrinas que comenta en el mismo y aporta algunas correcciones personales como tendremos ocasión de ver. En este caso, podría verse en su obra, con todas las precauciones y cautelas pertinentes al

3 *Ibid.*, pág. 56. El subrayado es nuestro.

caso, un antecedente del comentario filosófico de Averroes a la obra del Estagirita, así como al neoplatonismo de los Hermanos de la Pureza. Como hemos señalado en el capítulo referido a su labor preceptiva en el terreno de la poesía y, en especial, a su comentario del poeta oriental al-Maarri citado, podemos pensar con grandes dosis de acierto, que Ibn al-Sid también se manifiesta como un comentarador de “las tesis de los filósofos” con toda la altura intelectual que corresponde a dicha labor. En nuestro caso, en las páginas que siguen también actuaremos como comentaristas, no de los filósofos, sino de lo dicho por Ibn al-Sid en su comentario a los mismos, de forma que este comentario de segundo grado, que es el nuestro y que espero suscite en el público lector otras tantas glosas, se consiga acertar en la intención y propósitos del autor del *Kitáb al-Hadaiq*.

LAS TESIS DE LOS FILÓSOFOS QUE COMENTA IBN AL-SID

Voluntariamente escondido detrás de los filósofos cuyas doctrinas expone, Ibn al-Sid empieza enumerando las cuestiones fundamentales de los mismos con el propósito de comentarlas en la medida en que “mi ciencia alcance y mi comprensión abarque”. Dichas tesis enunciadas por los filósofos son las siguientes:

Primera: El orden en el que los seres proceden de la Causa Primera se parece a un círculo ideal, que comienza desde un punto y vuelve a él, siendo el lugar de retorno la forma del ser humano.

Segunda: Después de la muerte del mismo, su esencia llega hasta el término al que llegó su ciencia durante su vida, siendo así que esta ciencia también se parece a un círculo ideal.

Tercera: En la potencia o capacidad del entendimiento de cada uno, existe el anhelo de informarse con la forma del Entendimiento universal, es decir, que cada entendimiento particular tiende por naturaleza a constituirse de acuerdo con la estructura y características que posee ese Entendimiento.

Cuarta: El número es un círculo ideal como lo es el círculo de las unidades, de las decenas, centenas y millares.

Quinta: los Atributos del Creador, solamente pueden predicarse de Él por la vía de la negación.

Sexta: El Creador solamente se conoce a Sí mismo.

Séptima: Sobre la prueba irrefutable de la supervivencia del alma racional después de la muerte.

Si observamos con atención, en la enumeración de las citadas cuestiones destacan cuatro evidencias que, sin pasar a analizar el comentario que Ibn al-Sid hace de las siete tesis, ya nos proporcionan una base de reflexión suficiente, aunque no necesaria, para abordar nuestro comentario. Estas cuatro notas son las expresadas por los términos que se mencionan en las siete cuestiones que acabamos de leer: la *Causa Primera*; el *círculo ideal* que se especifica en dos variantes: el de la progresión de los seres a partir de esa Causa y el de los grados o grupos de los números; el *entendimiento humano* y su relación con el *Entendimiento universal* y el *alma racional*.

Estas cuatro propuestas remiten a postulados enunciados por filósofos de variada procedencia y pertenecientes a diversos momentos temporales de la especulación filosófica tanto griega clásica como islámica. Así, el concepto de Causa primera, nos

conduce en primer lugar a Aristóteles, al escepticismo tardío en segundo y, como último referente, a la ontología, es decir, al estudio de los seres elaborado por Plotino. Desde éste podríamos proceder a lo mencionado por los Hermanos de la Pureza cuya raigambre neoplatónica ya hemos mencionado.

En lo tocante al entendimiento, tanto humano como universal, vuelve a ser necesaria nuestra atención a lo dicho por Aristóteles en su amplia y completa reflexión sobre esa facultad en el ser humano y su relación con el Entendimiento agente universal. Y si hablamos del *número* o los *números*, es obligada la lectura de lo que sobre esta cuestión dijo el pitagorismo, tanto en lo relativo a la esencia numérica de los seres, como a la potencialidad simbólica de los mismos, sin olvidar que también Platón se detiene en la consideración de la numerología ideal. Muchísimo más intrincada y de muchas más implicaciones y sugerencias reflexivas, tanto para griegos como para musulmanes, es, como resulta evidente, la cuestión del *alma racional*, a la que en su lugar haremos referencia. Para no perder el camino trazado por el análisis de Ibn al-Sid, preciso es que volvamos a su guión expositivo y que reflexionemos y comentemos los aspectos fundamentales del mismo.

SOBRE LA CAUSA PRIMERA Y LOS SERES QUE DE ELLA PROCEDEN

Dice el filósofo de Badajoz que los filósofos afirman que del Creador, a quienes ellos llaman Causa Primera, Primer Agente y Causa de las causas, *emanan* los seres y es Él quien les da a cada uno

“su porción de ser, pues no cabe concebir, dentro de las normas

de la sabiduría, que todos los entes ocupen un solo y mismo grado. Resulta pues que unos vienen a estar más altos y otros más bajos y el ser de los que están más cerca de Él en grado viene a ser la causa del ser de los que están más lejos y el que está más lejos de Él no existe sino por el ser de los que están más cerca y de los intermedios. Cuando hablo de cerca y de lejos me refiero a la mayor o menor completad del ser de cada uno y no me refiero a un lugar ni a espacio ninguno pues del Creador, lo mismo que de todo inteligible que carece de materia, no cabe hablar de lugar en el espacio”⁴.

El concepto de Causa primera de la que emanan todos los seres es tributario de la filosofía de Plotino cuyo sistema filosófico es una representación completa de toda la realidad haciéndola depender del *Uno* del que todo procede y al que todo debe regresar. El *Uno* de Plotino es el principio supremo, la fuente de la que emanan todos los seres de forma necesaria y eterna y, por ello, es la Causa de las causas sin que los seres que produce se identifiquen con su Primer agente. Las cosas son, pues, efectos del *Uno* que es la Causa primera pero dicha Causa no se identifica con sus efectos. Como dice el filósofo en su *Enneada* V, el Uno es todas las cosas y ninguna de ellas, pues el principio de todos los seres no es todos los seres.

Ajeno a la idea de una creación tal como la concibe el dogma musulmán, lo cierto es que el sistema de Plotino fue, como hemos dicho, recibido bajo el nombre y autoría de Aristóteles en el seno de la cultura islámica del siglo IX y lo hizo con tal entusiasmo por parte de la misma que los pensadores filósofos musulmanes hubieron de adaptar la idea de *creación* que su

4 *Ibid.*, pág. 56.

fe religiosa imponía, a la idea de *emanación* que recibían de un pensamiento que consideraron como ejemplo y paradigma de la racionalidad más perfecta.

Quienes primero, lo hemos visto también, expusieron esta dificultad y, a su modo, la superaron, fueron los Hermanos de la Pureza cuya obra leyó Ibn al-Sid en Zaragoza. Para ellos, la totalidad de los seres procede del Uno por emanación sucesiva y graduada en orden de perfección descendente. Casi por el mismo tiempo en que los Hermanos elaboraban su obra, al-Farabi, al que sus contemporáneos llamaron “el Segundo Maestro”, siendo el primero Aristóteles, también adoptaba el procedimiento neoplatónico partiendo del concepto de *Uno* diciendo que ese Uno es Dios, Al-lah, que es el Primer Ser, Causa de todos los seres, Subsistente por sí mismo y no por causa alguna fuera de Él. Una vez establecida la absoluta primacía del Primer principio, el filósofo trató de explicar el paso de la también absoluta Unidad del mismo a la pluralidad y multiplicidad de los seres entrando con ello en una difícil, compleja e incluso peligrosa desde el punto de vista dogmático, problemática para cuya solución acude a la propia enseñanza emanada del Corán, a la teoría de la causalidad aristotélica y al concepto de emanación del neoplatonismo. Así, partiendo de dos extremos: el de la absoluta perfección divina, por un lado, y el de la materia como testigo de la total imperfección en el orden del ser, es decir, en tanto que la materia *no* es un ser, sino precisamente la ausencia de todo ser, al-Farabi despliega un proceso de derivación escalonada de los seres en el que unos proceden de otros por *emanación*, *faid* en árabe, y en la que, a diferencia del neoplatonismo, hay un principio en el tiempo que está determinado por la Orden divina.

Para al-Farabi, como también para los Hermanos de la Pureza, el escalonamiento sucesivo y descendente de los seres desde el Uno implica la existencia de los *Entendimientos* y su estrecha relación con las esferas celestes. Como el motor que produce la emanación es la reflexión que cada uno de esos *entendimientos* realiza sobre sí mismo, el tercero de ellos en el orden descendente, al reflexionar sobre sí mismo y sobre el *entendimiento* anterior del que procede, genera el alma y el cielo de las estrellas fijas. En adelante, de la misma forma, el *entendimiento* correspondiente produce el cuerpo y el alma de la esfera de Saturno y, sucesivamente, el resto de los *entendimientos* producen las esferas de Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna, en el mismo orden en el que se concebían en el sistema geocéntrico de Ptolomeo.

En total, según el esquema de al-Farabi, de Dios-Uno, proceden por emanación descendente *nueve* entendimientos o inteligencias incorpóreas que se corresponden con las nueve esferas cosmológicas conocidas en su tiempo. Particular importancia tiene en esta jerarquía ontológica el Entendimiento y esfera de la Luna pues se trata del *Entendimiento agente* o *activo* que de acuerdo con la enseñanza aristotélica es la fuente de la que derivan las formas del mundo sublunar y las especies inteligibles que actúan sobre los entendimientos particulares de los seres humanos. Sin entrar en los detalles que este postulado aristotélico contiene pero que tanta influencia tuvo en el pensamiento musulmán, sobre todo en el de al-Farabi, debemos decir, para una mejor comprensión de su actividad, que el entendimiento humano acumula una serie de conocimientos parciales extraídos de su relación con el mundo circundante. Esa suma de da-

tos experimentales conservados en el entendimiento particular de cada uno de los seres humanos, es como un depósito que está en potencia o capacidad receptiva para formular conceptos universales y necesarios, como es el caso de los conceptos aritméticos más simples. Así, en nuestra mente tenemos datos que nos certifican de la validez de conjuntos de objetos que podemos agrupar: *dos* mesas, *cinco* flores, etc. Sin embargo, esas agrupaciones o conjuntos precisan de un grado superior de abstracción mediante el cual podamos hablar de *dos* y de *cinco* sin necesidad de referirnos a cosas concretas cada vez que lo hagamos, de forma que esos términos puedan servirnos para referirnos al *número* en sí mismo sin necesidad de figuras concretas.

Esos son los conceptos universales y necesarios, que son lo que hemos llamado *formas* o *inteligibles* y que son los que facilitan la producción de un lenguaje inteligible en el que hablamos de *capital*, *interés*, *felicidad*, *amor* y otros infinitos conceptos más que utilizamos a diario sin caer en la cuenta de que *no* son seres determinados en su concreción material, sino que son abstracciones de validez universal y necesaria. Aristóteles pensaba que ese grado de abstracción no era asequible al ser humano y que para realizar esa abstracción le era preciso el auxilio de un Entendimiento separado y universal que ejerciera una especie de iluminación intelectual en el entendimiento humano donde estaban los datos experimentales acumulados y como en espera o en potencia o posibilidad de recibir esa ayuda externa. Esa es tarea del Entendimiento agente, es decir, el que *actualiza* lo que en potencia está ya en nuestras mentes y la localización de ese Entendimiento, su lugar y emplazamiento en el Cosmos del que todos participamos es la esfera de la Luna, tal como nos dicen

al-Farabi y tantos otros filósofos musulmanes del que hay que exceptuar a Averroes.

El prestigio del que gozaron las matemáticas, en sus variantes aritmética y geométrica en la Grecia clásica, pasó a la cultura islámica y se integró en la occidental cristiana hasta nuestros días, cuando seguimos considerando a las matemáticas como el modelo ideal de exactitud intelectual. El origen de ese prestigio se remonta a la figura de Pitágoras de Samos que posiblemente falleció hacia el año 530 antes de la era cristiana y que ha llegado hasta nosotros envuelta en variados elementos legendarios e incluso fantásticos. Aristóteles dijo que los pitagóricos concebían a las cosas como números porque entendían a los números como cosas y esa idea pasó a la cultura de los filósofos musulmanes que, en el siglo IX, leyeron en las traducciones al árabe de los fragmentos de textos pitagóricos que el número *uno* simbolizaba a la Razón porque no admite división ni divergencias y, por tanto, es el elemento aritmético absolutamente simple en indiviso.

Por otra parte, la base y el fundamento irrefutable de la fe islámica es la creencia firme en la *Unidad* y *Unicidad* de Al-lah, es decir en su imposible división externa y en su necesaria Unidad esencial. Al-Lah es el Uno absoluto tal como indican las cuatro aleyas de la azora CXII del Corán, la que en algunas traducciones como la que empleamos aquí se titula "La fe pura" y que es el pilar del Islam mismo: "1, Dí: Él es Al-lah. Uno. 2, Al-lah, el Eterno. 3, No ha engendrado, ni ha sido engendrado. 4, No tiene par".

Si la cualidad esencial del Creador es la Unidad, su cualidad de Uno absoluto, y no solamente en el Islam sino también en la

Cristiandad, el recurso a una determinación numérica que haga comprensible al creyente el rasgo definitorio de Su presencia y si los pensadores musulmanes leyeron que mucho antes que ellos, una cultura ajena a sus principios religiosos había hablado del *Uno* como origen y causa de los seres, como los hicieron los neoplatónicos y, antes, los pitagóricos, es comprensible que bucearan con absorbente entusiasmo en la terminología, conceptos y sugerencias que ese océano filosófico les ofrecía y que vieran en sus ideas la constatación por la vía racional de lo que la Revelación les decía en el Texto coránico por la vía de la fe.

A ese hecho se le ha denominado el milagro griego que consiste en el descubrimiento del prodigioso caudal filosófico y científico de la cultura griega clásica y helenística que realizó la cultura islámica por medio de las traducciones al árabe de las obras de aquella cultura realizadas en Damasco y, sobre todo, en Bagdad en la segunda mitad del siglo IX. Estas versiones, que se hicieron directamente del griego o del siríaco al árabe, plasmaron obras de Platón, casi todas las de Aritóteles, casi todas las de Galeno, Hipócrates, Dioscórides, Euclides, Ptolomeo, así como los comentarios de Alejandro de Afrodisias, Ammonio y Temistio. En el conjunto de todas las obras traducidas, se cuentan también algunas que eran apócrifas y que, como la ya citada *Teología de Aristóteles*, resultaron ser las más influyentes en la orientación filosófica del pensamiento islámico clásico.

El milagro citado es también, y tal vez sea ésta su característica más destacada, la circunstancia de que a través de estas traducciones que fueron realizadas por un nutrido y conocido elenco de traductores musulmanes, cristianos sirios, melquitas y nestorianos, la cultura islámica clásica se constituyó en here-

dera de la cultura griega clásica y helenística en todas sus manifestaciones y, a su vez, en vehículo de transmisión de la misma a Occidente donde entraron desde al-Andalus o desde lugares, como Sicilia, que estuvieron en contacto directo con la cultura musulmana que es, en este caso, el eslabón imprescindible de la cadena del conocimiento humano universal.

En el año 967, el monje Gerberto de Aurillac, que en el año 999 fue nombrado papa con el nombre de Silvestre II sucediendo de Benedicto VI asesinado ese mismo año, fue enviado a Ripoll y Vic, en España, para informar a sus superiores sobre la ciencia árabe que en los manuscritos de los monasterios de esas ciudades se conservaban, por lo que suponemos que ya existían traducciones al latín de dichos legajos. En el siglo XI ya hay un centro de estudios árabes en Hereford, Inglaterra, donde trabajó como traductor al latín de la ciencia médica árabe Constantino Africano y fue en el siglo XII cuando el pensamiento occidental se enriqueció casi súbitamente con un poderoso movimiento traductor al latín del pensamiento islámico clásico, en el mismo momento en el que la filosofía islámica, y también judía, estaba en la cima de su esplendor en al-Andalus por medio de Avempace, Ibn Tufayl, Averroes y Maimónides. Y, entre ellos, Ibn al-Sid cuya obra fue traducida al hebreo como ya hemos mencionado en su lugar. En territorio cristiano, donde se hicieron las traducciones al latín, destaca sobre todas, la escuela de traductores de Toledo a cuyo frente estaba Domingo Gundisalvo con quien colaboró un traductor de ascendencia no aclarada llamado Juan Hispano. A ellos le siguieron en importancia, Gerardo de Cremona y Miguel Escoto y con todos ellos se cierra el círculo de ese, con todo derecho, denominado *milagro*.

EL NÚMERO Y LA CAUSA PRIMERA

Después de esta breve pero necesaria digresión aclaratoria, podemos volver al discurso de Ibn al-Sid sobre las características de la Primera causa enunciadas por los filósofos a los que él está comentando y donde introduce su opinión personal como filósofo también, acudiendo al símil aritmético cuya analogía favorece el hecho de que sea precisamente un número, el *Uno*, el que simboliza a esa Causa, en seguimiento de Plotino y, antes, de Platón.

Aristóteles dice que Platón, en sus últimos años de su elaboración filosófica, habría formulado la creencia en tres grupos de entidades: la Ideas subsistentes, los entes matemáticos y las cosas del mundo sensible. En este caso, los seres matemáticos son los intermediarios entre el cosmos ideal y el cosmos sensible que es una mera sombra o copia del ideal. Esos números, a su vez, son de tres clases: los ideales o reales en sentido estricto, los matemáticos como conceptos en la mente humana y los sensibles o corpóreos. Los primeros son eternos y subsistentes como las Ideas y, entre ellos, Platón alude a la *Unidad en sí* de la que procede la *Díada* de la que proceden los demás números. Más de quinientos años después, pues no olvidemos que Plotino nació en el año 203 de la era cristiana, fue este filósofo y su escuela llamada neoplatónica quienes volvieron a considerar a ese *Número Uno* como el símbolo matemático perfecto del Ser originario o de la Primera causa de la que surgen por emanación el resto de los seres de la Realidad en su conjunto y es desde este horizonte cognoscitivo ideal, desde el que Ibn al-Sid establecerá su analogía matemática para explicar y aclarar de la forma más acertada posible el proceso de la emanación de esa Realidad:

“El símil más aproximado para explicar cómo procede del Primer Ser el ser de los entes, es el modo como procede del *uno* aritmético el ser del resto de los números, aunque no podamos comparar al Creador con ninguna de las cosas por Él creadas. Sin embargo, con todas las precauciones pertinentes al caso, diremos que así como el 3 no procede del 1 sino mediante la existencia del 2, e igualmente el 4 no existe sino por medio de la existencia del 3 y del 2, y el 5 tampoco existe más que mediante la existencia del 4, del 3 y del 2, y asimismo el resto de los números, por lo cual el ser de cada uno viene a ser causa del ser de los números posteriores, aunque el 1 sea causa del ser de todos ellos, ya que no cabe admitir que exista el mas lejano si no es por la existencia del más próximo, así también y de un modo aproximado, pero no en realidad, procede del Creador el ser de los entes”⁵.

Esta jerarquía numérica implica que los seres tienen una mayor o menor perfección de acuerdo con su mayor o menor distancia del Uno-Causa primera y esa gradual imperfección descendente se debe esencialmente a que cuanto mayor es el número, más pluralidad de unidades encierra, es decir, más divisible aparece desde un punto de vista aritmético. El número *uno* es esencialmente indivisible y casi no es número hasta que se manifiesta de forma doble en el número *dos*, que es divisible, y lo mismo puede decirse del 5, el 50 o el 100. Lo mismo sucede con los seres que descienden del Uno que, cuanto más se alejan de ese principio, tanto más manifiestan la composición en detrimento de la simplicidad, la pluralidad en ausencia creciente de la unidad:

5 *Ibid.*, pág. 101.

“Los seres que proceden unos de otros son, por una parte, semejantes en cuanto efectos que proceden de su causa y en cuanto imágenes del principio que los produce. Por otra parte, son diferentes en cuanto a su perfección que es cada vez menor. Su unidad, su verdad, su bondad y su belleza son tanto menores cuanto más se alejan del Primer principio único”⁶.

Sigue diciendo Ibn al-Sid en su comentario que los primeros seres que el Uno-Al-lah hizo existir son aquellos a los que los filósofos denominan los “segundos” y las “inteligencias despojadas de materia” que son nueve, tal como son nueve los 9 primeros números antes de llegar al grado de las decenas con el 10. Esas primeras nueve entidades ontológicas, es decir, los seres existentes y considerados bajo la analogía de la serie de los números naturales se corresponden con las nueve esferas celestes aludidas. A este primer grado, integrado por esos “seres segundos” le sigue:

“el grado del *Entendimiento*, encargado del mundo de los elementos, al que los filósofos llaman *Entendimiento agente* y que tiene en común con los nueve entes anteriores, una inteligencia despojada de la materia. Los nueve entes primeros están encargados de las nueve esferas celestes y el Entendimiento agente lo está de los elementos y su virtud se propaga en los cuerpos racionales que están bajo la esfera de la Luna, lo mismo que se propaga la luz del sol. De él procede la razón en todo ser generable apto para recibir la potencia racional”⁷.

6 PLOTINO, *Ennéada* V, 5.9.

7 *Libro de los Cercos. Obra citada*, pág. 102.

Al grado del Entendimiento agente, el de las decenas, cuyas características y función hemos explicado líneas atrás en seguimiento de la propuesta aristotélica que es la que adoptan aquí los filósofos que está comentando Ibn al-Sid, le sigue el grado del *alma* en la que ya hay una manifestación de *materia* en tanto que el alma, (forma) está indisolublemente unida al cuerpo (*materia*) tal como decía también el Estagirita. Este descenso gradual viene explicado por el filósofo de Badajoz de la siguiente manera:

“De los grados de los entes diremos, pues, que al grado del ser le sigue el grado de la *forma* y a éste le sigue el grado de la *sustancia* que soporta a la forma, es decir, la *materia*. Se pone el grado de la forma antes que el de la sustancia que la soporta porque hemos comenzado partiendo del más alto grado de los grados de los entes, para descender hasta el más bajo de ellos y, conforme a este orden, la forma es anterior a la sustancia que la soporta. Si hubiésemos comenzado partiendo del más bajo para ascender al más alto, la sustancia que soporta a la forma habría sido anterior en grado a ésta”⁸.

En este breve fragmento aparecen términos de cuño aristotélico que es preciso aclarar pues Ibn al-Sid está hablando como filósofo y para filósofos y nosotros, como se ha dicho, estamos haciendo un comentario de segundo grado: comentamos lo que comenta el pensador pacense.

Los términos a los que se alude son los especificados en la secuencia de *grado del ser*, *grado de la forma* y *grado de la sustancia*

8 *Ibid.*, pág. 104.

que soporta a la forma, es decir, la *materia* y en ellos subyacen elementos aristotélicos, neoplatónicos y aritméticos en tanto que ese concepto de *grado* se refiere en primera instancia a *conjunto* numérico, sin olvidar que, a la vez, la palabra *grado* también se está refiriendo a *nivel* de perfección ontológica o esencial. Si volvemos a leer la ordenación de los grados anteriormente expuesta por Ibn al-Sid, veremos que el primer *grado* aritmético y, a la vez, el primer nivel de perfección esencial, es el de los nueve primeros números naturales. Como nivel o grado más cercano al Uno inicial, sus elementos, los nueve primeros números o las nueve esferas celestes, son perfectas, inmutables, eternas e inmóviles. Son, en otras palabras, puro ser y por ello se le ha denominado el “grado del ser”, aunque en esos nueve elementos exista un descenso gradual de perfección entitativa. A este primer grado, dice el filósofo, le sigue otro que es el del *Entendimiento agente* al que podemos considerar el grado de la *forma*.

Ese nuevo grado o nivel es análogo al de las decenas en la serie de los números naturales y empieza con el número 10. En este número “se juntan las potencias de las nueve unidades numéricas, de la misma forma en que en el grado del Entendimiento se reúnen todas las virtudes de los nueve entes anteriores”. Ese Entendimiento agente es el que, como se ha dicho, se encargará de *informar*, es decir, de otorgar la *forma* a los entendimientos potenciales humanos y esa *forma* no es otra cosa que el concepto universal y necesario del que también hemos hablado. A este grado de la *forma* le sigue el de la sustancia que soporta a la forma, es decir, a la materia y esto quiere decir que, siendo el alma la *forma del cuerpo*, tal como la define Aristóteles, es la encargada de “soportar” a la materia.

Para Aristóteles, la *forma* es lo que se opone y, a la vez, complementa a la *materia* y es el acto primero de todo cuerpo físico que se nos presenta como individuo sustancial completo. Ibn al-Sid, como hemos visto, alude al grado del Entendimiento como el grado de la *forma* y, anteriormente hemos leído también que es “el encargado del mundo de los elementos”. Sorprende a este respecto la cuidadosa lectura que Ibn al-Sid ha hecho de los textos aristotélicos aunque no podamos probar las circunstancias en la que lo hizo y decimos esto porque la noción aristotélica de *forma* implica cuatro formas primeras que son los cuatro *elementos* cuya definición hay que buscarla en el pensamiento anterior a Sócrates, en especial en el de Empédocles de Akragas (m. hacia 450 a.C.) que vemos reaparecer en las formulaciones del pensador andalusí cordobés Ibn Masarra.

De la unión de la forma, que es el acto, con la materia, que es la potencia, resultan las sustancias corpóreas, entendiendo que las formas de los seres materiales son “sacadas” de la materia por la acción de la causa eficiente. En lo relativo al ser humano, Aristóteles entiende que el alma es el *acto* del cuerpo con el que se une de la misma forma que se produce la unión de la forma con la materia formando un solo y único compuesto sustancial y a este concepto de unión hilemórfica, unión de materia, *hyle* y forma, *morfé*, responden las variadas definiciones que el filósofo griego ofrece sobre la misma: el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia, el alma es aquellos por lo que vivimos, sentimos y pensamos o el alma es la forma de un cuerpo que tiene la vida en potencia, entre otras.

Como “soporte” de la forma, la materia tiene dos variantes según Ibn al-Sid:

“la más alta (en cualidad) es la sustancia que sustenta la forma de las esferas celeste y de cuanto hay en ellas y la más baja (en cualidad) es la sustancia que soporta la forma que está bajo la esfera de la Luna. A esta sustancia, sujeto de la forma de los entes que están bajo esta esfera, la llaman los filósofos *hyle* (...) que según ellos es el ser más ínfimo y el más imperfecto en grado. Desde ella comienzan su ascensión los entes físicos, elevándose hacia el más alto de sus grados en orden inverso al que siguieron al descender desde el más alto de los mismos”⁹.

A continuación, en seguimiento fiel de Aristóteles, Ibn al-Sid dice que la primera forma que reviste la *hyle*, que los traductores árabes tradujeron por *haiulá*, es la de los cuatro elementos que son el aire, el fuego, el agua y la tierra. Después, reviste la forma de los minerales a partir de esos elementos a la que sigue la de los vegetales y, finalmente, la del ser humano que es la más perfecta de las formas físicas.

Reconociendo explícitamente la procedencia de su comentario, Ibn al-Sid nos dice que nos está hablando de acuerdo con la “doctrina de Aristóteles, de Platón, de Sócrates y de otros de los principales y más renombrados filósofos que profesan la Unicidad de Al-lah”, si bien ninguno de los mencionados pensadores tuvo en su mente la existencia de un Ser de las características que tiene Dios en las religiones reveladas. Cita además al pensamiento de Sócrates que conocemos por la obra de Platón como si existiera obra alguna escrita por él y ello se debe a que en la etapa posterior a la recepción de las traducciones del

9 *Ibid.*, pág. 104.

griego al árabe, también circularon entre los filósofos musulmanes traducciones árabe de epítomes, resúmenes y una variada colección de textos, apócrifos la mayoría, en los que se recopilan pensamientos relativos a los filósofos griegos clásicos y, entre ellos, los de Sócrates.

A lo que se está refiriendo Ibn al-Sid al hablar del concepto de materia, *hyle* o *haiulá*, es al de materia prima, *prote hyle* en griego, que según Aristóteles ocupa el ínfimo grado en la escala de la Realidad. Se trata de un principio físico y real pero en estado de pura potencialidad, es decir que no es nada en acto sino que está en la pura posibilidad de ser todas las cosas. Por tanto no es la nada o el no-ser, sino que, como dice el filósofo: “hay una materia de los cuerpos sensibles pero nunca separada y que no existe si no es gracias a alguna de las formas contrarias de la cual proceden los llamados *elementos*”¹⁰.

El alma que es *forma* del cuerpo y la *materia*, por medio de la esencial unión de ambos principios constituye el compuesto más perfecto de los seres en el orden físico. El alma, sin embargo, puede según el filósofo pacense, “desprenderse” de la materia que la sostiene y unirse sustancialmente a los que él denomina *conocimientos intuitivos*:

“llegando así a alcanzar el grado de los inteligibles despojados de la *hyle* y de la materia semejante a ella, quiero decir, que llegue a alcanzar el grado de las formas de las esferas y de lo que hay en ellas. Cuando el ser humano, en efecto, alcanza por la sustancialización el grado de los inteligibles, llega hasta el grado desde el cual descendió a los cuerpos el alma racional que es el grado del

10 ARISTÓTELES, *De Anima*, II.

Entendimiento agente”¹¹.

Y aquí, con esta breve digresión, Ibn al-Sid cambia su orientación aristotélica para acceder al pensamiento platónico y neoplatónico y de él al de los Hermanos de la Pureza y a gran parte, posiblemente la mejor parte, del pensamiento y la filosofía espiritual de al-Andalus y del pensamiento de al-Farabi en Oriente, por poner el ejemplo más señalado en ese ámbito del mundo islámico del momento.

LA UNIÓN COMO OBJETIVO FINAL DEL ALMA

El pensamiento platónico sobre el alma y su inmortalidad tiene una secuencia evolutiva con evidentes variaciones y puntos de vista diversos como podemos leer a lo largo de los diálogos *Felón*, *República*, *Fedro* y *Timeo*. En todos ellos, sin embargo, en todos ellos destaca el concepto que Platón tuvo del alma como entidad distinta y contrapuesta al cuerpo que aspira al mundo de las Ideas “pues, de todas las cosas que posee el ser humano, su alma es la más próxima a los dioses y su propiedad más divina y verdadera”¹².

Más explícito sobre el destino del alma es Plotino que piensa que el alma es el centro de todo un proceso evolutivo descendente y ascendente y está en permanente estado de aspiración a regresar a su origen tras haber descendido y quedar encerrada en la materia corporal. Lo importante en el caso que nos ocupa

11 *Libro de los Cercos. Obra citada*, pág. 105.

12 PLATÓN, *Alcibíades I*, 130 a y *Fedro*, 247 c.

es que Plotino propone un sistema y una técnica para que el alma consiga regresar a su Primer principio mediante un esfuerzo purificador que el ser humano puede realizar con sus propias fuerzas. Todo ese proceso purificador procede desde lo más bajo y asciende a lo más alto en grado de perfección que es la identidad con el Uno y su *éxtasis* correspondiente, considerando que “es preciso contemplar el alma y lo que hay de más divino en ella para saber lo que es el entendimiento. Tu llegarás a ello si suprimes de ti mismo el cuerpo en primer lugar; después, el alma que lo informa y ante todo la sensación, los deseos y todas las pasiones malsanas que te inclinan hacia el mundo mortal”¹³.

Como para Platón, Plotino opina que todos los medios humanos son válidos para el regreso al Uno, desde los procedimientos racionales de la Dialéctica hasta los no racionales o emotivos como el arte y el amor. Sin embargo, ninguno de los dos menciona la primacía y especial función que cumple el Entendimiento agente en este proceso, como encargado de producir los inteligibles en el alma humana, a la manera en que la luz pone en acto los colores que están en potencia de ser vistos mientras reina la oscuridad. Este Entendimiento es separado, impasible, sin mezcla, inmortal y eterno y aunque la oscuridad de los textos, sobre todo el *De Anima*, relativos a la descripción de las funciones y características de este Entendimiento dio lugar a las interpretaciones más diversas, el hecho es que entre todas ellas la que acogieron los filósofos musulmanes influidos por el pensamiento griego clásico fue la de Alejandro de Afro-

13 PLOTINO, *Ennéada* V, 3-9.

disias (hacia 250 de la era cristiana). Así, Al-Farabi y Avicena interpretarán la glosa del citado comentarista e identificarán al Entendimiento agente aristotélico con el alma de la esfera lunar que es la inmediatamente anterior a la de la Tierra. Desde esta esfera fluyen los conceptos universales y necesarios hacia los entendimientos pasivos o potenciales humanos y que, por tanto, es la fuente originaria de todo el mundo intelectual a la que, por naturaleza, aspiran todos los humanos. Poco clara es también la exposición del pensamiento de Aristóteles acerca del destino del alma tras la muerte del cuerpo y en su *Metafísica* restringe la inmortalidad a la parte intelectual de dicha alma o en su *De Anima*, la citada inmortalidad queda reservada al entendimiento activo sin demasiadas aclaraciones posteriores.

Los filósofos musulmanes mencionados, fieles creyentes que no se separan un ápice de las enseñanzas del dogma en lo referente al destino del ser humano y a su vuelta al Creador al final de la vida personal en este mundo, así como a la resurrección al final de los tiempos de acuerdo con la Palabra revelada, inciden en un aspecto particular relativo a la función última del entendimiento humano individual. Como filósofos que tratan denodadamente de conciliar la *Verdad* del dogma revelado con la *verdad* del ejercicio intelectual, acuden a los datos estrictamente filosóficos tal como les llegan del pensamiento neoplatónico y, en este caso, del aristotélico y los aplican al destino y finalidad última del *entendimiento*, de forma que las ideas aristotélicas, teñidas de neoplatonismo, sobre el Entendimiento agente separado vienen a ser, sobre todo en al-Farabi, el fundamento de una mística que podríamos denominar *intelectual* que se complementaba con la eminentemente *espiritual* de los sufíes.

Todo un complejo entramado de influencias y apreciaciones, en cuya exposición detallada no podemos detenernos aquí por razones de espacio, da como resultado en el pensamiento de al-Farabi el planteamiento de la posibilidad de que el entendimiento humano se una efectivamente al Entendimiento agente. Dicho acceso privilegiado está, evidentemente, reservado a los filósofos que son quienes están capacitados para llegar a ese término final y, entre ellos, a los gobernantes-filósofos al modo de Platón. Así, en su *Ciudad Virtuosa* o *Ideal*, el filósofo oriental nos habla de que el *califa* o gobernante supremo de la *Umma* o comunidad de los creyentes, debe ser también un filósofo que haya conseguido unir su entendimiento personal al Entendimiento agente separado de forma que, gracias a esa unión, haya podido conocer la esencia de las Ideas de Bien y de Justicia cuya implantación concreta en su gobierno derive en la consecución de una Ciudad Perfecta al modo en que lo fue la Ciudad de Medina en los tiempos en lo que estuvo gobernada por el Profeta mediante la inmediata y directa inspiración divina.

En Ibn al-Sir resuena el eco de esta propuesta que él pone en boca de los filósofos griegos clásicos, diciéndonos, como hemos leído, que el ser humano puede reintegrarse como meta final de su evolución personal al grado del Entendimiento agente:

“Los seres vienen a ser, bajo esta consideración, como un círculo que da la vuelta, hasta juntarse sus dos extremos y es el ser humano el término de ese círculo que retorna sobre su principio. Solo que éste, según los filósofos, al unirse sustancialmente al mismo, (...), tan solo alcanza a unirse, cuando su perfección es suma, con el

grado décimo, es decir, con el grado del Entendimiento agente"¹⁴.

En este caso, Ibn al-Sid parece estar refiriéndose no solamente a los filósofos griegos, sino también a los musulmanes anteriores a él como los Hermanos de la Pureza o a su contemporáneo Avempace y se adelantándose en el tiempo al accitano Ibn Tufayl.

Avempace de Zaragoza, que mantuvo una relación de amistad o de enemistad con Ibn al-Sid cuando ambos residían en la corte zaragozana y cuyas circunstancias hemos comentado páginas atrás, fue pensador de gran erudición y producción filosófica escrita si bien gran parte de ella no ha llegado a ser descubierta todavía. Sabemos que comentó a Galeno, Aristóteles y al-Farabi cuya orientación sigue en sus libros en mayor o menor medida: el *Régimen del Solitario*, la *Epístola del Adiós* y un breve tratado *Sobre la unión del Entendimiento agente con el hombre*. El primero de ellos fue traducido al hebreo de forma resumida por Moisés de Narbona y editado y traducido al castellano por Asín Palacios en 1946.

En dicha obra, Avempace expone las condiciones para que el ser humano consiga el mayor de los bienes asequibles en este mundo que no es otro que la contemplación intelectual. La figura que da título a la misma, el Solitario, es aquel que se desprende de todo lo material, sensible e imaginativo para llegar a alcanzar la intelección pura y absoluta en contacto o unión con el Entendimiento agente sobre cuya naturaleza el autor no

14 *Libro de los Cercos. Obra citada*, pág. 105.

da excesivas aclaraciones y de ello se lamentará posteriormente Averroes. En cualquier caso, el propósito y las intenciones plasmadas por el filósofo zaragozano, son las que se dejan ver en el texto de Ibn al-Sid que estamos comentando y que volverán a reaparecer en Ibn Tufayl de Guadix casi sesenta años después de que el pensador pacense formulara sus opiniones.

Ubicado en el momento de esplendor del imperio almohade y médico de cámara y visir del sultán de dicho imperio, Abu Iaqub Iusuf, se ocupó de presentar en la corte de Marrakex a Averroes en 1169. La única obra que de Ibn Tufayl ha llegado hasta nosotros es la titulada *Epístola de Hay hijo de Iaqzán, sobre los secretos de la filosofía iluminativa* traducida al latín como *Philosophus Autodidactus* por Pococke en 1671 y al español por González Palencia en 1934.

El libro, sobre el que se han hecho traducciones posteriores, viene a plantear la cuestión de las relaciones entre la razón y la fe de gran importancia en casi toda la filosofía islámica andalusí y también en el pensamiento cristiano occidental medieval. *Hay* encarna a la Filosofía y la Razón y dos personajes que aparecen en la obra, *Asal* y *Salmán* personifican a la Religión.

Hay, con los medios proporcionados por su sola razón, independientemente de toda autoridad o tradición religiosa, en soledad y sin medios externos que le puedan servir de ayuda, llega a alcanzar no solamente conocimientos profundos sobre la Naturaleza del mundo, sino también el éxtasis contemplativo en cuanto que logra la unión con el Entendimiento agente tras un proceso de purificación de las características que venimos exponiendo.

La *Unión* se hace siempre, lo hemos leído, con el *Entendimiento agente* si bien Avempace, en opinión de algunos estudiosos, fuese más allá intentando identificar a ese Entendimiento con el Ser divino mismo que, en realidad, es la Causa primera de todo lo existente. Es importante observar al respecto que Plotino, quien formuló por primera vez el concepto de *Uno*, no le da nunca el nombre de *Dios* o lo identifica con *El*, pero sí otorga el calificativo de *divino* al *Entendimiento* así como al *Alma del mundo*, pues en su opinión ese *Uno* está por encima de todo lo divino ya que carece de toda determinación como ente concreto.

Del dilema que supone una *unión* intelectual con el *Entendimiento* sin llegar al Creador que es la fuente real de todo lo existente, se hace eco un pensador que, además de filósofo, es creyente y así nos dice:

“Pero quizás alguien se pregunte cómo es posible que, al modo del círculo, el ser humano llegue tan solo al grado del Entendimiento agente que está en el décimo nivel, siendo así que si realmente consideramos ese regreso como un verdadero círculo, el citado regreso debería culminar en el mismo Creador que es el Primer Ser del que todo lo demás emana”¹⁵.

La solución y respuesta a dicha cuestión, que creemos formulada con toda lógica por parte del pensador pacense y que puede ponerse en relación al intento no señalado explícitamente por su colega Avempace cuando habla del éxtasis del *Solitario*, la ofrece el mismo Ibn al-Sid:

15 *Libro de los Cercos. Obra Citada*, pág. 106.

“A ello podemos responder de dos maneras. Una de ellas consiste en decir que el Entendimiento agente es el último de los entendimientos separados, en el gradual descenso de los seres y el primero en el ascenso de ellos hacia la perfección. Por tanto, cuando el entendimiento humano llega al nivel del Entendimiento agente, viene a ocupar el lugar del retorno de los dos extremos del círculo en su fin. La otra manera de responder es decir que el entendimiento humano no toma su principio, de acuerdo con los filósofos, a partir de los entes segundos, sino tan solo del Entendimiento agente y, así, cuando el entendimiento humano vuelve a éste, realiza también la sutura del círculo”¹⁶.

Después de comentar las propiedades del alma en sus variantes de *vegetativa* a la que el filósofo llama también *concupiscible*, de *animal* o *irascible* y *humana* o racional, Ibn al-Sid pasa a comentar la segunda de las tesis, también enunciada según dice, por los filósofos y relativa a que la ciencia del ser humano se parece a un círculo ideal y que su esencia llegará, después de su muerte, hasta el término al cual llegó su ciencia durante su vida.

LA TRAYECTORIA CIRCULAR DE LA PERFECCIÓN

A lo largo de la lectura del texto de Ibn al-Sid que estamos comentando, hemos podido observar la frecuencia con la que el autor menciona el *círculo* como modelo para interpretar el ciclo evolutivo de la Creación desde lo más alto a lo más bajo de la misma y su regreso, en el caso del ser humano, al Primer principio del que procede, de tal forma que:

16 *Ibid.*, pág. 106.

“la especulación intelectual del ser humano empieza en una cosa material y termina también en una cosa inmaterial, de forma que su intelección especulativa retorna así a su principio, lo mismo que la forma de ese ser humano toma su principio de algo inmaterial y retorna en su término a algo inmaterial. Al hablar de la *forma*, no me estoy refiriendo a la forma externa de su cuerpo, que es la figura de su materia, *hyle*, porque el principio de esa figura/forma es la materia. Me refiero tan solo al principio de su forma racional, por la cual el ser humano es humano a diferencia del animal que carece de razón, pues el principio de esa forma racional es el Entendimiento agente y a éste también retorna”¹⁷.

El proceso circular de la especulación del entendimiento humano, dice Ibn al-Sid, empieza por los números que, para ser conocidos, no necesitan de materia alguna. Después de ello, accede a la consideración de las magnitudes que ya necesitan materia para ser conocidas y, finalmente, llega a la meditación sobre el cuerpo que ya es dominio de la física en tanto que se enfrenta a lo material en sí mismo. A partir de aquí, empieza el retorno de su especulación y el ser humano empieza por despojarse intelectualmente de esa materia corporal hasta llegar a la consideración de las esferas y cuerpos circulares perfectos, hasta llegar al primer inteligible que es el citado Entendimiento agente. A partir de este momento, Ibn al-Sid se manifiesta claro seguidor de la teoría platónica tal como está plasmada en la *Dialéctica* según la cual, el proceso ascendente de la reflexión intelectual parte de las realidades particulares, móviles y contingentes hasta llegar al mundo de las entidades subsistentes, a su modo divinas pero escalonadas en orden de perfección as-

17 *Ibid.*, pág. 111.

cedente hasta llegar a la Idea de Bien que es la suprema personificación de lo divino. En este punto concreto, Ibn al-Sid se separa de Platón y recurre a Aristóteles, a al-Farabi y Avicena, de la misma forma que lo hicieron sus contemporáneos pensadores andalusíes ya citados.

Siempre a la sombra de los “filósofos”, el pensador de Badajoz dice que esta especulación descendente y ascendente es como un círculo, “lo mismo que la línea de la circunferencia comienza en un punto y retorna luego a él, pero en dirección distinta a la que trajo al comenzar”¹⁸.

El concepto geométrico de *círculo* o *circunferencia* como recurso para demostrar el descenso y ascenso del entendimiento a su Primera causa, tiene un precedente notable en el pensamiento islámico en la figura de Chábir ibn Haián y en las *Epístolas de los hermanos de la Pureza*, posiblemente contemporáneas del primero. En ambos casos, lo *esférico*, lo *circular* o la línea de la *circunferencia*, remiten a la cosmología griega e islámica y se integran plenamente en el pensamiento musulmán tanto oriental como andalusí del que es tributario Ibn al-Sid.

Treinta y siete años después de su muerte, nació en Murcia Ibn Arabi, el más egregio de los representantes de la filosofía espiritual y del sufismo de todos los tiempos. Para él, como para la mayoría de los sufíes, el símbolo geométrico más evidente de la Unidad divina es el círculo o esfera en tanto que cuerpo indivisible en sí mismo tal como ya Parménides (fallecido hacia 475 a. C.), simbolizaba la perfección del Ser al que dibujaba como una esfera llena, compacta, igual y homogénea en todas sus partes.

18 *Ibid.*, pág. 113.

Según Ibn Arabi, lo Absoluto describe un círculo en tanto que parte del estado primordial de la Unidad, “desciende” hasta el plano de los seres concretos y se diversifica en multitud de cosas para volver a “ascender” hasta la ausencia de diferenciación original. Ese Absoluto es la Realidad y no es, en ningún caso Al-lah que es, para el sufí murciano, el Eje primordial (*qutb* en árabe) alrededor del cual gira esa Realidad por El creada. El ser humano, en opinión del sufí, está capacitado para “girar” en torno a dicho Eje, describiendo un círculo o una serie de círculos a la manera de una espiral ascendente que lo acerca cada vez más a su Origen.

La trayectoria circular es la que sigue el ser humano cuyo final comenta Ibn al-Sid diciendo en este capítulo de su obra que el alma humana llega, después de su muerte, al mismo punto al que llegó su ciencia durante la vida. Esta afirmación, que podría resultar oscura tal como la formulaban los filósofos a los que el pensador pacense está comentando, queda aclarada por él diciendo que la ciencia o el grado de conocimiento del ser humano empieza siempre por un inteligible y acaba en otro inteligible, es decir, que en vida su esfuerzo intelectual personal lo conduce a la contemplación del Inteligible más elevado que es el Entendimiento agente y, en la otra vida, llega a él no con el esfuerzo intelectual desplegado en este mundo, sino de forma absoluta puesto que es su alma la que entra en contacto con él.

Ibn al-Sid nos ofrece también otra interpretación de este postulado. Todo ente, dice, del que decimos que posee razón, es decir, el ser humano, alcanza el sumo perfeccionamiento cuando entiende la razón de ser de la Causa primera de todos los entes. Sin embargo dicho conocimiento es el resultado final de un pro-

gresivo ascenso intelectual que parte del conocimiento de los seres inferiores a él hasta llegar a los que le son superiores y, en consecuencia, el citado conocimiento final es el resultado de un ciclo o circunferencia completa.

“cuyo término es el ser humano que, cuando emprende la marcha desde el grado de su ser, desciende hasta el grado inmediatamente inferior a él, que es el animal irracional, y luego, sucesivamente, al grado de los vegetales, de los animales, de los elementos y de la materia prima que es el grado ínfimo de los entes. Comienza después a ascender, desde la citada *hyle*, hasta el principio más alto y al llegar al Entendimiento agente, queda ya cerrado por completo el círculo”¹⁹.

EL SER HUMANO COMO MICROCOSMOS

Una vez aclarados los pormenores de la tesis anterior, Ibn al-Sid pasa a comentar la tesis de los filósofos que dice que dentro de la potencia o capacidad del entendimiento particular humano está el formarse o in-formarse al modo de la forma del Entendimiento universal. En este caso, el comentario del pensador de Badajoz parece manifestar unas opiniones personales que, además de glosar los postulados de los filósofos, aportan matices que son producto de su propia especulación intelectual sobre la cuestión.

Dice el autor del *Libro de los Cercos* que los filósofos opinan que cuando el entendimiento potencial humano se actualiza, lo hace por medio de un proceso en el que dicho entendimiento

19 *Ibid.*, pág. 115.

permanece dispuesto a recibir las formas procedentes del Entendimiento universal. En principio, observamos que ya en el apartado anterior de su comentario, este concepto de Entendimiento universal está presentándose como idéntico al de Entendimiento agente y que dicho apelativo se debe al hecho de que el Creador, cuando lo creó, infundió en él las formas de todas las cosas. Después, este Entendimiento universal, las infundió en el Alma universal y ésta, por su parte, en la materia o *hyle*.

Una vez realizada esta secuencia creadora, sin entrar en detalles sobre si dicho proceso es una emanación o una emanación/creación, dice claramente el autor de la obra que el Creador *creó* al ser humano, el *último de los seres creados* y en su naturaleza inscribió todo lo que existe en el mundo siendo, por ello, un compendio de todo lo creado, es decir, un *microcosmos*.

Como es sabido, la idea del ser humano como microcosmos tiene notable y permanente presencia en toda la filosofía medieval, tanto en la cristiana como en la judía y, tal vez en menor medida, en la musulmana siendo, en ella, Ibn al-Sid uno de sus más claros exponentes. En la primera de ellas es donde podemos encontrar mayor número de pensadores que entendían a la humanidad como el compendio del cosmos y al individuo humano como un microcosmos ocupando el centro de un Universo que Dios ha creado para él. Así lo podemos leer en la obra de Nemesio de Emesa, hacia el año 400 d. C. y en San Isidoro, casi doscientos años después. Más cercanos en el tiempo a Ibn al-Sid, contamos con Bernardo de Tours que, hacia el año 1150, compuso una obra titulada *De mundi universitate, sive Megacosmus et Microcosmus* en la que el ser humano aparece como centro, conclusión y síntesis del Universo, en concordancia con el

concepto adoptado por todos los filósofos cristianos medievales y que pretendía expresar con claridad la dignidad de la persona humana en el conjunto de la Creación. También es digno de atención al respecto Alano de Lille (m. 1203) que nos hable del ser humano como un simulacro o imagen de la perfecta estructura del Universo y síntesis de todas sus cualidades.

En el pensamiento judío, quien expone con más detalle esta cuestión es Maimónides que nació ocho años después de la muerte del filósofo de Badajoz, haciéndolo además en el seno del panorama completo de la Creación divina. Según el pensador judío cordobés, Yahveh creó diez inteligencias puras o angélicas sin composición alguna de materia y las nueve primeras están asociadas a las correspondientes esferas celestes que se mueven con movimiento circular y uniforme. La décima es el Entendimiento agente que suministra las formas inteligibles a los entendimientos pasivos o potenciales humanos en concordancia con lo expuesto por Aristóteles. En su obra escrita en 1190, la famosa e influyente *Guía de Perplejos*, el pensador cordobés nos dice que el ser humano es un microcosmos compuesto de una forma que es el alma y una materia que es el cuerpo y que como tal compuesto puede dirigirse a lo más bajo y a lo más alto de la Creación y unirse a la cúspide de la perfección que es el Entendimiento agente.

Ibn al-Sid, por su parte, nos ofrece una significativa variante en la interpretación que hemos de dar al concepto de ser humano como microcosmos o mundo menor y lo hace siguiendo el libro número 25 de la *Enciclopedia* de los Hermanos de la Pureza que lleva precisamente ese título de *microcosmos*. Ibn al-Sid, aportando además la interpretación que ofrecen algunos filó-

sofos del Islam que establecen una analogía del Entendimiento agente con la *Tabla guardada* que menciona el Corán, nos dice que ese microcosmos que es el ser humano es un compendio o resumen de esa *Tabla, al-lauh al-mahfuz* y cuya cita podemos leer en el Libro revelado aludiendo a la misma como depósito del Corán como Escritura Matriz²⁰.

También nos dice el filósofo que el ser humano, en su calidad de microcosmos, es el límite entre el mundo sensible y el intelectual, ya que es el último de los seres físicos y el primero de los intelectuales, dispuesto por tanto a descender y a ascender tal como él mismo dice en unos versos compuestos al efecto en su *Libro de los Cercos*:

“Tu eres, oh hombre, un medio entre dos extremos opuestos.

Fuiste hecho al modo de una forma en una materia. Cuando resistes a la pasión, te elevas hacia lo Alto y si te sometes a ella, caes en lo más bajo”²¹.

Una sugerente opinión que, aun remitiendo a las fuentes neoplatónicas en las que beben los filósofos comentados por Ibn al-Sid y que conforman gran parte de su propio pensamiento, es la que formula al final del capítulo que estamos comentando diciendo que el mundo, es decir, el conjunto de las cosas creadas, tiene seis modos de existir. Dicha opinión podría ponerse en relación, contando con todas precauciones y cautelas pertinentes en el establecimiento de la comparación, con la hipótesis

20 *Corán*, 43, 4; 56,78 y 85, 21-22.

21 *Libro de los Cercos. Obra Citada*, pág. 117.

enunciada por Anaxágoras (m. hacia 460 a. C.) y que conocemos como las *homeomerías*.

Dice Ibn al-Sid que, una vez consideradas las argumentaciones precedentes, podríamos pensar en que todo lo creado tiene seis maneras de estar presente:

- a. El mundo está presente y existe en la Sabiduría del Creador.
- b. El mundo existe en el Entendimiento agente.
- c. El mundo existe en el Alma universal.
- d. El mundo existe en la *hyle* o materia prima.
- e. El mundo existe en la facultad imaginativa humana.
- f. El mundo existe en la facultad racional humana cuando ésta alcanza el grado del entendimiento adquirido.

Es posible relacionar los modos quinto y sexto enunciados con la opinión aristotélica que dice que cuando el alma conoce se hace una con todas las cosas conocidas. Siendo el entendimiento humano pura potencia en el orden cognoscitivo, tiene por ello mismo la capacidad de conocerlo todo. Si embargo, esa capacidad no le permite hacerse todo de forma material, en el sentido en que lo entendía Empédocles que pensaba que el alma incluía en sí todos los elementos y por medio de cada uno de ellos conocía a sus semejantes. Según Aristóteles, el entendimiento humano puede recibir de forma intencional, las formas de todas las cosas existentes por medio de las imágenes que le proporciona la sensibilidad y así, en el acto de entender, el entendimiento se identifica con el objeto que entiende.

Anaxágoras parte de un principio diversificado en dos formulaciones por lo menos: todo está en todo y en cada cosa están contenidas todas las cosas. A diferencia de Empédocles, el filósofo de Clazomenes opina que los elementos no son cuatro sino tantos como especies distintas podemos observar en las cosas existentes y, por ello, vienen a ser como semillas de todo lo que existe. A esas semillas o razones seminales, Aristóteles las denominó *homeomerías*. Una vez dotadas de existencia, esas semillas se agrupan de forma caótica hasta que la Mente, *Nous*, impulsa el movimiento del torbellino cósmico y, siguiendo un proceso circular, se ordena el conjunto de todos los seres y se establece su jerarquía por orden de densidad.

Ibn al-Sid, por su parte, retoma el arquetipo de la circularidad que, como hemos visto, subyace a muchos de sus comentarios y que fue determinante en la explicación cosmológica del pensamiento griego antes de Sócrates. Así, su explicación acerca de que el mundo aparece en seis perspectivas diferentes, puede entenderse cabalmente si consideramos al mundo en su totalidad como una circunferencia que comienza en un punto y a él retorna, pues

“comienza siendo una forma, desnuda de materia, en el Entendimiento agente y termina siendo una forma también desnuda de materia en el entendimiento humano (... Por eso dicen los filósofos que la finalidad de la existencia del ser humano es la perfección o complemento de la sabiduría divina, pues se enlaza por sus dos partes integrantes, cuerpo y espíritu, con los extremos del mundo, viniendo así a estar entre ambos”²².

22 *Ibid.*, pág. 119.

La ubicación central del ser humano, en el límite entre la necesidad y la contingencia viene a ser el corolario del comentario que Ibn al-Sid está haciendo en este capítulo de su libro. Sin embargo, esa misma contingencia es también clara determinación de su creación intermedia entre lo necesario y lo imposible. La azora LXVII del Corán es casi toda ella una declaración de la contingencia humana frente a la Necesidad divina y en su aleya 17 señala la fragilidad humana propia de su contingencia frente a la Omnipotencia del Creador: “¿O es que creéis que estáis a salvo de que Quien está en el cielo envíe contra vosotros una tempestad de arena?”.

Como si fuese un comentario a la sentencia del Libro, Ibn al-Sid compone los siguientes versos:

“Lo desobedeces estando cierto de que eres contingente ¿Cómo actuarías si supieras que eres necesario? ¿Esperas acaso, cuando mueras, algún remedio que te excluya del paraíso o del fuego o alguien que de Al-lah te libre?”²³.

En este caso también, además de las consecuencias personales que para el creyente puede tener la ignorancia de su propia contingencia como ser creado, Ibn al-Sid se esfuerza en dar una explicación filosófica de la misma diciendo que, cuando observamos que el ser humano pertenece al rano o estatuto de lo contingente, queremos decir que es una de las formas cuyo sujeto es la materia que es el depósito de la pura contingencia y que, en seguimiento de Aristóteles, de acuerdo con su naturaleza nunca puede existir separada de una forma y, por ello, está en

23 *Ibid.*, pág. 119.

potencia para recibir todas las formas. Esa presencia de pura potencialidad es la fuente de toda contingencia de tal manera, dice el filósofo de Badajoz, que si no existiese la *hyle* o materia prima, desaparecería la posibilidad de la contingencia y no habría más que dos categorías fundamentales en las cosas creadas: lo necesario y lo imposible.

EL CÍRCULO IDEAL Y LA NATURALEZA DEL NÚMERO

En este capítulo del libro de Ibn al-Sid accedemos al de mayor contenido pitagórico de toda la obra pues en él está presente en todo momento lo expuesto por los Hermanos de la Pureza en dos de los libros de su ya mencionada *Enciclopedia*. Además, en este capítulo el filósofo de Badajoz manifiesta su gran conocimiento de parte del pensamiento griego clásico y es, junto con Ibn Arabi, el que dedica un profundo y prolijo estudio a las relaciones del número con la presencia divina y sus manifestaciones, siendo ambos por ello mismo los representantes cimeros del pensamiento aritmético andalusí y sus implicaciones filosóficas, espirituales y religiosas.

El postulado de este tratado lo expone claramente el autor: Así como en número 1, sin ser número, es la causa de la existencia de todo número, así también el Creador es causa de la existencia del mundo sin ser Él parte del mundo, axioma éste que podemos encontrar formulado casi del mismo modo en el *Libro del Alif* del pensador y sufí murciano Ibn Arabi.

Ibn al-Sid empieza su exposición desde el punto de vista estrictamente aritmético diciendo que la unidad es el principio y origen del número y la causa de su existencia, aunque ella

misma no sea número y, en consecuencia, todo número expresa relación a la unidad y hacia ella se repliega, de la misma forma que una circunferencia se repliega hacia su principio.

La génesis y evolución de la serie de los números naturales a partir del 1 tiene, como es sabido, un amplio campo de reflexión por parte de los matemáticos antiguos y modernos. Es conocido el hecho de que cuando intentamos leer las teorías de éstos sobre los números, encontramos la fórmula $(n+1)$ como base de todas las teorías aritméticas pues es dicha fórmula la que expresa la clave de la génesis de los números en lugar de referirse a la unidad unificante que constituye el número 2. Gottlob Frege (1848-1925), fundador de la lógica moderna, explica el inicio de la secuencia numérica natural a partir de la clase que se caracteriza por trascender a la que carece de todo elemento, el 1. Desde otro punto de vista, el nacimiento del 2 no es un complemento del 1 para constituirse como tal, sino que es una repetición del 1 y así sucesivamente. Desde el mismo horizonte cognoscitivo dice Ibn al-Sid:

“Si con tu razón examinas atentamente los números y la unidad, encontrarás que de ésta nacen y que a ella retornan. Nacen todos de la unidad, porque el poder del 1 se propaga a través de ellos y los moldea o les da su forma, con y sin medio. El número que se engendra del 1, sin medio, es el 2. En cambio, el 3 no nace del 1, sino por medio del 2. Asimismo el 4 no existe, sino mediante el 3 y el 2, como tampoco existe el 5 si no es mediante el 4, el 3 y el 2. En general, puede decirse lo mismo de todo número, es decir, que todo número no nace del 1 sino mediante los números intermedios y al número que existe entre el 1 y el nacido de él es al que le llega la potencia de la Unidad pues viene a existir, precisamente, en virtud de esa potencia que hasta él se propaga. Así, el 2 hace llegar al 3 la

potencia del 1; el 2 y el 3 hacen llegar al 4 la potencia del 1; el 2, el 3 y el 4 la hacen llegar al 5 y así sucesivamente los demás números mayores, lleguen hasta donde lleguen. Tal es la forma en que todo número nace y se engendra de la Unidad”²⁴.

Es fácil ver en esta exposición el trasfondo neoplatónico que la sustenta y al que ya nos hemos referido en su lugar cuando hablábamos del Uno como fuente de toda la emanación subsiguiente, resaltando la impassibilidad e independencia esencial de ese Primer principio en relación con los entes que de él emanan. Además de Plotino y más cerca de la teoría numérica, encontramos en el pensamiento griego el precedente egregio de Pitágoras y los pitagóricos al que también hemos citado en su lugar. Sobre toda la inmensa información que tenemos sobre esta cuestión, destaca la titulada *Teología de la Aritmética* que ha llegado hasta nosotros dentro del *corpus* del neoplatónico Jámblico de Calcis (hacia 250-330 d. C.) y es el libro VII de su colección de las doctrinas pitagóricas, aunque la mayor parte de sus obras se ha perdido y hay que reconstruir su doctrina a base de los testimonios de Proclo y Damascio.

Jámblico se conoció en la cultura islámica a través de la traducción al árabe de algunos comentarios suyos a algunos libros de Aristóteles pero no poseemos datos fiables de dicha tarea y, de momento, solamente podemos contar con la cita de su nombre en los repertorios bibliográficos escritos en árabe. Para el

24 *Ibid.*, pág. 121. Consúltese también: COBOS, J., “Evolución del concepto de número en el *Libro de los Cercos* de Ibn al-Sid al-Batalyawsi”, DÍAZ ESTEBAN, F. (ed.). *Batalius. El reino taifa de Badajoz. Estudios*. Madrid, Letrúmero, 1966, págs. 63-76.

filósofo de Calcis, el *uno* o la *mónada* conserva su identidad específica en todo número con el que se asocia de forma lógica, es decir, como producto. Así, 3 multiplicado por 1, da como resultado 3 y así con otros productos similares. Con ello, dice el autor, se demuestra que la unión de la *mónada* con los números no impide que ésta conserve su identidad.

Además, la *mónada* contiene en potencia, como el *Uno* de Plotino, la capacidad de generar entes numéricos ya que es, a la vez, par e impar, lineal, plana y sólida. Cada una de las partes dentro de ella corresponde a un número entero y lo compensa y por ello, de la misma forma en que si x es doble de y , x elevada al cuadrado es cuatro veces y elevada al cuadrado, así como que si x es la mitad de y , entonces x elevada al cuadrado es un noveno de y elevada al cuadrado. La razón de todo ello estriba en que todo compuesto de una pluralidad o es parte de una subdivisión, conserva la forma de una *mónada* ya que la década es una y el millar es uno y, también, un décimo es uno y un milésimo es uno y así sucesivamente.

En el terreno de los neopitagóricos y, hablando sobre el número, destaca Nicómaco de Gerasa (hacia 150 d.C.), sirio de origen árabe. Su obra aritmética fue comentada por Jámblico y traducida al latín por Boecio y en ella nos dice que la *mónada* es Dios puesto que ambos son origen de todas las cosas tanto desde el punto de vista numérico como en el de las cosas existentes. En su *Introducción aritmética*, *Arithmetike Eisagoge*, afirma que la *mónada* es capaz de hacerse todas las cosas pues es el comienzo, el medio y el fin de la cantidad y de la calidad a la manera de una circunferencia que se dilata en círculo que todo lo abarca.

Eclosos de todos estos planteamientos que, como dijimos, recogen los Hermanos de la Pureza en su mayor parte al hablar de los números, reaparecen en el comentario que está realizando Ibn al-Sid que tiene siempre presente el simbolismo del círculo, como dice en el siguiente fragmento que debemos leer a la luz de lo anteriormente expuesto:

“En cuanto al modo cómo el número se repliega sobre el 1, igual que se repliega uno de los extremos de la circunferencia sobre el otro, hay que decir que ello no se realiza sino después de haberse engendrado del 1 todos los números y haberse completado los órdenes de las nueve unidades, sobre las cuales giran después los órdenes restantes de los números (...). Siempre que un número llega al grado del 9, se repliega y se encorva hacia el grado del 1, formando así un círculo ideal. La demostración de esto se ve en que del 1 nace el 2; el 2 lleva al 3 la potencia del 1 y resulta, pues, el 3 mediante el 1 y el 2, cada uno de los cuales son causa de su existencia aunque el 2 es su causa próxima y el 1 su causa remota (...) Cuando la potencia del 1 ha pasado ya más allá del 9, se engendra el 10, pasando a éste la potencia del 1 en la potencia del 9 y dando así el número una vuelta o círculo ideal que termina en el orden de la unidad para completar los otros órdenes. De este modo, podemos decir que el 10 es como el 1, el 20 como el 2, el 30 como el 3 y así sucesivamente hasta el 90 que es como el 9. Llámense a estos círculos las decenas”²⁵.

Esta concatenación de círculos formados por el de las unidades, el de las decenas, el de las centenas hasta llegar, de momento, al de los millares, está presidida siempre por la potencia o capacidad generativa del 1 inicial que se trasmite a todos los

25 *Libro de los Cercos. Obra citada*, pág. 121.

demás y, a la vez, aumenta la complejidad de los números que va creciendo a medida que se alejan de su Principio. Y este es el modelo matemático adecuado, según el autor, para entender la génesis y evolución de los seres que emanan del Uno primordial y que, a medida que de él se alejan, crece en ellos la multiplicidad y la oscuridad respecto de su origen. Por ello, de la misma manera que sucede con la serie de los números enteros, los seres que más alejados están de su Origen, son más complejos en tanto que tienen numerosas causas, cada una de las cuales es verdadera a causa de su existencia siendo, como en el dominio matemáticos lo son los números, la unidad la causa de las causas eficientes y ocasionales.

Los Hermanos de la Pureza atribuyeron a los matemáticos hindúes la doctrina pitagórica de los números y de ello se hace eco Ibn al-Sid cuando afirma que ya los citados matemáticos y otros pueblos se sirvieron de los círculos o grados numéricos como alegorías y enigmas de ideas “cuyo conocimiento escapa a la penetración del común de las gentes, porque a las *mentes del vulgo* les cuesta mucho trabajo el comprenderlas y sus inteligencias son incapaces de concebirlas”²⁶.

En esta aparentemente inocua referencia a las mentes del vulgo que hemos subrayado en el texto, reside una certeza que comparten todos los filósofos andalusíes del momento y que también se puede observar en algunos de los orientales: la debilidad intelectual del *común* de las gentes o vulgo. Desde el tiempo en el que empezó a formarse y consolidarse el estudio de la Filosofía como disciplina intelectual que remitía sus cono-

26 *Ibid.*, pág. 123.

cimientos a la tradición helénica, en la cultura islámica empezó también a considerarse a quienes se dedicaban a tal ocupación como un grupo alejado del común de los mortales, como una elite, *jass* en árabe. De forma simultánea, los propios intelectuales se consideraban a si mismos como pertenecientes a tal categoría social y, por sus conocimientos filosóficos, se presentaban como superiores al común de las gentes, *amm* en árabe.

Esta tajante distinción se agudizó con el tiempo y se hizo manifiesta de forma notable en al-Andalus, especialmente en Avempace, Ibn Tufayl y Averroes que no tuvieron reparo en manifestar que su obra iba destinada a los que eran capaces de entenderla y no al vulgo que no podía hacerlo. El *Solitario* del primero de los tres pensadores mencionados es el paradigma de quien sabe que solamente en soledad, lejos del vulgo, se puede pensar en el verdadero sentido de la palabra. *Hayy*, el personaje central de la obra de Ibn Tufayl, regresa decepcionado al aislamiento de su isla tras convencerse de que al vulgo no se le pueden dar explicaciones demasiado sutiles pues no las entendería e incluso le dañarían.

En el caso de Averroes, podemos leer la tipología de los entendimientos humanos que acceden al conocimiento profundo del Libro revelado y a las dimensiones filosóficas que el mismo plantea. Dice el filósofo cordobés que las gentes, en lo tocante a la comprensión profunda de los datos revelados, se dividen en tres tipos: Aquellas que solamente entienden los argumentos expresados al pie de la letra y a sus imágenes más directas. Otra segunda clase es la de quienes son capaces de entender interpretaciones simbólicas o lo que él denomina dialécticas y un último y superior rango de entendimientos humanos que son los que el filósofo denomina gente de interpretación segura, es

decir, los versados en el entrenamiento filosófico. A todo ello añade que los conocimientos y las deducciones de esta tercera clase de intelectuales no deben ser expuestos a los del grupo anterior y mucho menos a los pertenecientes a los del nivel más bajo que es el primero de los citados.

Esta tendencia a dividir el entendimiento humano y a sus poseedores entre elite y vulgo es la que se manifiesta claramente en el texto de Ibn al-Sid que acabamos de leer y que demuestra, por ello mismo, que el autor estaba plenamente integrado en el ámbito de los filósofos musulmanes peninsulares y que con ellos compartía las mismas intenciones expositivas que, en último extremo, remiten a la misma letra del Corán.

El Texto revelado se presenta a los creyentes como un Libro de signos y la misma Creación divina está formada por un conjunto de signos, no olvidando que los versículos del Corán se denominan aleyas, en árabe y en singular, *aia*, y que esa palabra significa precisamente *signo*. Siendo signos de la presencia divina en el mundo creado, su lectura adecuada y cabal comprensión compete a gente cuyos intelectos estén preparados para ello, sea por naturaleza o sea por educación. En este sentido el Texto es meridianamente claro al respecto y así leemos (el subrayado es nuestro): “Hemos expuesto así los signos a *gente que entiende*” (VI, 98); “También en la sucesión de la noche y el día, en lo que como sustento Al-lah hace bajar del cielo, vivificando con ello la tierra después de muerta y en la variación de los vientos hay signos *para gente que comprende*” (XLV, 5).

La Creación como Libro que debe cuyas letras/signos deben ser entendidos, el Texto revelado como Libro cuyos signos/ale-

yas deben ser comprendidos y, en ambos casos, por aquellos que entienden y comprenden que son, para los filósofos, ellos mismos y sus allegados intelectualmente, que deben estar capacitados incluso para interpretar algunas de las órdenes más directamente relacionadas con la vida del creyente (aquí también el subrayado es nuestro): “ En la ley del talión tenéis vida (una manera de sobrevivir por su efecto disuasorio), ¡hombres de intelecto! Quizás, así temáis a Al-lah” (II, 179).

Sin embargo, la intención de los contenidos semánticos del Libro revelado no se limita a lo exterior de la Creación, sino que implica de forma muy definida la interioridad del creyente: “Les mostraremos Nuestros signos *fuera y dentro* de si mismos hasta que vean claramente que es la Verdad” (XLI, 53). Y es a este propósito al que se refiere Ibn al-Sid cuando, tras exponer la argumentación que hemos reproducido, nos dice:

“El Creador, Bendito sea, sabía bien que los *hombres inteligentes*, aptos por sus *nobles ingenios* para recibir la ciencia, habrían de reflexionar sobre el origen de los seres respecto de Al-lah, pero que no podrían concebirlo, porque al ser humano le es imposible concebir el origen de una cosa, si no es mediante una materia primera, en un momento del tiempo, en un lugar y con movimiento o instrumentos, es decir, mediante cosas que comienzan a existir, son accidentales y temporales. Por eso el Creador propuso, para conocer aquello, un método más sencillo y fácil que consiste en reflexionar en cómo nace el número de la unidad”²⁷.

27 *Ibid.*, pág. 123.

IBN AL-SID MOMENTÁNEAMENTE ARISTOTÉLICO Y CONOCEDOR DE LOS
FILÓSOFOS CLÁSICOS

Aunque venimos comentando la obra filosófica de Ibn al-Sid en los parámetros, evidentes en la misma, del neoplatonismo, no por ello deja de verse en ella un caudal de conocimientos filosóficos que remiten directamente a la filosofía de Aristóteles como, por otra parte, también ocurre en los filósofos musulmanes medievales.

Constatación de lo dicho la encontramos en el texto que acabamos de reproducir líneas atrás y en el que se plasma de forma evidente la teoría aristotélica de las categorías que, como sabemos, tienen un sentido lógico y ontológico, dando por sentado que para el filósofo griego *categoría* significa un predicado que se atribuye a un sujeto. Como tales predicados, surgen del entendimiento como conceptos abstraídos de la realidad y que corresponden a los diversos modos como existen los seres en la misma. Como opina el filósofo y, en su seguimiento, también lo hace Ibn al-Sid, al ser humano le es imposible concebir algo de las cosas existentes si previamente no categoriza esas existencias, es decir, si no es capaz de predicar de ellas sus propiedades externas que las hacen ser tal como son.

El número de categorías en Aristóteles, aunque variable según las distintas listas que él nos ofrece en sus obras, podemos fijarlo en diez y todas ellas tienen su fundamento en la contraposición entre *sustancia* y *accidentes*, es decir, que todo ente real es esencialmente uno y el mismo pero solamente podemos conocerlo con precisión si le atribuimos su cantidad, cualidad, relación, lugar donde se halla, tiempo en el que permanece, lo que

posee, lo que hace y lo que soporta. Estas son las categorías que nos permiten decir de una sustancia determinada perteneciente a un ser determinado, por ejemplo, *mesa*, que tipo de mesa es, dónde está, que cualidades externas posee, cuál es su función y para qué sirve. Todo ello, nos capacita para delinear con la mayor exactitud posible lo que esa mesa *es* y, sobre todo, lo que la hace diferente al resto de las mesas existentes.

Por eso dice Ibn al-Sid en el texto que acabamos de leer que al ser humano le es imposible concebir el origen de una cosa sino es mediante una materia primera, es decir, mediante su *sustancia* que la hace ser lo que es, y a partir de ello, es posible juzgarla según las categorías de tiempo, lugar, movimiento e instrumento, es decir, según los *accidentes* que a esa *sustancia* le son propios y la determinan a ser como es.

Todo lo anterior se aplica a las categorías entendidas en su sentido lógico, como atribuciones o juicios que se hacen sobre la sustancia y que nos permiten decir de ella *algo*. Sin embargo, todas esas categorías se predicán de los *seres* siendo el sujeto de cada uno de ellos su sustancia individual y propia y, en realidad, Ibn al-Sid nos está hablando de *Un Ser* que mantiene una distancia ontológica insuperable entre Él y el resto de las cosas por Él creadas. Aunque el *Uno Creador* y los *seres* del mundo son análogos desde el punto de vista lógico, pues el concepto de *ser* se predica de ambos, el *ser* de los seres del mundo no se predica del de su Creador por la distancia ontológica mencionada y de ahí la gran dificultad en la argumentación que está llevando a cabo en la que el pensador extremeño nos está diciendo que seguir por el camino de las atribuciones categoriales de forma ascendente hasta llegar al Origen, es un trayecto de particulares

dificultades, si bien como él mismo nos dice, puede haber personas “inteligentes y aptas por sus nobles ingenios para recibir la ciencia”.

Convencido de la insalvable brecha que hay entre Creador y seres creados y, sobre todo, de la imposibilidad de juzgar en forma de categorías al Primero, Ibn al-Sid parece optar por el “método más llano y fácil”, es decir, el método aritmético de argumentación que ha venido empleando en todo su comentario, aconsejándonos que nos limitemos a considerar cómo nace el número de la unidad y facilitarnos así el establecimiento de las analogías pertinentes tal como hicieron, desde otros parámetros, los pitagóricos. Por ello dice:

“El Creador no necesita del mundo, mientras que el mundo necesita de Él. Así como el ser del 1 es ser absoluto, que no necesita de otro para existir, en el ser de los números que le siguen todo es relativo, necesitan del 1 para existir pues su ser es por el ser del 1, así también el Creador es una Ser Absoluto, porque no necesita de otro para existir, mientras que el ser de todos los demás entes es relativo porque su ser deriva y emana del de Al-lah”²⁸.

A continuación, Ibn al-Sid sigue apelando al análisis y reflexión de las personas “inteligentes” para dar un contenido más filosófico a la manera en que la unidad se transmite en todos los seres creados y, de nuevo, recurre en muy gran medida a las formulaciones aristotélicas.

Dice Ibn al-Sid que toda cosa resulta existente en cuanto posee una esencia por la cual se individualiza y distingue de las

28 *Ibid.*, pág. 123.

demás y que esa unicidad individual le viene del Creador. Esa unidad individual es su *forma*, por la cual subsiste y se distingue de las demás cosas creadas que, a su vez, son entes con su propia *forma* distintiva y así sucesivamente. La manera en que el filósofo argumenta este postulado es, guardando las distancias conceptuales necesarias, muy semejante a la que realizará Tomás de Aquino cien años después en seguimiento, también, de Aristóteles.

Según el filósofo griego, de la unión de la *forma* con la *materia*, como dijimos en su momento, resultan las sustancias corpóreas. Esas formas de los seres materiales no proceden de fuera ni se unen extrínsecamente a la materia, sino que son sacadas de ésta por la acción de la causa eficiente y ni la materia ni la forma tienen existencia real por separado, sino que lo que realmente existe es la materia informada en cada individuo sustancial, aunque la forma es superior a la materia desde el punto de vista ontológico pero la *esencia* de la que habla Ibn al-Sid es la que se refiere al compuesto de materia y forma que constituye el individuo en sí mismo y propicia su *unidad* sustancial. Cuando esa unidad se rompe, el individuo desaparece por completo o se aniquila en palabras del pensador pacense en correcto seguimiento de Aristóteles que opina que la pérdida o adquisición de esa forma propia y exclusiva es lo que determina la corrupción o generación de un individuo sustancial.

A partir de aquí, Ibn al-Sid desliza de nuevo su reflexión hacia el terreno neoplatónico trasladando el concepto de *forma* al de *uno* y dice:

“La propagación de la unidad desde el Creador a las cosas es la

que las engendra y les comunica el ser en sus diferentes grados y los hace ser causas unas de otras, siendo Él la causa del ser de todas y por eso los filósofos la denominan Causa de las causas, Agente absoluto o Agente real, pues el acto de los otros seres no es acto sino en un sentido metafórico y relativo (...) Así pues, los actos comienzan en un agente que no es jamás pasivo como los demás agentes y terminan en un pasivo que nunca es agente (la materia), mientras que los seres intermedios son activo respecto de sus inferiores y pasivos respecto de sus superiores”²⁹.

Comentando el corolario de esta argumentación, Ibn al-Sid indica que algunos filósofos incurrieron en graves errores conceptuales al tratar de esta presencia del Creador en las cosas creadas. Así dice, en seguimiento de lo que opinaba Aristóteles en su libro *Sobre el Alma*, que Tales de Mileto pensaba que Dios subsiste en las cosas, aunque en realidad el Estagirita decía que Tales opinaba que el mundo está animado y lleno de demonios o genios. También dice que Zenón de Elea (hacia 464 a. C.) opinaba que la esfera del mundo es Dios y que el efecto es la causa:

“Lo que les indujo a sostener estas desviadas opiniones fue tan solo el ver que la unidad se propaga e través de los seres y que la existencia de toda cosa depende de la existencia del Creador, juntamente con lo que oyeron decir a los filósofos más antiguos que era que Dios está en toda cosa. Todo ello es absurdo porque, si así fuera, el Creador sería algo subsistente en un sujeto distinto de Él, ya que toda forma necesita de un sujeto que lo sustente. De ello se seguiría, además, que el mundo necesariamente sería eterno y que el Creador cae bajo la categoría del tiempo, ocupa varios lugares en el espacio y está sometido a perpetuo cambio, ya que es propio de

29 *Ibid.*, pág. 125.

la materia prima el revestirse de la forma, unas veces, y despojarse de ella otras y como consecuencia el Creador sería unas veces individuo, otras especie, otras género y otras diferencia, todo lo cual es completamente absurdo”³⁰.

SOBRE LA NATURALEZA DEL CREADOR

En adelante, el comentario de Ibn al-Sid accede a la consideración de todo lo anteriormente expuesto por él desde un punto de vista decididamente teológico y, para ello parte, también en este caso, de Aristóteles que refutó, dice, y negó todas estas absurdas opiniones, aunque se pregunta y dice que así lo hacen algunos: ¿cómo es posible que el filósofo griego las rechazase y acusase de impiedad a quien las profesara, siendo así que él mismo en su *Metafísica* indica que el Creador es Causa del mundo en su triple aspecto de causa eficiente, final y formal. Opinión ésta compartida después por Averroes y por Tomás de Aquino y cuyo origen está en la idea de “creación” aristotélica que debemos aclarar.

Aristóteles carece de la idea de creación en el sentido en el que esta aparece en las religiones reveladas. Dios y el mundo coexisten, de forma distinta e independiente desde toda la eternidad y, por ello, su intención no es mostrar el primer principio de la existencia de los seres, sino el principio del movimiento de los mismos. Por ello sus pruebas de la existencia de Dios no están basadas en la ontología sino en la mecánica y, aun así, son pruebas válidas que llevan a la demostración de la existencia de un Ser supremo, que está más allá del mundo y que es causa

30 *Ibid.*, pág. 126.

primera y eterna del movimiento de las sustancias celestes y terrestres.

Esa Causa es Acto puro y en calidad de tal ejerce su causalidad sobre el mundo al que, en realidad, no conoce puesto que su Entendimiento no puede estar en potencia o posibilidad respecto de ninguna cosa fuera de sí mismo dado que su absoluta actualidad excluye cualquier residuo de potencialidad. Sin embargo esta actualidad suprema ejerce la atracción de todos los seres hacia ella y, en este sentido, el dios de Aristóteles ejerce una causalidad final sobre ellos. Aunque Dios no conoce realmente al mundo, él es conocido por el entendimiento del primer motor celeste que, al conocerlo siente por él una atracción irresistible que da lugar al movimiento circular en el que este primer motor se mueve dentro de su propia esfera causando, a su vez, los movimientos de las esferas inferiores a él.

Con un conocimiento muy acertado del pensamiento aristotélico, Ibn al-Sid indica que de ese "creador" no se predica la forma individual, ni la específica, ni atributo alguno del que se pueda seguir imperfección. Siendo distinto de las cosas, al dios aristotélico no se le predicán atributos pertenecientes a ellas, sino precisamente lo contrario. Para apoyar esta idea, Ibn al-Sid trae a colación una frase del *Timeo* de Platón en la que se pregunta: ¿cuál es la cosa que existe siempre sin haber jamás nacido y cuál es la cosa que siempre nace sin existir jamás?. El filósofo pacense interpreta esta cuestión diciendo que Platón supone los individuos "que para nosotros son entes reales, como si no lo fueran, porque está en un continuo fluir y en perpetuo cambio y afirma, por el contrario, la existencia real para sus especies y sus géneros aunque no sean entes reales para nuestros

sentidos”³¹.

Aristóteles, dice Ibn al-Sid, llega a suponer que el mundo no tiene subsistencia por sí mismo, como si no fuese un ente, y en cambio supone que el verdadero ser es el del creador y por ello lo considera de forma aproximada como la forma sin la cual no existe el ser por ella informado.

Esta opinión aristotélica tan coherentemente formulada por Ibn al-Sid es trasladada por él al ámbito del pensamiento espiritual sufí que tanta relevancia tuvo en su época en al-Andalus y en Oriente. Así dice que la idea aristotélica de que el ser del creador es causa del ser del mundo, de la misma forma en que la *forma* es causa del ser por ella informado, es muy parecida a lo que los sufíes llaman *al-faná fil tauhíd*, la aniquilación en la Unicidad divina como el más alto grado al que se puede llegar en el ascenso espiritual.

Esta comparación ciertamente arriesgada y, sin embargo a nuestro juicio acertada, se basa muy posiblemente en el conocimiento que Ibn al-Sid pudo haber tenido de la obra y pensamiento de su contemporáneo el sufí de Almería Ibn al-Arif que, como hemos dicho en su momento, proponía el ascenso a la Unión tras un periodo de ascesis en el que el adepto se despoja de todo lo material y sensible hasta llegar a la total desaparición de la voluntad personal aniquilada y disuelta en la divina y donde pierde su propia existencia y existe en la subsistencia divina ante la cual el alma no tiene nada que le sea propio excepto la nada de su propio ser.

31 *Ibid.*, pág. 128.

DEL CREADOR SOLAMENTE SE PUEDEN PREDICAR LAS NEGACIONES DE
LOS ATRIBUTOS

Ubicados ya plenamente en el terreno de lo teológico, Ibn al-Sid sigue comentando el decir de los “filósofos” y, en este caso, se refiere a la opinión acerca de que los atributos de Al-lah solamente pueden realizarse por la vía de la negación.

Como hemos dicho en el capítulo correspondiente, Ibn al-Sid fue un maestro en la crítica textual y un riguroso analista de los contenidos semánticos y estilísticos del lenguaje en general y de la lengua árabe en particular reaccionando enérgicamente además, como teólogo versado en la tradición teológica, ante todo lo que considera que son desviaciones religiosas y, en general, podemos decir que puso su profundo conocimiento de la lengua árabe al servicio de la Teología, el derecho islámico y el hadiz. De todo ello es una buena muestra su polémica con al-Waqqási a la que ya nos referimos y difícilmente, de acuerdo con este fondo de cultura lingüística, podía escapar Ibn al-Sid a la diatriba sobre los atributos divinos en tanto que éstos están relacionados tanto con la fe del creyente como con su plasmación en términos lingüísticos.

En la Teología islámica, los atributos o Nombres de Al-lah, son los calificativos con los que el Creador aparece mencionado en el Corán y que, según la tradición, son 99 Nombres que se le atribuyen como expresiones de Su esencia: *al-Rahmán*, *al-Rahím*, *al-Malik*, *al-Quddús* y sucesivamente hasta llegar al número citado. El Corán alude a la importancia de los mismos en la conducta del creyente: “Al-lah posee los Nombres más bellos. Empléalos, pues, para invocarlo y apártate de quienes los pro-

fanen, que serán retribuidos con arreglo a sus obras” (VII, 180). Más adelante, como resumen de la azora LIX, leemos algunos de ellos: “22, Es Al-lah, no hay más dios que Él, el Conocedor de lo oculto y de lo manifiesto. Es el Compasivo, el Misericordioso. 23, Es Al-lah, no hay más dios que Él, el Rey, el Santo, la Paz, el Que da seguridad, el Custodio, el Poderoso, el Fuerte, el Sumo...24, Es Al-lah, el Creador, el Hacedor, el Formador. Posee los Nombres más bellos”.

Además de la referencia directa a las propiedades o constitutivos de la Esencia divina, los Nombres de Al-lah son atributos, *sifát*, y por tanto se pueden considerar desde el punto de vista meramente lingüístico como calificativos o atribuciones lógicas y, por tanto, como predicados de un Sujeto.

Desde los primeros tiempos en los que la Teología islámica se estaba constituyendo, la cuestión de los Atributos generó profundas reflexiones y análisis por parte de los mencionados en su lugar como *mutakal-limún* y después por los también mencionados *mutazilés* siendo éstos quienes más esfuerzo dedicaron a dilucidar la naturaleza y caracteres de los Atributos divinos.

Siendo Dios el Ser por excelencia, el intento de atribuirle cualidades que exceden en grado a las que podemos atribuir a los seres creados, es un problema filosófico que abordaron también los pensadores cristianos medievales empezando por el denominado Pseudo Dionisio o Dionisio Aeropagita como él mismo se denomina en la autoría de sus obras escritas hacia el siglo V. Con un fondo cristiano de plena ortodoxia, intenta elaborar una síntesis de conceptos teológicos y tendencias neoplatónicas muy evidentes en sus escritos y, en el caso de los Atributos

divinos, propone una doble vía de afirmación y negación, es decir, afirmar de Dios una cualidad propia del ser humano, por ejemplo la bondad, para después negarla cuando se trata de la Bondad divina. En el primer paso, afirmamos un hecho evidente por la experiencia de los seres del mundo y en el segundo, lo negamos de Dios de forma absoluta: Dios es más que “bueno” y, por tanto *no* es bueno en el sentido en que lo es el ser humano.

En seguimiento de Dionisio Aeropagita, Juan Escoto Eriúgena, contemporáneo del cordobés Ibn Masarra aunque él era originario de Irlanda, propone también la vía de la negación como el método más correcto para entender el significado de las atribuciones que se pueden hacer a la Esencia divina. Entre el Ser simple e infinito de Dios y el ser compuesto y finito de los seres creados, hay una diferencia esencial y una distancia infinita y si queremos aplicar a Dios conceptos propios de los seres creados, aunque pueda ser válido para un acceso fácil de entender para estos, en realidad de Dios solamente podemos decir que no es ni bondad, ni verdad, ni justicia tal como nosotros entendemos esos conceptos, sino que son mucho más que eso. Escoto emplea el término griego *híper*, para expresar esa negación superadora: Dios no es bueno como los seres humanos sino que es super-bueno, y así sucesivamente. Otros atributos de Dios que podemos leer en las Escrituras, tales como Luz, Sol, Estrella, Justicia o Amor, solamente pueden aplicarse a Dios en sentido simbólico o figurado.

En el pensamiento islámico fueron los *mutazilíes*, como acabamos de decir, quienes abordaron con mayor precisión filosófica la cuestión de los Atributos divinos y sus alcances y límites. Fieles convencidos de la veracidad del dogma fundamental is-

lámico, el de la Unicidad divina, no admitían ningún atributo que atentase contra ella pues, de acuerdo con el mismo, Al-lah está exento de todo atributo positivo puesto que cualquier atributo o calificativo que se le pueda aplicar queda comprendido en el seno de su propia Esencia. Opuestos totalmente al antropomorfismo, *taxbih* en árabe, que los literalistas utilizaban para calificar al Ser absoluto, la postura de los *mutazilíes* al respecto se caracterizaba por una negación radical de cualquier atributo que intentase asociar la imagen de las cualidades humanas al Ser Divino. Esta actitud se conoce en árabe como *ta'til*.

Después de la opinión *mutazil*, debemos destacar la de al-Axaari al que mencionamos en su momento y que, como dijimos, compartió las tesis *mutazilíes* en un momento de su vida para después abandonarlas y rebatirlas buscando un medio de conciliar los dos extremos, el del antropomorfismo y el de la negación superadora de los Atributos. La solución al dilema que propone al-Axaari indica que el Ser divino realmente posee los Atributos y Nombres que el Corán menciona y, como tales, poseen una realidad positiva pero no tienen existencia ni realidad fuera de la Esencia divina.

Al-Farabi, por su parte, dirá que Al-lah es absolutamente trascendente y en El se identifican la esencia y la existencia. Siendo absolutamente simple, sin partes, y careciendo de género y deferencia específica, es inefable e indefinible y, sin embargo, el creyente puede aplicarle los 99 Nombres establecidos por la tradición basada en el Corán pero solamente en tanto en cuanto expresan las relaciones de los seres creados para con El, sin que afecten a la simplicidad de Su Esencia.

También Avicena dirá que Al-lah está en la cima de todos los seres y que dada su absoluta simplicidad, no pueden darse en El atributos positivos, sino solamente negativos o de relación de forma que los calificativos positivos que se le puedan atribuir deben entenderse en un sentido negativo. Por ello, decir que Al-lah es Uno, es como decir que *no* tiene partes, Perfecto en tanto que *no* tiene imperfección alguna, Verdadero porque en su Esencia *no* hay mezcla de contradicción, Necesario porque *no* tiene causa y así sucesivamente.

El cordobés Ibn Hazm también aborda la cuestión de los Atributos divinos y, rechazando toda analogía de Al-lah respecto de los seres creados, el atributo que se le pueda aplicar es análogo al de los accidentes respecto de la sustancia que los soporta. Sin embargo, en el Ser divino no existe composición de sustancia y accidentes como es propio de los seres creados y, en consecuencia, no existe la posibilidad de que haya atributos y no se le pueden aplicar atributos ni nombres propios de las criaturas. Dice el filósofo de Córdoba que en el Corán encontramos siete atributos que son Ciencia, Voluntad, Omnipotencia, Palabra, Vida, Vista y Oído pero tales atribuciones, dice, son meras palabras o formas de expresión que nunca hay que entender como propias de los humanos y sin relación real con los ellos teniendo en cuenta la infinita distancia que separa al Creador de Su creación.

Ibn al-Sid empieza su indagación desde un punto de vista lógico-gramatical, habida cuenta de su profunda penetración y experiencia en el comentario lingüístico y poético que todos reconocemos. Así, dice que los atributos, en general, son de dos clases: el atributo que se predica del sujeto en una proposición con el objeto de evitar la confusión del atributo con el sujeto al

que predica, como cuando el que dice “vino a verme Zaid”, si el oyente conoce a varias personas de ese mismo nombre, es necesario al que formula la frase añadirle un calificativo a “Zaid” para distinguirlo de los demás del mismo nombre. La otra clase de atributos, dice el pensador de Badajoz, es aquel con el cual no se pretende evitar dicha confusión, sino alabar o denigrar al sujeto sin más precisiones, como cuando decimos: “he visto a tu noble hijo” sin que necesariamente el padre al que se le dice esta frase tenga un solo vástago. De acuerdo con esta primera distinción, “los atributos del Creador son, todos ellos, de esta segunda especie, es decir, atributos que solamente se emplean para alabar y ensalzar al sujeto”³².

Sin embargo, al tratarse del Creador, se no se asemeja a nada de lo por El creado, quien lo alaba queda siempre corto en su alabanza y, aunque extreme sus elogios hasta el infinito, nunca llega a colmar suficientemente la alabanza a tal Ser infinito. La razón de ello estriba, según Ibn al-Sid, en que la alabanza es de tres clases: la que se hace por exceso, la que se realiza por defecto y la que está en el justo medio de ambos extremos. Las dos primeras son imposibles respecto a Al-lah pues no cabe alabarlo ni por exceso ni por defecto habida cuenta de la infinita distancia que lo separa del ser humano que lo hace, pero tampoco le conviene a su Ser una alabanza en el justo medio,

“pues siempre se ha de quedar corto al elogiarlo, en vez de calificarlo como de hecho merece, ya que los atributos que lo describen se entienden siempre en sentido diferente de lo que El es en sí. Así, cuando se dice de El que es Viviente, Sabio, Oyente y Vidente, se le

32 *Ibid.*, pág. 129.

aplican unos atributos que, si se interpretan según lo que de ellos entendemos nosotros, no le convienen a Al-lah en modo alguno, puesto que lo asemejan a las criaturas de las que El está muy por encima”³³.

La dificultad que entraña calificar adecuadamente a, Ser divino ha hecho, dice Ibn al-Sid, que los estudiosos se hayan dividido en dos escuelas que son las que anteriormente hemos mencionado, tanto en la Teología islámica como en la cristiana. Una de estas escuelas dice que no se predica de El atributo alguno por vía de afirmación, pues ello implicaría semejanza con los seres creados, sino que se niegan de El los atributos contrarios: no decimos que es “sabio”, sino que es “no ignorante” por ejemplo. La otra escuela propone que se afirmen de Al-lah los atributos seguidos de una negación con el fin de eliminar toda semejanza con los seres humanos y así se dirá que El es Viviente pero no como los vivientes y Sabio pero no como los sabios y así sucesivamente. En el caso de que no queramos incluir esta negación modal, debemos mencionar el atributo sabiendo que en él va implícita la negación citada.

Ahora bien, alguien se preguntará, sigue diciendo el filósofo pacense, por qué se realiza este artificio lingüístico cuando se da por sabido que, por ejemplo, la frase “Zaid no es ignorante” tiene idéntico significado con la que dice: “Zaid es sabio”. A esta pregunta, Ibn al-Sid responde diciendo:

“La frase negativa no implica otro juicio que el juicio de la negación o exclusión, de la cual no se sigue asimilación ni analogía

33 *Ibid.*, pág. 130.

de Al-lah con las criaturas con las que se le compara, de la misma forma que ocurre con el juicio afirmativo. Por ello, cuando decimos “Ziad no está de pie y Omar no está de pie”, lo único que estamos haciendo es negar o excluir de ambos a la vez, el hecho de estar de pie pero sin afirmar de ambos conjuntamente ninguna otra idea, puesto que puede ser que uno de los dos esté sentado y el otro acostado, sin que ninguno de los dos esté de pie. De la misma forma, si negamos de dos cuerpos la blancura, no por ello afirmamos de ambos que tengan otro color en común, y cosa parecida es que si dos testigos atestiguan ante un juez que Zaid no ha vendido su finca a Omar, con ello no están diciendo otra cosa que Omar la ha poseído, pues hay muchos otros modos de poseer distintos de la venta y del testimonio de ambos testigos no se deduce más que la negación de la venta”³⁴.

En esta argumentación, de carácter netamente lógico, Ibn al-Sid hace valer su dominio de la retórica y su profundo conocimiento del arte de la Lógica que en al-Andalus particularmente tuvo un representante notable: Abu Salt de Denia (1067-1134) que es contemporáneo como vemos del pensador de Badajoz que en su obra titulada *Rectificación de la mente*³⁵ trata de suministrar a los teólogos un conjunto de reglas para lograr una buena demostración. No podemos afirmar si Ibn al-Sid tuvo noticias de este pensador y de su obra, pero lo cierto es que en su disquisición sobre la posibilidad de formular juicios de atribución al Ser divino que estamos leyendo, se evidencia un razonamiento que hoy podríamos ubicarlo en la perspectiva de

34 *Ibid.*, pág. 131.

35 Edición, traducción y estudio preliminar de A. González Palencia, Madrid, 1915.

una proposicional o sentencial en tanto que puede ser objeto de formulación. Hay que tener en cuenta al respecto que la lógica tradicional de inspiración aristotélica y escolástica distingue entre *juicio* y *proposición*³⁶. El primero sería el acto mental por cuyo medio pensamos un enunciado cualquiera y la segunda sería el producto de lo pensado en dicho acto y aunque no nos podemos detener aquí en la consideración de la estructura lógica de los enunciados de Ibn al-Sid y en sus relaciones con la lógica de predicados, opinamos que es un tema que merecería un estudio detallado y que, posiblemente, abordaremos en otro lugar.

Una vez clarificados los términos de la cuestión y habiendo sido sustentados con argumentaciones rigurosamente lógicas, Ibn al-Sid traslada su razonamiento al terreno teológico y pasa a referirse al antropomorfismo en el que incurren quienes pretenden que los Atributos de Al-lah son temporales o accidentales.

Para ello, da comienzo a su comentario diciendo que el motivo que impulsa a los antropomorfistas (recordemos que también son rechazados tajantemente por la escuela *mutazil*) cuando atribuyen al Ser Supremo calificativos propios de los seres humanos, es "el creer que los atributos no pueden predicarse de Al-la con verdad más que por dos medios: el del entendimiento y la especulación racional o el de la fe en la Revelación divina"³⁷.

Sin embargo, dice Ibn al-Sid, dando una explicación de ello que no deja de resultar sorprendente, que el empleo de esos dos medios no sirven para calificar a Al-lah puesto que El es eterno

36 FERRATER, J. y LEBLANC, H., *Lógica matemática*, Méjico, 1955.

37 *Libro de los Cercos. Obra Citada*, pág. 132.

y existe antes de la aparición de las cosas creadas y esos dos métodos solamente pueden emplearse en el supuesto de que existan cosas creadas. O dicho de otra forma; si lo que atribuimos al Creador son cualidades propias de los seres creados aunque dichos atributos se magnifiquen hasta el infinito, siendo así que el Creador es eterno y los seres creados no lo son, es imposible que se puedan atribuir al Ser eterno cualidades que no existen sino de modo temporal pues quienes las poseen fueron creados en un tiempo y en un lugar que nada tiene que ver con la infinitud y la eternidad. Una vez creados los seres, pudo realizarse tal atribución y Al-lah pudo ser calificado con los atributos y predicárselos Él de sí mismo y de ahí resulta que esos atributos son temporales como generados con la creación de los seres humanos.

Para quienes no crean en la inspiración de los profetas, sigue diciendo Ibn al-Sid, ni reconozcan que Al-lah ha enviado a algunos humanos con Su Revelación, los atributos resultan ser también cosas creadas e impuestas por los seres humanos. Teniendo en cuenta la opinión de algunos filósofos acerca de que la capacidad humana de atribución de calificativos al Creador procede de un conocimiento intuitivo del alma, no podemos decir con seguridad que Al-lah posea desde toda la eternidad tales atributos y así puede entenderse que El sea Sabio, Poderoso, Clemente aunque en la eternidad no existiese criatura alguna de la que pudiera inducirse tal derivación, porque

“no es condición indispensable del atributo divino derivado del alma humana el que no se predique de su sujeto hasta que exista alguien que se lo predique y alguien a quien se le comunique la revelación de su veracidad. Resultaría, en efecto, que a juicio de

quienes así piensan, tan solo habría sido creado el mundo para los sabios y para ellos solamente habría enviado Al-lah Su Revelación, después de estar sumidos en la ignorancia de los atributos. Pero es que los atributos existen por sí mismos y se predicán de Al-lah sin que en modo alguno lo impida la ignorancia de quien no los conozca, como tampoco les da la existencia el conocimiento de quien los conoce (...) de la misma forma en que la facultad de escribir no se destruye por la inexistencia actual del escrito ni la de edificar, propia del albañil, por la inexistencia actual del edificio”³⁸.

Otra difícil e intrincada cuestión acerca de los Atributos divinos que Ibn al-Sid no deja pasar por alto y que mantuvo viva la polémica en el seno de los seguidores del ya mencionado al-Axaari, es la relativa al hecho de que cuando se afirman de Al-lah los atributos que creemos le convienen, se está haciendo una atribución que pertenece a Su Esencia o se están expresando conceptos distintos de ella. Esta suposición que Ibn al-Sid indica que pertenece a los antropomorfistas y que califica de impiedad pura y simple, da por supuesto que el Creador es como un sujeto que sustenta a un atributo sustentado por ella, o dicho en términos aristotélicos, como una sustancia a la que son inherentes los accidentes.

Frente a esta opinión, está la de quienes dicen que los atributos, a pesar de las diferencias que existen entre ellos, se reducen a la Esencia divina y no a conceptos distintos de ella y que se le añaden externamente. Así, cuando decimos que el Creador es Sabio, nos estamos refiriendo a la misma Esencia que no sufre

38 *Ibid.*, pág. 133.

cambio ni alteración y así lo piensan, dice el filósofo pacense, la mayoría de los filósofos y sus principales representantes en directa alusión a la escuela *mutazil* a los que, sin embargo, opone su propia opinión “a la que no pueden recusar los *mutazilíes* ni tampoco pueden aducir respecto de nuestra doctrina objeción alguna que nos detenga, pues aun cuando el principio en el cual una doctrina se funda sea verdadero, no por eso deja de ofrecer dudas u objeciones en las consecuencias que de él se derivan”³⁹.

¿EL CREADOR SOLAMENTE SE CONOCE A SÍ MISMO?

Aparentemente cada vez más cerca de lo teológico y más lejos de lo estrictamente filosófico, Ibn al-Sid nos conduce en su libro a una cuestión que, aunque directamente relacionada con la fe del creyente en la Providencia divina, no deja de tener por ello implicaciones y profundas reflexiones en la tradición filosófica donde destaca la realizada por Aristóteles.

Como afirma el Estagirita en su *Política*, Dios es feliz y bienaventurado, no por bien externo alguno, sino en sí mismo y por su propio carácter natural. Es decir, que siendo el Acto puro no contiene en absoluto asomo de potencialidad y, como tal, no se inclina a los seres del mundo para velar por ellos ni para enriquecer un Acto que nada precisa para serlo pues lo es por sí mismo y en si mismo. Además de ser Acto puro, ese dios aristotélico no es otro que el Primer Motor inmóvil que origina el impulso inicial del Universo como Causa incausada del que lo más y mejor que podemos decir de él es que es el ser más

39 *Ibid.*, pág. 137.

divino que conocemos sin que él tenga necesidad alguna de conocernos a nosotros. No hay aquí, por tanto, concesión alguna a sentimientos religiosos de ningún tipo y queda excluida toda referencia a la providencia divina. Eternamente activo, su pensamiento no se ocupa de ningún objeto concreto y definido que no sea él mismo: él piensa en si mismo y su pensamiento es, en consecuencia, pensamiento del pensamiento y ese pensamiento es en cierta medida la totalidad de las cosas, de la misma forma que hablando del pensamiento humano, Aristóteles dijo que el entendimiento humano piensa compartiendo la naturaleza de su objeto de pensamiento, de forma que podríamos decir que el entendimiento y el objeto en el que piensa son lo mismo.

Por parte del creyente, y todos los filósofos musulmanes, como los cristianos y los judíos, fueron fervientes creyentes en la Palabra revelada, en la realidad de la Providencia divina es un hecho irrefutable. Como resultado de esta firme convicción y su intento de conciliarla con los datos de la razón, surgió el debatido problema de las relaciones entre razón y fe que nutre abundantemente las páginas de los escritos de los pensadores medievales de las tres religiones reveladas.

En el Corán hay numerosas alusiones a la Providencia de Allah y entre ellas podemos destacar una de las más claras que se encuentra en la aleya 61 de la azora X del Libro: "En cualquier situación en que te encuentres, cualquiera que sea el pasaje que recites de Libro, cualquier cosa que hagáis, Nosotros somos testigos de vosotros desde su principio. A tu Señor no se Le pasa desapercibido el peso de un átomo ni en la tierra ni en el cielo. No hay nada, menor o mayor que eso, que no esté en una Escritura clara".

Ahora bien, cuando ese creyente musulmán sincero se hace filósofo y, más específicamente, se hace filósofo siguiendo la senda discursiva del pensamiento griego clásico y del neoplatónico posterior, como es el caso de los *falásifa* mencionados páginas atrás, la cuestión de la Providencia divina “inmediata” que contiene el Texto revelado se convierte en algo sumamente difícil de armonizar con los datos filosóficos propiamente dichos, como será el caso en el pensamiento de al-Farabi.

El filósofo oriental, buscando un criterio para determinar la distinción ontológica entre el Creador y los seres creados, introduce el concepto que posteriormente utilizará Avicena, de Ser *necesario* frente a seres *contingentes* y esa distinción impone o lleva implícita una cuestión de orden epistemológico relativa al alcance y límites del conocimiento que el Creador pueda tener de sus criaturas.

Avicena será más atrevido y, a partir del mismo planteamiento que realiza al-Farabi, nos dirá que el Creador está en la cumbre de todos los seres y que es, teniendo en cuenta su Inmutabilidad, un pensamiento que se piensa a sí mismo y que en virtud de ese pensamiento inaccesible, conoce a todos los demás seres. En la línea del pensamiento neoplatónico, Avicena piensa que del Ser divino, Al-lah, emanan todos los demás seres de forma necesaria y que, como pensaba Plotino, Dios solamente puede tener un acto simplicísimo por el cual se conoce a Sí mismo y que de ese acto de conocimiento o autoconocimiento, procede el primer Entendimiento que ya no es necesaria como su Causa, sino que es contingente y del que proceden también por emanación los demás entendimientos hasta llegar al Entendimiento agente que produce las formas sensibles y que, en

este caso, atiende directamente a los entendimientos humanos proporcionándoles las formas inteligibles en tanto que aquellos están en disposición potencial para recibirlas.

Será a partir de este postulado desde el cual se formulará por parte de los filósofos musulmanes y, en particular de los andalusíes, toda la prolija teoría de la unión del entendimiento humano con el Agente separado que hemos citado y, aunque Ibn al-Sid no parece compartir esta argumentación, hemos tenido ocasión de ver que conoce perfectamente sus detalles y planteamientos. Teniendo en cuenta ese conocimiento, teológico y filosófico al mismo tiempo, tanto el de sus antecesores como el de sus contemporáneos y viendo claramente todas las implicaciones que conlleva el problema relativo al conocimiento que Al-lah tiene de los seres humanos, aborda directamente la tesis de los pensadores que dicen que el Creador no conoce otra cosa que a sí mismo:

“Esta tesis ha hecho sospechar a muchas personas que con ella los filósofos pretenden afirmar que Al-lah no conoce las cosas distintas de Si mismo. Por eso, algunos filósofos, pensando que tal acto es impensable e impropio del Ser divino, opinan que conoce los universales pero no los singulares. Otros opinan que conoce los universales y también los singulares y otros, que conoce a los singulares bajo el aspecto de conocimiento universal. *Esta tercera opinión de los filósofos es la que más se acerca a la verdad, aunque en ella todavía haya lugar para la censura.* Las dos primeras opiniones, sin embargo, contienen abominables errores e ignorancia se los Atributos de Al-lah y, a la vez, *una mala interpretación de las palabras de los antiguos filósofos*”⁴⁰.

40 *Ibid.*, pág. 137. El subrayado es nuestro.

Según Ibn al-Sid, la tesis de los filósofos según la cual el Creador no conoce otra cosa que a sí mismo, admite cuatro interpretaciones que él se detiene en comentar muy detalladamente, siendo la tercera la que a nuestro juicio merece destacarse por su claro contenido filosófico. Dice el filósofo de Badajoz que cuando comentó el dicho de Aristóteles de que el Creador es causa de las cosas, en cuanto que es su causa eficiente, final y formal, al aludir a la palabra *forma* no se refería a la figura material o lineal ni tampoco a su especie pues de El no se predica la forma en tales sentidos. El verdadero sentido de su explicación era que como el ser de todo ente distinto de Al-lah deriva del ser de Él, podemos pensar desde este punto de vista que El es como la *forma* para los entes puestos que estos existen tan solo por el ser de Aquél, de la misma forma que todo ser informado existe por su forma y resulta también que el ser de Al-lah es como el género que resume en sí a las especies y a los individuos. Aunque el Creador está exento de que se le atribuyan los predicados de género y especie o de individuo, se emplea tal analogía, sigue diciendo el filósofo, solamente para facilitar el entendimiento y la comprensión de la idea. De todo ello, se deriva la conclusión de que lo conocido por Dios vendrá a ser una sola cosa, como también por analogía entendemos la opinión de Aristóteles de que el conocedor y el objeto conocido son una misma cosa.

Es sorprendente el artificio discursivo que Ibn al-Sid emplea para demostrar su tesis haciendo uso de un perfecto conocimiento de los presupuestos aristotélicos y cómo es capaz de arrastrar ese conocimiento al terreno de la teología especulativa. De la misma forma, es también digno de atención su aserto sobre que Al-lah conoce a las criaturas basándose en los postula-

dos espirituales de uso muy frecuente en los medios sufíes y entre los practicantes de la filosofía espiritual de su tiempo. Según Ibn al-Sid, quienes dicen que el fin del conocer es aproximarse a Al-lah por medio de sus Atributos, algo que podemos leer claramente en el pensamiento espiritual de Ibn Arabi, y que el concepto de la filosofía se define como la asimilación con Dios en la medida en que es posible al ser humano, están afirmando implícitamente que El es cognoscente pues resultaría absurdo pensar que éste no fuese conocido por el objeto final de su aspiración intelectual.

Más adelante, el filósofo aduce una cita que dice se encuentra en el *Timeo* de Platón, si bien la misma no se encuentra en dicha obra y que, por el contrario, como afirma Asín Palacios en su traducción del texto de Ibn al-Sid más parece propia de Plotino a juzgar por su fondo expositivo y por su terminología. Dice dicho fragmento que Platón, al tratar de los mundos superiores y exponer su excelencia:

“Esta excelencia no la poseemos nosotros en este nuestro mundo. Sin embargo, si fuera posible que estuviésemos en los mundos superiores, cuando nos hubiésemos purificado y logrado pasar con nuestra mirada intelectual a través de las nueve esferas celestes y de sus movimientos y pasáramos más allá del mundo del alma, todavía llegaríamos purificándonos hasta habitar en el mundo del intelecto, al cual no hay otra cosa que se le esconda por oculta que sea ni forma alguna que le pase inadvertida, porque de él trae la forma su origen y en él no hay tiempo ni lugar, ni movimiento, ni modalidad, ni materia, antes bien, las cosas son en él entidades desnudas de materia (...) la forma existe en él fija y positiva y así, revertiendo sobre las cosas mismas y sobre sus esencias, se conoce a sí misma y a las cosas que no son ella, en virtud del conocimiento

que el intelecto posee del Creador”⁴¹.

Especial importancia tiene la argumentación de Ibn al-Sid cuando se refiere a la opinión de los filósofos sobre que Al-lah conoce los universales pero no los singulares, en tanto en cuanto expresa un sentir intelectual que indica que el Creador conoce y, a la vez, no conoce lo por El creado. Por una parte, dicha tesis afirma que El conoce el mundo creado y, por tanto, dicha creación no le es ajena como en el caso del Primer Motor aristotélico. Por otra, ese conocimiento no es providente puesto que el mismo solamente se realiza en lo universal y por ello es imposible que esté atento a los actos de cada uno de los seres humanos y, en consecuencia, de su remuneración o castigo. Según esta tesis, que Ibn al-Sid rebate y rechaza por absurda e impía, el Ser supremo conoce el universal “humano” o “creyente”, sin especificación de ninguna clase, pero no conoce a “Inés” o “Pedro” en su singularidad personal y tampoco puede ejercer sobre ellos acción providente alguna.

Un eco de este planteamiento lo encontramos más de un siglo después en Occidente, cuando la recepción del sistema aristotélico entró en Europa acompañado de los comentarios de Alejandro de Afrodisias, Avicena y Averroes dando lugar a un movimiento filosófico que conocemos como *aristotelismo heterodoxo* o *averroísmo latino*. Dicho movimiento, muy peligroso para las autoridades religiosas, alcanzó grados importantes de violencia intelectual e incluso física y de la Facultad de Teología emana-

41 *Ibid.*, pág. 142.

ron prohibiciones sucesivas en 1210, 1215 y 1231. En torno al año 1250 parece que empezó a manifestarse un decisivo grupo de adeptos a ese aristotelismo en la Facultad de Artes de la ciudad del Sena y ello dio lugar a que Alberto Magno redactase, a petición del Papa Alejandro IV, su conocido tratado *De unitate intellectus contra Averroem*. Posteriormente, la fuerte implantación de ese averroísmo en los medios filosóficos occidentales, dio lugar a dos condenaciones sumarias, la de 1270 y la de 1277.

Esta última escrita por Tempier parece extralimitarse en la realización del encargo del Papa que tan solo había ordenado redactar un informe sobre los errores que circulaban en la Universidad de París. Aún así, resulta ser la citada condena, compuesta de 219 tesis, un documento de gran valor puesto que expone las afirmaciones que subrayan el fondo especulativo de ese movimiento filosófico enfrentado a la ortodoxia teológica entonces imperante y entre las que destacan las relativas al debate sobre el conocimiento que Dios tiene de las criaturas que hemos visto rebatir por Ibn al-Sid más de un siglo antes.

Dice la argumentación del año 1277 sobre los errores teológicos de los averroístas, que éstos afirman que Dios es el Creador del mundo a partir de un solo ser creado y creador del que procede escalonadamente una cadena de entendimientos unidos a las esferas celestes incorruptibles. El conocimiento que Dios tiene de ese mundo creado o emanado, se limita a lo inmaterial y universal pero que no tiene gobierno del mundo concreto ni ejerce sobre él providencia alguna y, por tanto, es incapaz de castigar o premiar en esta vida y en la futura a ningún creyente que haya transgredido o cumplido su Ley.

Consecuencia de todos estos hechos será que, en adelante, los sistemas filosóficos de raigambre helénica o helenística y los derivados de una interpretación filosófica de la Ley revelada, quedarán enfrentados en Occidente como dos sistemas rivales de pensamiento y vida. También, por ello mismo, se romperá el eslabón de la cadena de transmisión del pensamiento griego al occidental que representaba el pensamiento musulmán gracias al cual pudo Santo Tomás de Aquino entender algunos pasajes de Aristóteles que más de un siglo antes había comentado Averroes, por poner el ejemplo más significativo.

Ibn al-Sid, pensador necesario en esa cadena transmisora, no se separó un momento de su ascendencia dogmática musulmana y, aun conociendo a fondo los planteamientos filosóficos clásicos sobre la Providencia divina, cierra el comentario de este apartado de su obra con unos versos que él escribió para la ocasión:

“¡Oh, qué mal califica a su Señor quien le atribuye ignorancia de Sus criaturas!

¡Ese tal no advierte en Al-lah Su verdadera valía!

¿Cómo es posible pensar que a El se le escapa el conocimiento de lo secreto y lo manifiesto, siendo así que El abarca toda cosa y todo existe por su Orden?”⁴².

42 *Ibid.*, pág. 147.

SOBRE LA PRUEBA IRREBATIBLE QUE DEMUESTRA QUE EL ALMA RACIONAL SOBREVIVE DESPUÉS DE LA MUERTE

Ibn al-Sid cierra su *Libro de los Cercos* con este capítulo que encierra, como es obvio, uno de los problemas, posiblemente el fundamental, para todos los creyentes, filósofos y seres pensantes en general: el de la supervivencia del alma después de la muerte.

Desde el punto de vista de la fe de los creyentes, no nos hace falta citar ningún pasaje de las Escrituras reveladas que apoyen la certidumbre de que el alma sigue viva tras la muerte del cuerpo pues ese es precisamente uno de los fundamentos de toda creencia religiosa basada en la fe. Otra cosa algo diferente es considerar dicha creencia desde el punto de vista filosófico o filosófico-racional y así lo han hecho todos los filósofos de la historia del pensamiento humano aunque algunos de ellos, como los griegos, no eran creyentes en el sentido en que lo fueron los pensadores judíos, cristianos y musulmanes.

Sabida es la opinión de Aristóteles, el Primer Maestro para los *falásifa*, sobre el destino final del alma que, para él era la *forma* que se asociaba a la *materia* que es el cuerpo, dando como resultado un compuesto indisoluble en este mundo. En algún momento, el Estagirita llegó a decir, preguntado por la suerte del alma tras la muerte del cuerpo, que nada le gustaría más que poder dar una opinión coherente sobre tal cuestión pero que, por el momento, no le competía hacer hipótesis arriesgadas.

Limitándonos al pensamiento islámico, al-Farabi fue quien, en seguimiento de Aristóteles y del pensamiento neoplatónico, dijo que el alma es una forma incorpórea y no material que pro-

cede del Entendimiento agente que es el dador de todas las formas. Por ello, en su opinión, el alma es incorruptible e inmortal y sobrevive al cuerpo tras la muerte de éste además de recibir el premio o el castigo que sus obras hayan merecido en vida tal como indica el Libro revelado. Avicena, por su parte, indica que el alma es el acto del cuerpo y también su potencia estando, cuerpo y alma, unidos sustancialmente aunque de forma transitoria. Una vez que el alma conoce la presencia del Entendimiento agente, su mayor anhelo es unirse con él dado que, como él, es también inmortal de forma que, tras la muerte del cuerpo, sigue viviendo como forma separada.

El cordobés Ibn Hazm tiende a identificar la sustancia real del ser humano con el cuerpo y cuando dice que el alma es cuerpo, quiere decirnos que, lejos de ser un mero accidente, el alma es realmente una sustancia y que, al ser análoga al cuerpo, es individual y propia de cada individuo:

“Todo ser que cae bajo un género es una especie de ese género y toda especie está compuesta de su género supremo común a ella y a las demás especies. Consta, en consecuencia, de un sujeto que es su género y de un predicado que es su forma propia (...) Luego el alma se compone de sujeto y predicado pero además subsiste en si misma. Luego es, necesariamente, cuerpo desde este punto de vista”⁴³.

Averroes tiene una idea sobre la supervivencia del alma que podría rozar, como lo hizo para los censores religiosos de su tiempo, la heterodoxia. Estrechamente unido a su concepto del

43 ASIN PALACIOS, M., *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1932, vol. V, pág. 235.

entendimiento humano y sus funciones y rangos, el destino del alma humana participa de dos puntos de vista en tanto que el entendimiento podría ser entendido en su sistema como un ente de doble dimensión, separado, único y, a la vez, común a todos los individuos pertenecientes al género humano. De todas formas, Averroes era fiel creyente y en su fe abrigaba, muy posiblemente, el convencimiento de la inmortalidad de su alma en los términos en los que la explicita el Corán.

Ibn al-Sid empieza su comentario sobre el alma y su eternidad, señalando la clasificación de las almas en sentido aristotélico: vegetativa, animal y racional. Como es sabido, dice, la vegetativa y la animal perecen al destruirse el cuerpo pero en cuanto a la racional, algunos opinan que perece al separarse del cuerpo de la misma forma que lo hacen las otras dos. Otros opinan, por el contrario, que subsiste viva y no se destruye como dicen “Sócrates, Aristóteles, Platón y el resto de los principales filósofos”.

Aparentemente empeñado en salvar el prestigio de estos filósofos griegos que son la base de su pensamiento en grado importante y si bien debemos entender a Sócrates a través de lo dicho por Platón en su obra, Ibn al-Sid pasa a exponernos ocho pruebas seguras, apodícticas, que vienen a ser, como opina Asín Palacios, los tópicos que aparecen en el *De Anima* de Aristóteles y que como tales se emplearon en las argumentaciones cristianas y musulmanas.

El pensador pacense propone sus pruebas apodícticas sobre la inmortalidad del alma de la siguiente forma:

Primera prueba: El ser humano no puede concebir las verdades esenciales pues su inclinación primera es hacia los apetitos

naturales, las pasiones y los deleites corpóreos. Sin embargo, a pesar de esta traba, puede vislumbrar de forma intuitiva el contenido de dichas verdades y si es capaz de lograrlo a través del velo de las pasiones que provienen del cuerpo, mucho más claramente las verá tras la muerte de éste y, para ello, preciso es que el alma sobreviva al cuerpo de acuerdo con el dicho del Profeta: “La vida humana es este mundo es como un sueño. Cuando se muere, se despierta a la realidad”.

Segunda prueba: Todo lo que en este mundo está en acto, estuvo antes en potencia. Ninguna de las cosas de este mundo ha actualizado por si misma su potencia y la ha convertido en acto. Luego, es precisa la existencia de algo que de existencia a ese acto. Por otra parte, sabemos que el cuerpo solamente vive por la unión del alma con él. Luego el alma es viva en acto y lo que es vivo en acto no es potencia ni puede perder ese acto. Por tanto, el alma no pierde la vida cuando se separa del cuerpo.

Tercera prueba: el alma racional necesita de los sentidos corporales para tener experiencia del mundo. Sin embargo, cuando el alma racional tiene experiencia de las formas intelectuales, ya no necesitan del cuerpo la experiencia que este le proporcionaba y ello demuestra la independencia de la que goza el alma racional respecto del cuerpo a la que está unida. Luego, una vez separada del cuerpo definitivamente podrá seguir viviendo por su propia esencia cognoscitiva.

Cuarta prueba: Una vez que han desaparecido de la sensación los objetos que el cuerpo ha experimentado, el alma conserva una representación de esos objetos o cosas. Lo mismo sucede en los sueños: una vez despiertos, conservamos las imágenes

de lo que hemos soñado. De ello deducimos que lo que vemos en estado de vigilia son formas desprovistas de su materia y, de la misma forma, podemos concluir que después de la muerte, conservaremos en nuestra alma las impresiones que tuvimos en vida y para ello es preciso que exista un alma que no muera.

Quinta prueba: Desde la niñez hasta la edad madura, el ser humano va acumulando conocimientos cada vez más complejos. Ese conocimiento ha de provenir, necesariamente de su cuerpo, de su alma o de ambos conjuntamente. Si viniese solamente del cuerpo, cuanto más grande fuese éste, mayores serían los conocimientos adquiridos por su medio y la experiencia nos dice que personas desnutridas y esqueléticas no tienen menos cantidad de conocimientos que las gordas y buen cebadas. Es más, lo que la experiencia nos hace ver es que casi siempre el ser humano enflaquece en la vejez y se consume su cuerpo y, a la vez, gana en calidad de conocimientos y sabiduría. Luego la ciencia y el conocimiento no procede del cuerpo y, por ello, deducimos que la sabiduría ha de provenir del alma que es viva por naturaleza y que, unida al cuerpo a éste le comunica esa vida por vía accidental. Por lo tanto, cuando alma y cuerpo se separan, éste pierde esa vida accidental y aquella sigue viviendo.

Sexta prueba: El alma racional es opuesta al alma animal porque desecha y repele los vicios que a la segunda le afectan. El alma racional solamente apetece los conocimientos necesarios, universales e intangibles aspirando a través de ellos a una vida inmortal. Luego es lógico pensar que tras la muerte y desaparición del componente animal del ser humano, su alma racional disfrute de la contemplación de lo que en vida tanto apeteció.

Séptima prueba: El ser humano está compuesto de dos elementos, material uno y espiritual el otro. Si cuando muere, vemos que lo corpóreo se une a lo corpóreo y se hace tierra y polvo como la tierra y el polvo, lo espiritual necesariamente se unirá a lo espiritual. Por tanto, tras la muerte, el alma seguirá viviendo.

Octava prueba: La vida en este mundo se entiende como la unión del alma y el cuerpo y el empleo de éste por ella como si fuera un instrumento. La muerte significa la separación de ambos componentes y la desaparición del empleo que el alma hizo del cuerpo cuando ambos formaban un solo ser:

“Para los que pretenden que el alma perece con la muerte del cuerpo, la vida significa que el alma esté dotada de sensibilidad. Pero podríamos preguntarles si esa sensibilidad que en alma existe mientras está unida al cuerpo, ese esencial a ella o accidental. Porque si le es esencial, no cabe que la pierda tras separarse del cuerpo. Y si le es accidental, una de dos: o la recibe del cuerpo o la recibe de otra sustancia asociada a ella. Si fuese el cuerpo el que da la sensibilidad al alma, seguro que no la perdería el cuerpo al separarse del alma y esto es todo lo contrario de lo que por experiencia observamos que les sucede al alma y al cuerpo. Y si el alma no recibiese la sensibilidad sino de otra sustancia unida a ella, habríamos de preguntarles de nuevo si esta otra sustancia espiritual es sensitiva por sí misma o lo es por otra sustancia y así sucesivamente hasta el infinito. Luego se deduce que el alma es sensitiva por su esencia y sustancia y lo que es sensitivo de esta forma es imposible que pierda la vida. En consecuencia, el alma vive después de separarse del cuerpo”⁴⁴.

44 *Libro de los Cercos. Obra citada, pág. 152.*

Ibn al-Sid acaba diciendo, tras exponer las pruebas citadas que dan fin a su *Libro de los Cercos*, que todavía demuestran los filósofos la supervivencia del alma racional “con otras muchas pruebas distintas de éstas” aunque con ellas basta para demostrar un postulado que, como dijimos, constituye el remate y final de toda reflexión filosófica acerca del alma humana.

En el mismo año de la muerte de Ibn al-Sid, Domingo Gundisalvo, un filósofo hispano que utilizó ampliamente las traducciones latinas de los filósofos musulmanes que entraban en Occidente, escribió un libro cuyas nociones sobre el alma se basaban principalmente en las opiniones de Avicena al respecto. Su *De Anima* recoge las pruebas de la inmortalidad del alma propuestas por el filósofo oriental y, como un eco de las mismas, las ofrecidas por Ibn al-Sid que acabamos de leer y todas ellas serán recogidas por la Escolástica cristiana del siglo XIII.

CONCLUSIÓN

El *Libro de los Cercos* contiene, como hemos visto, todos los datos necesarios para acceder al pensamiento de Ibn al-Sid al-Bataliús que hemos expuesto en las páginas precedentes de forma breve pero, creemos, suficientemente aclaratoria. La lectura de la obra del filósofo de Badajoz nos deja ver la amplitud de la dimensión cognoscitiva de la que hace gala y en la que se refleja su profundo conocimiento de la filosofía islámica y sus antecedentes en el pensamiento griego clásico y en el neoplatónico posterior. Todo ello bastaría para paliar en lo posible la calificación que le dieron los estudiosos de filósofo “menor” aunque moderasen su crítica diciendo, y eso es cierto, que es un

pensador que refleja el estado de conocimientos filosóficos de su época en al-Andalus.

Después de 1086 y hasta pocos años después de la muerte de Ibn al-Sid, al-Andalus estuvo bajo tutela del imperio bereber almorávide que se consolidó una vez dominada la revuelta de Córdoba en 1121. Su presencia en la Península, aunque se establecía bajo los estrictos límites de la ortodoxia religiosa no impidió, sin embargo, el florecimiento de una eminente y brillante reflexión filosófica entre la que hay que situar la de nuestro filósofo pacense.

Dicha reflexión, en el tiempo histórico en el que se produce, puede caracterizarse, como hemos visto, por una constante y sostenida indagación de los poderes del entendimiento humano para llegar a la unión intelectual con el Principio supremo, entendido éste como Entendimiento agente o como Dios propiamente dicho. En el primer caso, hablamos de una unión intelectual y en el segundo de una específicamente sustancial y espiritual.

En el desarrollo del pensamiento que utiliza la razón como único instrumento cognoscitivo y que se generó en al-Andalus, cubriendo la etapa histórica que va desde el califato de Abd al-Rahman III hasta los almohades, hay un claro fondo especulativo tributario de Aristóteles, Plotino y del Aristóteles-Plotino cuya adopción es común a todos los *falásifa* tanto orientales como occidentales. En ese horizonte complejo y diverso sobresalen cuestiones permanentes entre las que destacan la diatriba entre los fueros de la razón y los de la fe y la indagación sobre los límites de la lengua árabe para ser capaz de plasmar todo un

espectro de reflexiones de orden ontológico, psicológico, ético y político.

Cuando los pensadores musulmanes, que escribieron en árabe y en algunos casos en persa como Avicena, señalaron a Aristóteles como el Primer Maestro y señalaron como Segundo Maestro a al-Farabi, se sentaron en la cultura islámica las bases de una racionalidad que se pretendía universal y por cuya causa el pensamiento islámico es parte de la secuencia entera del pensamiento también universal.

Sin gozar del prestigio de las grandes luminarias de su tiempo, Ibn al-Sid supo entender el propósito de esas filosofías que se integraron en el mundo musulmán a través de sus traducciones al árabe y comprendió perfectamente que lo que Platón dejó esbozado lo completó y corrigió Aristóteles mostrándonos la gran armonía de un edificio cosmológico y su correlato intelectual en el que lo inferior del mismo no tiene parte en lo superior de él, sino que tiende a él. Todo el curso del Universo, animado por un movimiento circular y continuo es el resultado de la aspiración a lo alto que recorre toda la Realidad de un extremo a otro, de la misma forma que una circunferencia se sierra sobre si misma. Plotino, siglos después y ya en la era cristiana, vino a dar el conveniente motivo místico a esa progresiva ascensión que parte de lo imperfecto y mudable y trata de llegar a lo Perfecto e inmutable. La mezcla de ambos propósitos, el de Aristóteles y el de Plotino, que los pensadores musulmanes atribuyeron en su totalidad al primero tras la lectura de la neoplatónica obra titulada *Teología de Aristóteles*, tiñó de significados especiales todo el esfuerzo intelectual de los *falásifa* y, entre ellos, el de Ibn al-Sid quien, además, utilizó como uno de los fondos de su

pensamiento el procedente de la *Enciclopedia* de los Hermanos de la Pureza de Basra.

Aunque el filósofo pacense tiene la precaución inicial de permanecer, en su obra, detrás de los que el denomina genéricamente “filósofos”, no por ello esconde en su comentario a los mismos su propia opinión sobre los postulados que comenta haciendo gala con ello del verdadero arte del comentarista o comentarador de forma similar a como lo hizo Averroes en su comentario a las obras del Estagirita y este es el valor fundamental, a nuestro juicio, de la obra de Ibn al-Sid que fue traducida al hebreo como hemos dicho en su lugar. Este hecho es muestra patente de la coexistencia de dos formas externas del discurrir filosófico andalusí del momento y, sobre todo, de los contactos intelectuales, filosóficos y racionales de una etapa histórica de al-Andalus que se debatía entre el ocaso del esplendor de los reinos de taifa y la emergencia de un poder político que acabó por apagarlo.

Si leemos con atención la obra de Ibn al-Sid situándola en la circunstancia histórica que le tocó vivir, posiblemente estaremos en condiciones de comprender su experiencia filosófica y el modo en que la plasma en su libro advirtiendo sus potencialidades y sugerencias, desplazamientos y derivaciones discursivas emanadas de un pensador cuyo círculo vital se abrió en Badajoz y se cerró en Valencia.

Como experto conocedor de la poesía andalusí, al filósofo pacense y a su circunferencia biográfica se le podrían aplicar los versos de Ibn al-Fallás como si fueran suyos: “Badajoz, nunca te olvidaré sea cual sea la ausencia que me tenga alejado de ti”

y, al final de su vida, los de Ibn Ayyas: “Valencia, aléjate de mi corazón para que pueda olvidar, porque eres un jardín cuyas flores no me causan ninguna nostalgia”.

