

# EL POEMA DE AVICENA SOBRE EL ALMA

por

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

## I.—EL TEXTO DEL POEMA

**E**NTRE los muchos materiales que tuve que utilizar para mi tesis doctoral sobre Avicena, se encuentra la *Qasida fi-l-nafs* \*. Se trata de uno de los numerosos poemas atribuidos al gran filósofo musulmán; pero en este caso reviste extraordinaria importancia. Literariamente es, sin duda alguna, la mejor muestra de la poesía de su autor. Sus veinte versos, escritos en verso *kúmil*, son de una gran belleza de lenguaje. Su estilo es a la vez profundo y misterioso. Su brevedad y su aspecto fragmentario, casi de romance, le dan un tono enigmático y arcano. Su interpretación filosófica es, como se verá, hartó difícil. Valía, pues, la pena editarla y darla a conocer en castellano.

La *Qasida fi-l-nafs* ha sido desde muy antiguo conocida y atribuida unánimemente a Avicena. Entre otros muchos autores, ha sido editada

---

(\*) El texto árabe y la traducción de esta *Qasida* — desprovistos de todo aparato crítico y del comentario —, lo he publicado antes en la revista poética *Al-Morabid*, n.º 18, julio, 1919, pp. 6-8. Por carecer de tipos adecuados prescindiendo de los signos diacríticos del sistema arabista español de transcripción. Sólo conservo los de la 1.ª y 18.ª letras del alfabeto; las vocales largas van acentuadas; la 5.ª letra de *alifato* ha sido transcrita por el fonema castellano *ch*, para evitar confusiones.

por Ibn Abí Usaybi'a <sup>3</sup> y por Ibn Jallikán <sup>4</sup> al trazar la biografía de Avicena. También aparece en el *Kasjúl* de al-Ámili <sup>5</sup> y en la edición del *Montiq* de Avicena <sup>6</sup>. M. G. Kandirchi, colaborador del Barón Carra de Vaux, refiere que en la Medersa de Galata Serai, de la que fué alumno, sus maestros la hacían aprender de memoria a sus discípulos como trozo clásico. Con traducción alemana ha sido editada por Hammer-Purgstall, con el título de *Avicennas Gedicht an die Seele* <sup>7</sup>. Con traducción francesa y un comentario en árabe fué publicada por Carra de Vaux <sup>8</sup>; y al inglés ha sido traducida por E. G. Browne <sup>9</sup>. De todas estas ediciones, la más cuidada es la del Barón Carra de Vaux, que ha seguido el ms. 2541 de la Biblioteca Nacional de París. Esta Biblioteca posee, además, otros cuatro manuscritos de la *qasída*: núms. 1620, 2322, 2502 y 3171. Este último contiene el poema sin comentario alguno.

El ms. 2322 presenta, además, un comentario a la *qasída* atribuido a 'Abd al-Rahmán al-Súfi. Este autor murió el año 376 de la Hégira. Como Avicena nació el 370 (=980), tenía tan sólo seis años y, por lo tanto, no había podido escribir obra alguna. Es imposible, pues, que al-Súfi sea el autor de este comentario. También los mss. 1620, 2502 y 2541 presentan un comentario, distinto del anterior, y no atribuido a autor alguno. Sin embargo, en la *Historia de las dinastías* de Abú al-Farach, se refiere de un tal Muhammad ibn 'Abd al-Sallám al-Muqaddasí al-Máridiní, que era un gran sabio y hombre de profunda ciencia, pero que siempre tuvo gran aversión a escribir. Su única obra, dice, fué un comentario a una poesía de Avicena que empezaba con las palabras *Ha caído hasta tí* ( هبطت اليك ), que son precisamente las que inician esta *qasída*. Como al-Máridiní murió el año 594 h., 166 después de Avicena, no hay dificultad alguna de orden cronológico para que este comentario

(1) Ibn Abí Usaybi'a, *Kitáb 'Uyún al Anbá' fi Tabaqát al-A'libbá'*. Edt. de Augusto Müller, Königsberg, 1884, tomo II, p. 10.

(2) Ibn Jallikán, *Kitáb Wafayát al-A'yan*. Edt. El Cairo, 1310-1863, pp. 152-153. En la trad. de Stane, *Biographical Dictionary*, París, 1842-1871, tomo I, p. 443.

(3) Al-Ámili, *Kasjúl*. El Cairo, 1308-1891.

(4) Ibn Siná, *Montiq al-Ma'rifatiyyín*. El Cairo, 1328-1910.

(5) Hammer-Purgstall, *Avicennas Gedicht an die Seele*. Pub. en el «Wiener Zeitschrift für Kunst und Literatur», Viena, 1837.

(6) Carra de Vaux, *Kačdah d' Avicenne sur l'âme*. Pub. en el «Journal asiatique», 9.ª serie, tomo XIV, pp. 157-173, París, 1899.

(7) E. G. Browne, *A literary history of Persia*, Londres, 1906, tomo II, páginas 110-111.

pudiese ser suyo. Sin embargo, debido a la mediocridad del comentario, que antes se atribuía a al-Súfi, y a la existencia de otros diferentes, sería más lógico pensar que éstos, otros sean extractos del primitivo comentario del Máridiní, que hoy no conocemos.

Para este artículo prescindo del comentario árabe <sup>8</sup>, confuso y vulgar, que sustituyo por uno nuestro, más aclaratorio y completo. Para la fijación del texto árabe de la *qasida* sigo, en general, la versión del ms. 2541 de la Biblioteca Nacional de París; aceptando las lecturas de Carra de Vaux hasta donde me ha sido posible. Sin embargo, como después se indica en oportunas notas, he cambiado el orden de dos versos, he sustituido diversas palabras y he variado algunas veces la traducción y el estilo, habiendo tenido también en cuenta la tradición árabe de la *qasida*, tal como aparece en las obras ya mencionadas de Ibn Jallikán e Ibn Abí Usaybi'a. Las variantes pueden verse en las notas. \*

---

(8) Dicho comentario puede confrontarse en la ed. cit. de Carra de Vaux.

(\*) Quiero hacer constar mi agradecimiento a la Dirección General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores, a cuya ayuda debo el haber podido confrontar los cinco manuscritos de esta *qasida* existentes en la Biblioteca Nacional de París.

## القصيدة في النفس المنسوبة الى الشيخ ابى على ابن سينا

<sup>1</sup> هبطت اليك من المحلّ لارفع . ورقا ذات تعزز ونهنع  
 محجوبة عن كل مقلّة عارف . وهي التي سفرت ولم تبرقع  
 وصلت على كره اليك وربما . كرهت فراقك وهي ذات تفجع  
 انفت<sup>9</sup> وما انست فلما واصلت . الفت مجاورة الخراب البلقع  
<sup>5</sup> واظنها نسيت عهدا بالحى . ومنازلا بفراقها لم تقنع  
 حتى اذا اتصلت بها هبوطها . عن ميم مركزها بذات لاجرع  
 علقت بهائنا الثقيل فاصبحت . بين المعالم والطلول الخضع  
 تبكى اذا ذكرت<sup>10</sup> ديارا<sup>11</sup> بالحى بمدامع تهمى ولما تقلع  
 وتطلّ ساجمة على الدينّ التى . درست بتكرار الرياح الاربع<sup>12</sup>  
<sup>10</sup> اذ عاقها الشرك الكثيف وصدّها . قفص<sup>13</sup> عن الاوج<sup>14</sup> الفسيح المربع<sup>15</sup>  
 حتى اذا قرب المسير الى<sup>16</sup> الحى . ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع<sup>17</sup>  
 هجعت<sup>18</sup> وقد كشف الغطا فابصرت . مالىس يدرك بالعيون الهجع<sup>19</sup>  
 وغدت مفارقة لكلّ مخلّف . عنها خليف الترب غير مشيع<sup>20</sup>  
 وغدت تغرد فوق ذروة شاهق . والعلم يرفع كلّ من لم يرفع<sup>21</sup>

- 15 فلاي شيء اهبطت من شامخ<sup>22</sup> . عال الى قعر الحضيض الاوضع<sup>23</sup>  
 ان كان اهبطها<sup>24</sup> الاله لحكمة . طويت عن الفطن<sup>25</sup> اللبيب الاروع<sup>26</sup>  
 فهبوطها ان<sup>27</sup> كان ضربة لازم<sup>28</sup> . لتكون سامعة بمالم تسمع<sup>29</sup>  
 ونمود عالمة بكل خفية . في العالمين فخر قهالم يرقع<sup>30</sup>  
 وهي التي قطع الزمان طريقها . حتى لقد غربت بغير المطلع<sup>31</sup>  
 فكانها برق تاللق بالحمى . ثم انطوى فكانه لم يلمع<sup>32</sup>

### 3.—TRADUCCIÓN

*Qasida sobre el alma, atribuida al Sayj Abú 'Alí Ibn Siná [Avicena]*

- 1.—Ha caído hasta ti del lugar más alto, una cenicienta paloma rebo-  
sante de castidad y pudor,  
Velada incluso para la pupila del sabio, y, sin embargo, descubierta  
y libre de velo.  
Se te ha unido a su pesar; mas acaso aborrezca separarse de tí y  
sea desgraciada.  
Era recatada; no había intimado con nadie. Pero, al unírsete, se  
habituó a la vecindad de las ruinas y el desierto.
- Se creería que ha olvidado las promesas del hogar y la casa aban-  
donada a la fuerza.  
Así, que unida al *hó'* de su caída sobre la tierra infértil, desde el  
*mím* de su centro,  
Se ha amarrado al *tó'* de la pesadez, y amancece entre las huellas  
de las rutas y las ruinas miserables <sup>33</sup>.  
Llora, cuando recuerda los aposentos del hogar <sup>34</sup>, con ardientes  
lágrimas que fluyen y nunca cesan.  
Pasa el tiempo gimiendo sobre las huellas ennegrecidas que borra  
el vaivén de los cuatro vientos.
- 10.—La fuerte trampa la sujeta y el lazo la separa de los pastos prima-  
verales de la amplia cumbre del cielo.  
Así, cuando se acerca su viaje al hogar y se aproxima su partida  
a la vasta espaciosa llanura celestial,  
Se adormece; y desculriéndose el velo, ve entonces lo que antes  
no comprendía con los ojos soñolientos.  
Se separa de todo lo que queda tras ella, abandonado como po'vo  
miserable que no puede acompañarle.  
Empieza a ascender a la cumbre de una alta montaña; que la cien-  
cia ensalza a quien no se ha ensalzado.

15.—Pero, ¿por qué ha caído desde la cumbre sublime hasta el abismo hundido del llano?

Si es Dios quien la hizo caer por alguna razón, permanece oculta para el sabio, prudente y perspicaz.

Si su caída fué por un golpe necesario, para que aprenda lo que no conocía,

Y conozca todo lo oculto de los dos mundos, su hueco aún no se ha colmado.

El tiempo le ha cortado su camino. Se ha acostado para no volver a levantarse jamás.

20.—Es como una luz que brilla en el hogar; después se apaga como si nunca hubiese resplandecido.

- (9) Ibn Jallikán. **الفت**
- (10) Ibn Jallikán. **وقد نسيت**
- (11) Ibn Jallikán y Carra de Vaux **صهودا** Sigue la lectura de Ibn Abí Usaybica a.
- (12) Este verso falta en Ibn Jallikán
- (13) Lectura de Ibn Jallikán e Ibn Abí Usaybica. Carra de Vaux, **نقص**
- (14) Lectura de Carra de Vaux; Ibn Abí Usaybica **الاربع**; Ibn Jallikán **الاروع**
- (15) Este verso es el n.º 15 en Ibn Jallikán.
- (16) Lectura de Ibn Jallikán y de Ibn Abí Usaybica. Carra de Vaux, **من**
- (17) Este verso es el n.º 9 en Ibn Jallikán.
- (18) Lectura de Carra de Vaux. Ibn Abí Usaybica **سجعت**
- (19) Este verso es el n.º 13 en Carra de Vaux y en el Ms. 3171 de la Biblioteca Nacional de París.
- (20) Este verso falta en Ibn Jallikán y tiene el n.º 12 en Carra de Vaux y Ms. 3171 de la B. N. de París.
- (21) Falta este verso en Ibn Jallikán.
- (22) Lectura de Carra de Vaux; Ibn Jallikán e Ibn Abí Usaybica **شاهق سام**
- (23) Este verso ocupa el n.º 13 en Ibn Jallikán
- (24) Lectura de Carra de Vaux; Ibn Jallikán e Ibn Abí Usaybica **ارسل**
- (25) Lectura de Ibn Jallikán y de Ibn Abí Usaybica. Carra de Vaux **الفذ**
- (26) Este verso es el n.º 14 en Ibn Jallikán, y el 17 en el Ms. 3171 de la B. N. de París.
- (27) Lectura de Carra de Vaux e Ibn Abí Usaybica; Ibn Jallikán, **اذ**
- (28) Lectura de Ibn Jallikán; Carra de Vaux e Ibn Abí Usaybica, **لازب** que es menos filosófico y usual en Avicena.
- (29) Este verso es el n.º 12 en Ibn Jallikán y el 18 en el Ms. 3171 de la B. N. de París.
- (30) Este verso es el n.º 11 en Ibn Jallikán
- (31) En el Ms. 3171 de la B. N. de París este verso está intercalado entre el 15 y 16 de nuestra edición; falta en Ibn Jallikán.
- (32) Este verso es el 16 y último en Ibn Jallikán. A veces a los veinte versos de la *qaída* se agrega este otro, posilzo, pobre de lenguaje y de ningún interés filológico:

اتم برد جواب ما انا ناص . عنه فنار العلم ذات شمع :

«¿Podeis responderme? Yo no soy capaz de ello. Pero el fuego de la ciencia tiene sus resplandores».

(33) Las palabras *há*, *mín* y *tá* son las iniciales de *hubút*, *markaz* y *taqíí*: *hubút* es la caída e indica la unión del alma con el cuerpo, gracias a lo cual se actualizó éste; *markaz* es el centro y representa la alta espiritualidad y fin último para los que ha sido creada el alma; *taqíí* es la pesadez y designa lo que se une al alma, como los elementos materiales cuantificados y preparados para individualizarlo.

(34) Lectura de Ibn Abí Usaybica; Ibn Jallikán dice: «Llora porque ha olvidado las promesas del hogar».

#### 4.—COMENTARIO

a) *Analogía del término "nafs" (alma)*.—La *qasida* comienza con la descripción de la unión del cuerpo y el alma. Esta, pura como una paloma, cae del mundo espiritual al mundo material. Si tomamos el verso de la *qasida* al pie de la letra, habría que suponer que Avicena cree en la preexistencia del alma al modo platónico. El texto de Avicena estaría muy cerca del célebre pasaje del *Fedro* (246, C.). Pero según expone Avicena en el *Sifá* y en el *Nachát*, el alma no precede temporalmente al cuerpo, al modo que suponía Platón, sino sólo esencialmente, en tanto que el acto es ontológicamente anterior a la potencia. Además, el alma (*nafs*) se entiende en Avicena en un sentido analógico. Así, se llama alma a un principio del que participan, de muy distinto modo, ángeles, hombres, animales y plantas. Las almas son de cinco clases: 1.º *vegetativa* (*nabátiyya*), 2.º *sensitiva* (*hayawániyya*), 3.º *racional* (*nátiqa*), 4.º *angélica* (*malá'ikiyya*) y 5.º *divina* (*iláhiyya*). El alma vegetativa es la forma vital de los seres animados inferiores; el alma sensitiva es la propia de todo animal. El hombre, aparte de estos dos principios, posee también el alma racional, que está unida al cuerpo como a su instrumento <sup>35</sup>.

En este poema Avicena se refiere, sin duda alguna, a la *nafs nátiqa*. Si queremos seguir la doctrina del *Sifá* y del *Nachát*, habría que entender la palabra *caída* en el sentido de *unión*, ya que ésta, en el caso de la conjunción del cuerpo y el alma no es sustancial para Avicena. "El alma racional —dice— no está impresa en un cuerpo por el cual subsistiese, sino que únicamente está en posesión del cuerpo como de un instrumento; ya que el cambio de estado, por la muerte, de este cuerpo que cesa entonces de ser su instrumento y no conserva más su unión con ella, no influye de modo alguno en su sustancia, al contrario, lo sobrevive. Porque el principio de su ser le es dado [al alma] por medio de sustancias imperecederas" <sup>36</sup>. Incluso durante su unión con el cuerpo se advierte la independencia del alma racional. Aunque se fatiguen los órganos cor-

---

(35) Cfr. *Nachát*, ed. El Calro, 1331-1913, p. 162. — *esq.* caps. III y V, ed. en la col. *Chémik al Badá'ik*, El Calro, 1338-1917. Véase mi trabajo *La Metafísica de Avicena*. Granada, 1949, pp. 151-152.

(36) *Kitáb al-Isrát wa-t-Tanbihát*; ed. Forgel, Leiden, 1892, p. 176. — Cfr. *Nachát*, pp. 302-309, y *La Metafísica de Avicena*, p. 152.

porales por el cansancio, el tiempo o la enfermedad, las facultades de esta alma, por el contrario, permanecen inalterables e incluso a veces se acrecientan. Esta independencia del alma racional es tan grande, que cuando alcanza el hábito de la unión con el Intelecto Agente no le importa la pérdida de su instrumento, antes al contrario, la desea; pues su perfección última sólo puede lograrla tras su completa separación, como luego dirá Avicena en el verso 12 de su *qasída* <sup>37</sup>.

Respecto del hombre, el alma se entiende de tres modos: 1.º lo que dá vida al cuerpo, 2.º lo que actualiza al cuerpo, y 3.º lo que perfecciona al cuerpo. Como principio vital, el alma humana posee los elementos precisos para su desarrollo; sin ella, el cuerpo deja de existir; se convierte en polvo miserable, que dice el verso 13 de este poema. Como actualizadora, el alma hace que el cuerpo, que por ser material existe en potencia, pase a acto. Como perfeccionadora, el alma es una sustancia incorpórea, perfección primera del cuerpo al que mueve por un principio racional. Es también una sustancia separada, pero se diferencia del alma celeste en que mientras ésta existe siempre en acto, en el hombre existe en potencia. Pues las almas, dice Avicena, existen en potencia en relación con la inteligencia correspondiente que las actualiza. En el caso del alma humana esta actualización tiene lugar por medio del Intelecto Agente; en el caso del alma celeste, por medio de las inteligencias de las esferas. El *Intelecto Agente* (‘aql al-fa‘ál), además de ser el *donador de formas* (wáhib al-suwar), es también quien actualiza al alma humana <sup>38</sup>.

b) *El alma humana como forma específica del cuerpo.*—Como actualizadora, el alma humana es la forma específica del cuerpo. En este sentido el alma puede ser sustancial o accidental, propia o separada. En primer lugar, el alma acaba de constituir el cuerpo. “Pues este cuerpo del cual el alma es su perfección —dice Avicena— no es completamente cuerpo. Y ella [el alma] no es perfección de un cuerpo artificial, como una cama, una silla, etc., sino que es perfección de *un cuerpo* natural y no de *todo cuerpo* natural. El alma, por tanto, no es la perfección del fuego, ni de la tierra, ni del aire; antes al contrario, es en nuestro mundo la perfección de un cuerpo natural del que emanan perfecciones secundarias con ayuda de órganos, que son empleados en las operaciones

---

(37) Cfr. *Nachát*, pp. 483-484, y *La Metafísica de Avicena*, p. 152.

(38) Cfr. *Idem*, pp. 326 y 162; *Idem*, pp. 152-153.

vitales" <sup>39</sup>. Por esto, también es el alma por relación con el cuerpo una fuerza. Todo cuerpo —dice Avicena— no puede cambiar de estado sino por una fuerza; esta fuerza puede ser de tres clases: 1.º las que existen en todo cuerpo y que son llamadas *fuerzas naturales*; 2.º las que sólo existen en los seres vivos, y 3.º las fuerzas específicas de los cuerpos celestes. El alma como fuerza pertenece al segundo de estos tres grupos, y actúa por medio de órganos adecuados, coordinando al mismo tiempo y dando unidad a las demás acciones naturales del cuerpo y a sus diversos órganos. Esta coordinación tiene lugar mediante la recepción de los distintos grados del alma.

El alma, en este sentido —dice Avicena—, es como un género dividido en tres especies que forman una gradación. El primer grado está constituido por el *alma vegetativa*, que es la perfección de un cuerpo natural y orgánico en tanto que nace, crece y se nutre. El segundo está formado por el *alma animal*, que es la perfección primera de un cuerpo natural y orgánico en tanto que nace, crece, se nutre y se mueve voluntariamente. El tercer grado es el *alma humana* que es la perfección de un cuerpo natural y orgánico en tanto que es capaz, además, de actos conscientes. El alma vegetativa puede, a su vez, entenderse en dos sentidos: 1.º como fuerza específica de los seres naturales llamados vegetales, y 2.º como el alma correspondiente a las funciones de la vida vegetativa (alimentación, generación y crecimiento). Por esto, *scnsu stricto*, el alma vegetativa sólo la poseen los vegetales; en los animales las funciones correspondientes a la vida vegetativa se encuentran también comprendidas en el alma animal. Por esto puede decirse que todo ser sólo tiene un alma <sup>40</sup>.

c) *El alma racional y su individualización por el cuerpo.*—El alma racional, por su parte, tiene el privilegio de poder existir tanto unida como separada del cuerpo. Esto es debido a su alta espiritualidad. El alma racional recibe los inteligibles; estos son indivisibles. Si el alma fuera un cuerpo o subsistiera por un cuerpo, como todo cuerpo es mensurable y divisible, el alma no podría recibir los inteligibles. Además, si el cuerpo fuese el instrumento de la intelección, el pensamiento no sería independiente de éste. El alma, pues, es incorpórea y, como tal,

---

(39) *Sifá*, ed. de Teheran, 1308-1896, tomo I, p. 280. — El *Sifá*, I, pp. 277-396 se corresponde con el tratado de *De Anima* de la traducción latina medieval.

(40) *Cfr. Nachát*, pp. 161-162; *Risálat al-Nirúzlyya*; ed. en la col. *Tisr rasá' il fi-l-Hikma wa-l-Tabl' e lyyát*. El Cairo. 1326-1908, pp. 135-136; *Isádrát*, pp. 120-121; *Sifá*, I, p. 286, y *La Metafísica de Avicena*, pp. 133-134.

inmaterial. Es, por tanto, eterna; ya que nada material puede ser eterno. Por esto, el alma no perece tras la disolución de su unión con el cuerpo, sino que entonces "empieza a ascender a la cumbre de la alta montaña", como dice el verso 14 de nuestro poema. Entonces, ¿qué relación existe entre el cuerpo y el alma? El cuerpo —dice Avicena— no puede ser la *causa eficiente* del alma, pues lo material no puede engendrar lo espiritual. Tampoco puede ser su *causa final*, pues la finalidad del alma no se agota en su unión con el cuerpo, sino que sobrevive a éste, "y ve entonces lo que antes no comprendía con los ojos soñolientos" (verso 12). Mucho menos puede ser el cuerpo la *causa formal* del alma, pues no es éste quien la perfecciona, al contrario, después de su unión con él "se habituó a la vecindad de las ruinas y del desierto" (verso 4), "y amanece entre las huellas de las ruinas y las ruinas miserables" (verso 7). Finalmente, Avicena niega que el cuerpo sea la *causa material* del alma y se decide por considerarlo como su *causa accidental* <sup>41</sup>.

Esto le permite a Avicena rechazar la preexistencia del alma. Antes de su unión con el cuerpo las almas no podían existir separadamente, "ya que las almas humanas no difieren ni por la especie ni por la idea. Si se supone que tienen una existencia, no cuando empiezan a existir los cuerpos, sino una existencia separada [anterior], no es posible que en esta existencia las almas fuesen múltiples. La multiplicidad de las cosas proviene, bien de la esencia y de la forma, bien de una relación con el elemento y la materia, que son multiplicados por los lazos que encierra cada materia, por los tiempos peculiares al nacimiento de cada una y por las causas que la dividen... Pero las almas tienen esencias semejantes y difieren solamente según el recipiente de su esencia, aquello por lo cual tiene la esencia una relación propia; esto es, según el cuerpo... Y sin éste no es posible una diferencia numérica entre unas almas y otras" <sup>42</sup>. Aún como forma del cuerpo el alma es incorruptible e inmaterial, pero no está completamente independizada de él; con lo cual puede Avicena rechazar la doctrina de la transmigración de las almas. Si el alma fuese completamente independiente de su cuerpo, pudiera darse el caso de que una misma alma fuese sucesivamente forma de varios cuerpos. Mas esto no es posible; no hay, reem-

---

(41) Cfr. *Sifá*, I, pp. 348-354; *Nachát*, pp. 303-304; *La Metafísica de Avicena*, pp. 154-155.

(42) *Sifá*, I, pp. 353-354.

carnación alguna. Cuando el alma se separa de su cuerpo, es que "se ha acostado para no volver a levantarse jamás", como dice el verso 19 del poema. Pese a su independencia esencial del cuerpo, es la forma de éste; las características del cuerpo humano, como la corporalidad, la nutrición, la sensibilidad, etc., son la materia respecto de la cual el alma es forma; pero no una materia cualquiera y bruta, sino la materia cuantificada y preparada para recibir el alma <sup>43</sup>.

d) *El alma como forma separada.*—Como *forma separada* (súra mufárica) el alma puede subsistir sin el cuerpo después de su muerte. Su reunión con el cuerpo es, por tanto, puramente transitoria. "Es como una luz que brilla en el hogar; después se apaga como si nunca hubiera resplandecido", dice bellamente el verso 20 y último de la *qasída*. Por tanto, ¿hay realmente unión del cuerpo y el alma, o simple acción del alma sobre el cuerpo? Avicena declara explícitamente que hay unión: "Se te ha unido a su pesar" (verso 3). El cuerpo recibe la existencia y la vida por medio del alma. Esta es el motor del cuerpo; este es su instrumento. Pero es independiente del cuerpo en estas cuatro cosas: 1.º cuando se trata de adquirir la idea de ser; 2.º para alcanzar la prueba de la existencia de Dios sin recurrir al testimonio de las criaturas (prueba ontológica); 3.º al recibir los inteligibles que le comunica el Intelecto Agente, y 4.º al comprenderse a sí misma. Esta alma, al separarse del cuerpo, tras la muerte, adquiere entonces su vida más auténtica. "Empieza a ascender a la cumbre de la alta montaña" (verso 14). Pero si los vicios que ha adquirido en su trato con las cosas materiales son tan graves que han dañado radicalmente su esencia, entonces al tener plena conciencia de su falta, siente el dolor de su eterna desventura. En cambio, las almas que han sabido en su existencia terrena penetrar en la vida auténtica gustan, tras haberse desprendido del cuerpo, el placer de su más alta perfección. Porque el mal, dice Avicena siguiendo a Plotino, procede de la materia, y sólo el que se libra de ella logra la salvación <sup>44</sup>.

e) *La unión del alma y el cuerpo según el poema.*—El poema, como se habrá podido ver, coincide en líneas generales con la doctrina del alma de Avicena. Pero en ella hay ciertas fluctuaciones. Así, en el *Sifá'*

---

(43) Cfr. *Idem*, I, pp. 355-356; *Idem*, II, p. 495; *Nachát*, pp. 306-310; *La Metafísica de Avicena*, pp. 154-155.

(44) Cfr. *Sifá'*, II, p. 474. *Isráát*, pp. 194-195; *La Metafísica de Avicena*, páginas 155-156.

y en el *Nachát*, Avicena es mucho más aristotélico que en el *‘Isq* y en los *Isárát*. En este último, en alguna ocasión, llega a decir que el cuerpo es un estorbo para el alma. En el poema, si tomásemos las expresiones de Avicena literalmente, pudiera suponerse que admitía la preexistencia temporal del alma. Pero del examen de sus doctrinas sobre el alma, se puede deducir que Avicena no admitió la teoría platónica. Por esto hay que entender las expresiones del poema como simples metáforas, que sólo quieren expresar el abismo metafísico que separa las perfecciones del alma espiritual de las privaciones de la materia. Por su espiritualidad el alma es comparada a una paloma, imagen tónica de la castidad y el pudor (verso 1). Como espiritual, es también invisible; sin embargo, conocemos su existencia y su esencia; pues a ésta pertenece su simplicidad. Por esto dice Avicena que no está cubierta con el *burqa*, o velo con que se cubren las mujeres en Oriente (verso 2). En su unión con el cuerpo, el alma experimenta el disgusto de la materia; se siente como aprisionada. Sin embargo, a la hora de la separación, el alma abandonará el cuerpo con pena y dolor; porque sabe que sólo una vez puede animar a un cuerpo y no hay reencarnación posible; y porque, además, se ha acostumbrado de algún modo a su cuerpo y puede ser que haya perdido el gusto por las cosas del mundo celeste (verso 3). Como Avicena no admite la existencia de ideas innatas, pese a lo que algunos han supuesto, considera que viene al mundo como una tabla rasa; sin haber intimado con nadie (verso 4).

El cuerpo, por su calidad material, es comparado por Avicena con las ruinas y el desierto (versos 4, 6, 7 y 9). Las imágenes son típicas de la poesía árabe y ya aparecían en las viejas *qasidas* preislámicas: las ruinas de las viejas ciudades, la soledad y pobreza del desierto, los rastros ennegrecidos del campamento abandonado que el viento dispersa, la tierra infértil, las huellas que las caravanas dejan en las rutas. El cuerpo es un vacío, un desierto; pues sin el alma es pura posibilidad, materia, privación, nada. La materia es considerada por Avicena como pura receptividad y no se la puede concebir en estado separado. Es la supresión de una esencia real en potencia; o sea, una privación. La materia es una potencia por relación al sujeto; es un receptáculo (mahall) al modo del *δεχόμενος* y del *χωρά* platónicos<sup>45</sup>. Pero al ser potencia la materia es también un mal. El mal no existe en el mundo celeste, sino tan sólo

---

(45) Cfr. *Timeo*, 50 d; y *Enneadas*, II, 4, al principio.

en el mundo sublunar; aparece con la multiplicidad; y como la multiplicidad extrema, la individuación, la confiere la materia, ésta tiene que ser la causa del mal. Por esto llama Avicena a la materia *morada de la privación* y traza la célebre comparación de la materia con una mujer deshonrada: "Cada una de las entidades simples y no vivientes por sí mismas —[como la materia, la forma, el accidente, etc.]— es inseparable de un amor innato que jamás la abandona y que es una de las causas de su existencia... En lo que se refiere a la materia, por temor a permanecer como un árido desierto, desea ardientemente (شوق) la forma ausente y se abraza estrechamente a aquella por la cual existe. Por esto, apenas se encuentra despojada [de una forma] se dirige a buscarla de nuevo o se dedica a cambiar aquélla por otra; por miedo a quedar adherida al no-ser absoluto. Pues es cierto que cada una de estas entidades —[la materia, forma, accidentes, etc.]— huye naturalmente del no ser absoluto. La materia es la morada del no-ser; siempre que posee una forma sólo posee el no-ser relativo; pero si no la poseyese sería asaltada por el no ser absoluto. La materia, pues, es semejante a una mujer vil y deshonrada de la que nos compadecemos, porque su fealdad es bien notoria. Siempre que levanta su velo, sus mismos defectos físicos ocultan su mancha moral" <sup>46</sup>.

En su unión con el cuerpo las dificultades que encuentra el alma son tales que se creería que ha perdido su alta categoría espiritual (verso 5). Es éste uno de los versos más difíciles de interpretar. Si lo tomamos al pie de la letra, habría que suponer la preexistencia del alma. Pero cabe, a la vista de otros textos más rigurosos de Avicena, interpretarlo metafóricamente. Por esto el alma desea ardientemente su separación del cuerpo para alcanzar su total realización espiritual. Las "lágrimas ardientes" son los esfuerzos del alma para actualizar los inteligibles; esfuerzos que duran toda la vida; por eso dice "que corren y nunca cesan" (verso 8). Porque el cuerpo sujeta al alma, como la trampa del cazador a la pieza cobrada. Pues el cuerpo, en tanto que es material, sabe que no puede subsistir sin el alma; por esto la tiene *trabada* <sup>47</sup> y le impide marchar a los prados primaverales del cielo que desea con tanto ardor (verso 10).

(46) c *Isq.* II, pp. 72-73. Cfr. también. *Sifá*, I, p. 9; Idem, II, p. 479. *Nachát*, página 336. c *Isq.* I, pp. 69-70; *La Metafísica de Avicena*, pp. 155-156 y 96-99.

(47) قصى significó etimológicamente en su forma I, *trabar los pies de la gacela con un lazo*.

Las metáforas sobre los aposentos del hogar, el gemir sobre las huellas ennegrecidas, y el ansia de los prados primaverales son también tópicos de la poesía árabe.

f) *La perfección del alma después de la muerte.*—Pero la muerte viene a librar al alma de la esclavitud del cuerpo. Entonces el alma se encamina hacia su hogar, a su unión definitiva con el Intelecto Agente (verso 11). Al morir parece como si el alma se durmiese; pero este sueño es pura apariencia. Es entonces cuando, perdido el velo de la materia, el alma comprende con plena lucidez lo que sólo entreveía con los ojos soñolientos por la unión con la materia (verso 12). El cuerpo, tras la partida del alma, pierde la vida, se desintegra y se convierte en polvo miserable (verso 13). Entonces comienza la ascensión definitiva del alma, que intuye directamente las esencias verdaderas. Esta ascensión tiene lugar mediante la *ciencia*; es ésta quien perfecciona al alma. Este perfeccionamiento tiene lugar por medio del intelecto.

En el intelecto hay una parte, el *intelecto especulativo* (‘aql al-nazari), que tiene como misión llegar a un conocimiento cierto sobre el ser de las cosas; el *intelecto práctico* (‘aql al-‘á malí), por el contrario, tiene por fin llegar a una opinión justa en aquellas cosas que se refieren a la conducta ética del hombre. Dentro del intelecto tenemos, también, una serie de grados sucesivos que son los que constituyen progresivamente su perfección. El primero de ellos es el *intelecto potencial*, llamado comúnmente *intelecto material* (‘aql al-hayúláni), por analogía con la materia prima, que existe en potencia de recibir cualquier forma. Cuando el *intelecto potencial* se perfecciona por su uso repetido, se llega al *intelecto hábito* (‘aql hi-l-malaka); de éste pasamos al *intelecto en acto* (‘aql hi-l-fi l); y en último lugar al *intelecto adquirido* (‘aql mustafád), que es un grado de la inteligencia especulativa constituido por una esencia intencional abstraída de la materia, adquirida del mundo exterior y grabada en el alma. Es este el más alto grado de preparación del alma, por lo cual se le llama *intelecto santo* <sup>48</sup>.

g) *¿Por qué se une el alma al cuerpo?*—Los versos más difíciles de interpretar son los cinco últimos; en ellos se pregunta Avicena el por qué de la unión del cuerpo y el alma (verso 15). Indudablemente, si ad-

---

(48) Cfr. *Aqsám al-‘Ulüm*; ed. en la col. *Tis ‘Rasá il fi-l-Hikma wa-l-Tabr iyyát*; ed. cf. pp. 105 y ss.; *Nachát*, pp. 270-272; *La Metafísica de Avicena*, páginas 156-158.

mitiésemos absolutamente que el cuerpo es un estorbo para el alma y que la materia es privación, potencia y mal, ¿para qué le sirve al alma su unión con el cuerpo? Si Dios tuvo alguna razón para ordenar esta unión, nosotros no la conocemos (verso 16). Si la unión ha sido necesaria para que el alma se perfeccione en la tierra y realice actos meritorios que la hagan digna del cielo, ¿cuál era su imperfección y su pecado originarios? Si viene al mundo para aumentar su conocimiento, su fin no se cumple sino a medias; pues la sabiduría humana es muy relativa (versos 17 y 18). Lo único que sabemos es que llega un momento en que se cumple su destino y vuelve al cielo para no reencarnar jamás (verso 19). Por eso compara Avicena la vida del hombre sobre la tierra con el parpadeo de una luz que brilla un momento y "después se apaga como si nunca hubiese resplandecido" (verso 20).