UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SALTA

FACULTAD DE ARTES Y CIENCIAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

INTENTIO MATERIATA
EN EL *LIBER DE ANIMA*
DEL AVICENNA LATINUS

Tesis para optar por el Título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Autor: Prof. Bernabé Aráoz Vallejo.

Director: Dr. Julio Raúl Méndez.

Co-directora: Lic. Natalia Ruiz de los Llanos.

Área de investigación: Historia de la Filosofía Medieval.

Mayo de 2015

SALTA-ARGENTINA

A mis padres, Miguel Alejandro y Clelia María

INTENTIO MATERIATA

EN EL *LIBER DE ANIMA*

DEL AVICENNA LATINUS

INDICE

INTRODUCCIÓN…… 7

Primera parte
AVICENNA LATINUS

I. EL *CORPUS AVICENNAE*
1. El surgimiento de Avicena en el mundo latino del siglo XII: el prólogo del *Liber de anima*……..... 20
2. Escuela de Traductores de Toledo……... 25
3. Los traductores y el proceso redaccional del *Liber de anima* de Avicena……31

II. DE IBN SĪNÂ AL AVICENNA LATINUS
1. *Ibn Sīnā*: vida y obras……..…….. 46
2. Fuentes e influjo del pensamiento filosófico de *Ibn Sīnā*……...56
3. El *Corpus Avicennae* y su influjo en el Occidente latino……70

Segunda parte
LIBER DE ANIMA

I. UBICACIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL *LIBER DE ANIMA* ….....79

II. LA PSICOLOGÍA DEL *LIBER DE ANIMA*
1. El alma……..86
2. Potencias del alma……107
2. a. Las potencias vegetativas…….. 121
2. b. Las potencias sensibles……. 126
2. c. El alma humana y sus potencias…….. 135

Tercera parte
INTENTIO MATERIATA

I. LA INTENTIO MATERIATA Y SU APREHENSIÓN
1. El tratamiento aristotélico de la sensación y su influjo en la especulación aviceniana sobre la aprehensión de formas..…… 147
2. La *intentio materiata*…… 159
3. La *vis aestimativa* y la aprehensión de la *intentio materiata*…..... 177

II. INFLUJO DE LA DOCTRINA AVICENIANA SOBRE LA INTENTIO MATERIATA EN TOMÁS DE AQUINO……. 198

CONCLUSIONES…… 207

BIBLIOGRAFÍA
Fuentes…… 212
Bibliografía Secundaria……. 213
Diccionarios e instrumentos lexicales……..220

EVALUACIÓN…….. 221

INTRODUCCIÓN

En la segunda mitad del siglo XIX, tras la decadencia de los grandes sistemas idealistas, y en oposición al furor positivista que pretendía negar toda especulación metafísica, Franz Brentano (1838-1917) se propuso a sí mismo la restauración de la confianza en la filosofía como un saber riguroso[1].

Brentano combatió a lo largo de toda su obra el idealismo alemán, y sostuvo la exigencia de "ir a las cosas mismas" sin la construcción *a priori* de sistemas. Esto lo condujo a reformar algunos tópicos del saber, sobre todo el de la Psicología[2].

La renovación filosófica que emprendió Brentano suscitó el redescubrimiento de la doctrina de la *intencionalidad*[3], tema que expuso por primera vez en su obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* publicada en 1874, y que resultó clave en los estudios de Husserl y la fenomenología.

El tema de la *intencionalidad* fue introducido en el pensamiento contemporáneo por Brentano. Sin embargo, él mismo reconoció haberlo rescatado de Aristóteles y de la filosofía medieval. Así pues, cabe decir que la labor de Brentano consistió en una auténtica novedad por el contexto en el que se produjo y la originalidad con la que se propuso, pero fue ante todo la exhumación de un tema excepcional de la filosofía que había sido abandonado por la modernidad.

En efecto, la escisión cartesiana entre percepción y pensamiento, y entre materia y espíritu, y el régimen de los célebres principios de "asociación" y "autonomía" condujeron a que la modernidad ignorase por completo el tema de la *intencionalidad*[4].

---

[1] Cfr. BRENTANO, F. (1983:6); SATUÉ ÁLVAREZ, A., (1961:13).
[2] Cfr. *Ibídem* (1961:14-15). Se habla aquí de "Psicología racional", y se alude específicamente al tipo de "Psicología descriptiva" que desarrolló Brentano.
[3] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1953:116).
[4] Cfr. FABRO, C., (1978:27).

Ahora bien, tal como sostuvo Brentano, el tema de la *intencionalidad* en la problemática filosófica proviene de Aristóteles y fue desarrollado por la filosofía árabe medieval y la escolástica latina.

En la *Metaphysica* (Δ, 15, 1021a 31- 1021b 3) de Aristóteles se encuentra una observación sobre la cual parte el tema de la *intencionalidad*. El texto al que se hace referencia es el siguiente:

> "Τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὗ ἐστὶ διάνοια (δὶς γὰρ ταὐτὸν εἰρημένον ἂν εἴη), ὁμοίως δὲ καὶ τινός ἐστιν ἡ ὄψις ὄψις, οὐχ οὗ ἐστι ὄψις (καίτοι γ' ἀληθὲς τοῦτο εἰπεῖν) ἀλλὰ πρὸς χρῶμα ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον. ἐκείνως δὲ δὶς τὸ αὐτὸ λεχθήσεται, ὅτι ἐστὶν ἡ ὄψις".
>
> [Lo pensable, en efecto, significa que hay pensamiento de ello; pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues se habría dicho dos veces lo mismo), y, de modo semejante, la visión es visión de algo, no de aquello de lo que es visión (aunque sea verdadero decir esto), sino relativa al color o relativa a alguna otra cosa semejante. Pero de aquel modo se dirá dos veces lo mismo, que la visión es de lo que no es][5].

Sobre este pasaje se han vertido muchas interpretaciones[6]. Lo cierto es que casi todas reconocen que para Aristóteles el conocimiento es un tipo de

---

[5] Texto griego y Trad. en VALENTÍN GARCÍA YEBRA (1997:273-274).

[6] JOSÉ HIERRO S. PESCADOR en su artículo *En torno a la intencionalidad* recoge distintas interpretaciones sobre este texto aristotélico. En el artículo el autor señala que: "Según la interpretación de Schwegler (*Die Metaphysik des Aristoteles*, vol. III, p. 231), el concepto de pensable significa que hay un pensamiento de ello, y el pensamiento se refiere a un objeto pensable, pero no al sujeto pensante. Para Reale, lo que Aristóteles quiere decir está claro, teniendo en cuenta que su preocupación real es ésta: toda forma de conocimiento es relativa al ser y a la realidad, pero no viceversa (Aristotele. *La Metafísica*, vol. 1, p. 465). De acuerdo con W. D. Ross (*Aristotles Metaphysics*, vol. 1, Pp. 330 s.), la idea de Aristóteles es que lo pensado (o lo visto) debe tener una naturaleza propia aparte de ser objeto del pensamiento (o de la visión), y por ello concluye Ross: "En el fondo del pensamiento de Aristóteles, aunque no expresado de forma muy satisfactoria, está la convicción de que el conocimiento y la percepción son relativos a la realidad de una manera en que la realidad no es relativa a ellos» (op. cit., p. 331; mi traducción). El carácter intencional, tanto del pensamiento como de la percepción, puede descubrirse en la idea de que ambos son relativos a la realidad, aunque la realidad no sea relativa a ellos" (1995:29-30).

relación. Tanto el pensamiento como la percepción guardan una *relación,* ésta con lo que percibe, aquél con lo que piensa.

La interpretación de Brentano sobre esta observación aristotélica lo condujo a establecer su propia noción de *intencionalidad.* En efecto, Brentano construyó su propia especulación filosófica y fundamentó los estudios de la Psicología descriptiva sobre las bases de su doctrina sobre la *intencionalidad*. Además, a partir de esta noción estableció la distinción clave en su filosofía entre fenómenos físicos y psíquicos, pues sostuvo que frente a los fenómenos físicos, se reconoce en los fenómenos psíquicos un carácter *intencional*:

> "Lo que caracteriza a todo fenómeno psíquico es lo que los escolásticos de la edad media han llamado la inexistencia intencional (o aun mental) y que nosotros podríamos llamar, utilizando expresiones que no excluyen todo equívoco verbal, relación a un contenido, dirección a un objeto (sin que sea necesario entender por eso una realidad) u objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo a título de objeto"… "podemos, pues, definir los fenómenos psíquicos diciendo que son los fenómenos que contienen intencionalmente un objeto en ellos [es decir, en sí mismos]"[7].

Para Brentano la "inexistencia *intencional*" es lo que caracteriza al fenómeno psíquico en cuanto fenómeno "que contiene intencionalmente un objeto en sí mismo". Esta descripción del fenómeno psíquico coincide, según Brentano, con la observación aristotélica de la *relación* entre pensamiento y objeto pensado, y entre percepción y objeto percibido.

Ahora bien, la interpretación de Brentano sobre esa *relación (intencional)* culminó en su posicionamiento fenomenológico: la existencia del sujeto que piensa y/o percibe es evidente y necesaria, no así la existencia real del objeto pensado y/o percibido[8].

---

[7] BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* v. I, 1. II, cap. I, § 5 (Traducido y citado por AQUILINA SATUÉ ÁLVAREZ, (1961:63).
[8] Cfr. BRENTANO, F., *Ibídem,* v. II. Apéndices I (Traducido y citado por AQUILINA SATUÉ ÁLVAREZ, (1961:115).

No se debe perder de vista que la doctrina brentaniana sobre la *intencionalidad* respondía al marco de la Psicología descriptiva y nunca alcanzó afirmar la existencia real del objeto como algo necesario más allá de esa *relación intencional*. Brentano se negó a sí mismo la posibilidad de considerar la *intencionalidad* en términos de realismo, es decir, de dar lugar a una especulación metafísica sobre la *trascendencia* del objeto conocido.

Cornelio Fabro (1911-1995) ha mostrado los alcances filosóficos de la doctrina brentaniana y sus límites frente al realismo de la escolástica. En su obra *percepción y pensamiento,* Fabro señala que, frente al "subjetivismo" de Brentano, el realismo entiende que la *intencionalidad* en el fondo debe ser considerada en el sujeto, pero también en el "*medium*" y en los mismos cuerpos[9].

Si bien Brentano, tal como él mismo ha testificado, tomó la expresión "inexistencia *intencional*" de la escolástica, sin embargo el término *intencional* se inserta en contextos filosóficos distintos al ser empleado por Brentano o por el realismo medieval, y "adquiere en uno y otro distinta función y significado"[10].

En efecto, lejos de las consideraciones fenomenológicas de Brentano, la escolástica medieval abordó la cuestión de lo *intencional* logrando alcanzar un nivel de fundamentación metafísica en orden a la existencia *trascendente* del objeto.

Por tanto, no es posible asemejar a los tratamientos medievales la doctrina brentaniana sobre la *intencionalidad*, pero sí reconocer con Brentano que él mismo recibió de los escolásticos del medioevo la inspiración necesaria para formular su propia doctrina.

* * *

[9] Cfr. (1978:70).
[10] Cfr. SATUÉ ÁLVAREZ, A., (1961:118).

El presente trabajo se dirige a la filosofía medieval, sabiendo que en ella se encuentra el primer desarrollo especulativo en Occidente sobre lo *intencional*. Se tiene presente que, efectivamente, fueron los latinos del medioevo quienes emplearon por primera vez el término "*intentio*" para referirse a tal noción inspirada por el aristotelismo. Así también, se reconoce que la introducción del vocablo "*intentio*" en la gnoseología de Occidente se produjo a partir del siglo XII por la labor de algunos traductores que emprendieron la gran empresa de traducir al latín diversos textos de lengua árabe provenientes de Oriente.

Toledo fue uno de los centros culturales más importantes donde se produjo el intercambio cultural entre cristianos, judíos y musulmanes. Fue allí donde se gestó a partir del siglo XII uno de los proyectos de traducción más significativos para la historia y el pensamiento en Occidente. En la actualidad, diversos investigadores han vuelto la mirada a este fenómeno, sabiendo que allí se encuentra una de las claves para comprender el proceso de formación de la sociedad occidental[11].

Se puede precisar también que uno de los primeros textos traducidos del árabe al latín por aquel entonces, y que contiene en su versión latina el vocablo "*intentio*" (con el sentido que aquí se trata) es el *Liber de anima* del llamado *Avicenna Latinus.* Este texto fue la primera traducción latina que se conoció en Occidente de una pequeña parte de la monumental obra filosófica del médico y filósofo persa Ibn Sīnā (980-1037).

Es cierto que Aristóteles fue el primero en plantear el tema de lo *intencional*, pero es sabido que Ibn Sīnā fue quien abordó por primera vez de modo riguroso la cuestión. Es por ello que distintos investigadores han llegado

[11]En un artículo recientemente publicado en la revista *Página 12* (17 de enero de 2015), el cual se titula *Contra el prejuicio, el odio y la ignorancia,* RICARDO FORSTER señala la importancia de las traducciones realizadas en Toledo a partir del siglo XII para lo que significó la formación cultural de Occidente. Además, agrega FORSTER, el estudio de aquel fenómeno es fundamental para deslegitimar la interpretación errónea de que la cultura occidental se transmitió de modo ininterrumpido desde Grecia y Roma hasta la actualidad sin "contaminaciones", sobre todo orientales. Un estudio riguroso de lo acontecido en Toledo y otros centros culturales del medioevo, según FORSTER, puede ser la clave para derrumbar los racismos que se sujetan a la autorreferencialidad cultural y al ontologismo nacionalista que sostiene la esencia incontaminada de su lengua cultural.

a atribuir al pensador árabe el descubrimiento y la definición inaugural de lo *intencional*. Miguel Cruz Hernández es uno de ellos. En su *Historia del pensamiento en el mundo islámico* él sostiene que:

> "Su filosofía (es decir, la de Ibn Sīnā) fue aprovechada casi en su absoluta totalidad, y muchas de las doctrinas a él atribuidas, tales como la teoría de la intencionalidad, la distinción de esencia y existencia, la doctrina de los universales, el principio de individuación, la teoría del intelecto, las pruebas de la existencia de Dios, etc., fueron las piedras capitales para la formación de los grandes sistemas escolásticos del siglo XIII, aunque la utilización de su pensamiento haya conducido a posiciones que a veces pueden parecer irreconciliables"[12].

Parece que Cruz Hernández exagera un poco al atribuir todas aquellas teorías a Ibn Sīnā. Sin embargo, hay que reconocer con el estudioso español que Ibn Sīnā fue el primero en desarrollar de modo riguroso un tratamiento especulativo sobre el tema de la *intencionalidad.* Además, el filósofo persa representa una verdadera autoridad en el tema, lo fue para la escolástica latina y puntualmente para Tomás de Aquino.

No obstante, en lo que respecta a su influjo en Occidente hay que advertir también que los escolásticos del medioevo se sirvieron más de los textos en versión latina que de los textos mismos del filósofo árabe. Precisamente por ello se explica el éxito de divulgación que tuvo entre los escolásticos el vocablo latino "*intentio*".

La mediación de las traducciones entre los manuscritos árabes de Ibn Sīnā y los lectores de la escolástica medieval no sólo implicó en éstos el uso de los vocablos de la versión latina, sino también una identificación de las doctrinas mismas con el *Corpus Avicennae,* es decir, con el conjunto de textos latinos conocido con el nombre de "*Avicenna Latinus*".

---

[12] (1981:208).

Por otra parte, hay que observar que aquella referencialidad, producto del medioevo, llegó a tener alcance más allá de la escolástica latina, pues incluso en la actualidad el mundo occidental, sin hacer distinción entre el filósofo árabe y la apropiación latina medieval, suele emplear el nombre de "Avicena" como sinónimo de "Ibn Sīnā". Pero, ¿acaso no representa esto un error de interpretación? No sin razón, desde hace varias décadas la historiografía viene pretendiendo corregir este tipo de lectura.

Hay que reconocer que los traductores e intérpretes del medioevo, por sabios e ilustres que fueran, no poseían las herramientas de la crítica textual alcanzada por la Historiografía y la Filología científicas, ni tampoco pretendían "exponer" a Ibn Sīnā, sino que buscaban aprovechar su pensamiento para su propia labor filosófico-teológica[13].

En definitiva, los traductores latinos del siglo XII emprendieron la gran empresa de traducir los textos árabes con el mayor rigor que les era posible, pero, tal como se verá, introdujeron en las nuevas versiones sus propios aportes. Esto deja por sentado que, si se pretende abordar el estudio del tema de la *intencionalidad* en Ibn Sīnā habrá que recurrir al texto árabe, pero si la mirada está puesta en Avicena, el investigador deberá sujetarse principalmente al *Corpus latinum.* A quien tuviera acceso a ambas fuentes debiera resultarle tentadora una lectura comparativa.

Ahora bien, el tema de la *intencionalidad* fue rescatado en el *Corpus latinum,* y su influjo en los escolásticos medievales fue el que permitió su desarrollo especulativo en Occidente. No es de consideración menor señalar que el vocablo "*intentio*", que apareció recién con la traducción latina, fue precisamente el que se impuso como referente en el tema.

Por otra parte, hay que advertir que Avicena abordó el tema de la *intentio* en distintos tratamientos según diversos niveles epistémicos. En efecto, la

[13] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:209).

cuestión de la *intentio* recibió por parte de Avicena un estudio prominente que dejó sentadas las bases para su reflexión filosófica[14].

Avicena inspiró todo el esquema clásico de la doctrina escolástica sobre la *intencionalidad*[15]*.* En el *Corpus latinum* se encuentra la distinción entre la *intencionalidad sensible* y la *intencionalidad intelectual* (distinción que está presente en la observación de Aristóteles), así como la distinción entre primeras y segundas *intentiones*. Por tanto, se puede decir que el primer estudio que se conoció en Occidente sobre los diversos modos de *inexistencia intencional* es el que se encuentra en la obra aviceniana.

Ahora bien, en el *Liber de anima* está desarrolla la doctrina de la *intencionalidad sensible.* Se trata de una doctrina que responde a un abordaje del tipo psico-gnoseológico-especulativo. En ella se encuentra la distinción entre dos tipos de objeto de conocimiento sensible*,* la *forma* y la *intentio materiata*. En efecto, Avicena sostiene que el conocimiento sensible alcanza un objeto que se define propiamente como *intentio*, a saber, la *intentio materiata.*

El principal objetivo de este trabajo consiste en *explicitar* el significado y los alcances de la doctrina aviceniana sobre la *intentio materiata* tal como se desarrolla en el *Liber de anima* del *Avicenna Latinus.* Se trata de una *hermenéutica aviceniana* en el sentido que parte del *estudio directo del texto* que ha sido seleccionado.

El tema de fondo de este trabajo ha sido reconocido por los principales investigadores como clave para la comprensión de los tratamientos psico-gnoseológicos de Avicena y de la escolástica latina medieval. Aun así, la *indagación bibliográfica* que se ha llevado a cabo de los estudios científicos sobre el tema ha dado un resultado casi desierto. No obstante, la hermenéutica que aquí se aplica al texto aviceniano, tal como se dijo, se basa únicamente en el *estudio directo del texto,* por lo que “el recurso a otros trabajos tiene sentido

[14] Recientemente fue publicado en italiano un trabajo realizado por SOHEIL M. AFNAN con el título *Avicenna: vita e opere.* Allí, el autor señala que, efectivamente, para comprender el desarrollo especulativo del tema de la *intentio* no se puede prescindir de un estudio sobre su tratamiento en Avicena. Cfr. (2015:182-184).

[15] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1953:117).

de diálogo en la interpretación del texto, y es indicado siempre que tiene lugar"[16].

La *hermenéutica* que se lleva a cabo sobre el texto-fuente responde a un *método crítico genético-especulativo*[17]. En este sentido, se establecen los momentos internos[18] de este trabajo:

1) *Acceso al texto-fuente según criterios críticos*: se trabaja sobre la edición crítica (1968/1972) del *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus* del llamado *Avicenna latinus* a cargo de Simone Van Riet[19]. Se reproduce el texto latino según la edición crítica a medida que avanza la investigación, y se ofrece al lector una traducción propia al español.

2) *Ubicación del texto-fuente en su propio contexto*: a partir de lo que se infiere del mismo texto-fuente, y en diálogo con los demás testimonios, se establece el *contexto redaccional* y su *proceso*. Se indaga acerca del sentido del texto en el proceso de la llamada *translatio studiorum*, es decir, la línea de recepción y divulgación de los textos científico-especulativos procedentes de Oriente. Se establece el nivel epistémico del tratamiento según se desarrolla en el texto-fuente.

3) *Discernimiento de las fuentes*: se realiza una indagación acerca de las fuentes, y se confronta la fuente en sí misma con la recepción aviceniana.

4) *Establecimiento del pensamiento aviceniano*: En relación a sus fuentes y contexto, a partir del texto-fuente se define el pensamiento aviceniano. Se aborda sus alcances filosóficos, y su influjo en uno de los pensadores más destacados de la escolástica del siglo XIII, Tomás de Aquino.

---

[16] MÉNDEZ, J. R., (1990:24).
[17] Cfr. *Ibídem.*
[18] Cfr. *Ibídem.*
[19] AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, Partes I, II y III (Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. VERBEKE), Éditions E. Peeters, Louvain, - E. J. Brill, Leiden, (1972). También *op. cit.*, Partes IV-V (Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. VERBEKE), Éditions Orientalistes, Louvain, - E. J. Brill, Leiden, (1968).

5) *Elaboración especulativa como respuesta hermenéutica a los alcances del pensamiento aviceniano.*

El trabajo se estructura en respuesta al título *Intentio materiata en el Liber de anima del Avicenna latinus,* pero se debe precisar que su desarrollo se efectúa en modo inverso al orden de los vocablos que constituyen su propio título.

En efecto, el abordaje del tema se inicia con un tratamiento sobre el surgimiento del *Avicenna latinus* a mediados del siglo XII (Primera Parte). Se establece el nombre de los traductores latinos y el rol que cumplen en el proceso de redacción. Se analiza el proceso redaccional del texto-fuente y los objetivos, no sólo especulativos, de tal empresa. Se identifica también el texto original árabe sobre el que se lleva a cabo la traducción latina y se presenta a Ibn Sīnā como autor del mismo, analizando su propio contexto, su pensamiento, sus fuentes e influjo. El estudio que se desarrolla en esta primera parte culmina con una revisión crítica acerca de cómo Ibn Sīnā fue convertido en el *Avicenna latinus* en Occidente.

Sigue a este primer tratamiento una *hermenéutica* sobre el *Liber de anima* (Segunda Parte). A partir de lo que el mismo texto informa, se establece el esquema del texto, el contenido que desarrolla, su ubicación epistémica y sus alcances doctrinales.

Finalmente se aborda la cuestión de la *intentio materiata* (Tercera parte). Se ubica su tratamiento en el texto y en el desarrollo especulativo aviceniano, sobre todo el de la Psicología. Se distingue los diversos significados de *intentio* que se encuentran en el *Corpus latinum* y se trabaja de modo específico el significado de *intentio materiata*, su tratamiento en el texto y sus alcances filosóficos. Se incluye también un estudio a modo de “apéndice” sobre el influjo de la doctrina aviceniana sobre la *intentio materiata* en Tomás de Aquino.

El estudio de la *intentio materiata* en el *Liber de anima* del *Avicenna Latinus* exige el mayor rigor en su abordaje *hermenéutico* puesto que se trata

de una de las doctrinas más importantes del pensamiento aviceniano y con mayor influjo en los estudios psico-gnoseológicos en Occidente. Por tanto, se busca evitar todo juicio anacrónico que no responda al contexto ni al texto mismo. Este estudio pretende contribuir a la identificación entre doctrina y autor, en un contexto en el que intervienen diversos factores y sobre el cual se han establecido numerosas lecturas carentes de exactitud.

Se considera los alcances de este estudio principalmente en un orden especulativo. Más, en lo que hace al contexto sobre el cual se desarrolla, y a los resultados obtenidos en esta investigación, se reivindica el aporte filosófico de Oriente a la transformación cultural de Occidente a partir del medioevo.

PRIMERA PARTE

AVICENNA LATINUS

"Los pensadores latinos medievales, por sabios y santos que fueran, sólo pudieron manejar las traducciones latinas medievales (…) Su interés no era "exponer" a Ibn Sīnā, sino aprovechar su pensamiento para su labor filosófico-teológica".

Cruz Hernández, M., (1981:209).

"Quapropter iussum vestrum, Domine, de transferendo libro Avicennae Philosophi de anima, effectui mancipare curavi, ut vestro munere et meo labore, Latinis fieret certum, quod hactenus extitit incognitum, scilicet an sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum".

[Por vuestro mandato, oh Señor, de traducir el libro *Sobre el alma* del Filósofo Avicena, me he ocupado de lograr el objetivo, de manera que por vuestra disposición y mi labor, se hiciera conocido a los de lengua latina lo que hasta ahora permanece desconocido, es decir si existe el alma, y qué y de qué índole sea según su esencia y existencia, demostrado con razones muy verdaderas].

AVICENNA LATINUS, *LDA,* 42 vb, 16-20.

I

EL *CORPUS AVICENNAE*

1. *El surgimiento de Avicena en el mundo latino del siglo XII: el prólogo del Liber de anima.*

El texto latino medieval *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* (en adelante, *LDA)* de Avicena fue la primera traducción que se conoció en Occidente de una de las obras del célebre médico y filósofo árabe-persa Abū ʻAlī al-Ḥusayn ibn ʻAbd Allāh ibn al-Ḥasan ibn ʿAlī Ibn Sīnā (980-1037). Se trata de la primera traducción al latín de una parte de la *Física (Sextus de Naturalibus)* de la gran enciclopedia ibnsiniana[20] titulada *Kitāb al-Šifā' (Libro de la Curación).*

A partir de ella, sucesivas traducciones latinas de los textos árabes del maestro Ibn Sīnā se dieron lugar en Occidente con un firme propósito: la apropiación de sus conocimientos científicos y de su pensamiento filosófico, y de manera indirecta, todo cuanto había en él de Aristóteles. De hecho, tal como afirma Serafín Vegas, hay que entender este proyecto de traducción como el primer intento sistemático de incorporar el pensamiento aristotélico en la cultura occidental-cristiana[21].

Así, a partir de las fuentes árabes y por medio de un magno proyecto de traducciones, desde la segunda mitad del siglo XII y durante el siglo XIII, se produjo en Occidente un nuevo *Corpus latinum*[22]*,* que respondería al nombre de "Avicenna Latinus", debido a la pronunciación latina del nombre "*Aven"* o

---

[20] De aquí en adelante se utiliza la expresión "ibnsiniano/a" como calificativo del nombre del filósofo árabe-persa Ibn Sīnā. Debe advertirse que dicha atribución sólo responde a la persona y obra del maestro árabe-persa del siglo X. Por otra parte, también se utiliza el calificativo "aviceniano/a" en referencia al nombre latino *Avicenna (Avicena*) del *Corpus* de la traducción latina medieval.

[21] Cfr. (2000:115-125).

[22] Como se podrá observar más adelante, este conjunto de traducciones latinas se llevó a cabo a partir del siglo XII, no logrando abarcar la totalidad de la obra en árabe de Ibn Sīnā. Por tanto, el mundo latino sólo tuvo acceso a una parte de la producción ibnsiniana, y ésta mediada por la labor de sus traductores.

"*Aven Sina"*[23]*.* En adelante, el mundo occidental se referirá al filósofo árabe, mediado por su apropiación latina medieval, con el nombre de "Avicenna", y en lengua española se utilizará hasta la actualidad el nombre de "Avicena".

Ahora bien, el C*orpus latinum* no logró integrar todas las obras originales del maestro Ibn Sīnā, a quien se le atribuyen más de 250 escritos. Además el auténtico pensamiento ibnsiniano fue reducido por la apropiación occidental a la versión de "avicenismo peripatético". Los traductores latinos no poseían una verdadera preocupación historiográfica, y en su labor omitieron ciertos elementos orientales e islámicos que también definen la filosofía de Ibn Sīnā[24].

A partir de los documentos es posible establecer el contexto en el que surgió el *Corpus latinum,* dando lugar a la propagación del "avicenismo peripatético"*.* De hecho, la dedicatoria y el prólogo del *LDA,* tan célebres como debatidos, permiten no sólo reconocer la fecha y el lugar de su producción, sino también el nombre de los responsables, sus traductores, el proceso redaccional y las intenciones que movilizaron tal empresa.

La dedicatoria del texto está dirigida a D. Juan, quien fuera arzobispo de Toledo entre los años 1152 y 1166:

> "Iohanni Reverentissimo Toletanae sedis Archiepiscopo et Hispaniarum Primati, Avendeuth Israelita, Philosophus, gratum debitae servitutis obsequium"[25].
>
> [A Juan, Reverendísimo Arzobispo de la sede de Toledo y Primado de las Españas, el israelita Avendeuth, filósofo, [presenta] el grato homenaje de su debido servicio].

Esta célebre dedicatoria, reconocida como parte del mismo texto latino, y atestiguada por más de cuarenta manuscritos[26], informa no sólo el depositario de esta labor traductora, sino también el nombre de su traductor (por lo que se

---

[23] Cfr. O'REILLY, F., (2010:61)
[24] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1992:236) y SEGOVIA, C. A., (1998:285-288).
[25] AVICENNA LATINUS, *LDA*, 42 vb, 1-3.
[26] Cfr. VAN RIET, S. (1972:91).

verá, uno de sus dos traductores), el misterioso Avendeuth Israelita (Ibn Dāwūd).

Sin embargo, a pesar de que la distinción entre quien produjo el texto y su destinatario se encuentra en esas líneas introductorias, curiosamente la identificación del traductor ha suscitado una gran controversia[27], lo que en nada resulta extraño ni ajeno a los estudios acerca de la primera generación de traductores en Toledo.

No obstante, la presencia en el texto del nombre de *Avendeuth Israelita,* permite precisar la identidad del autor, a pesar de los problemas que genera la superposición de documentos. Alexander Fidora[28] sostiene que el problema de identificación se basa en la confusión entre los llamados "pseudo-Iohannes", es decir, tres personalidades de labor traductora, a los que se debe diferenciar entre sí. Se trata, por un lado, de Juan de Sevilla; por otro, del *"Magister scolarum Iohannes"*; y por último, de Avendeuth, el israelita.

Con respecto a Juan de Sevilla, se debe decir que lo único que lo asocia a los primeros trabajos de traducción relacionados con Toledo es su versión latina del *Liber de differentia animae et spiritus* de Qusta Ibn Luqa, dedicada a Raimundo, arzobispo de Toledo[29]. Aun así, no existe evidencia documental que atestigüe su residencia en Toledo. En todo caso, la dedicatoria de Juan de Sevilla al arzobispo Raimundo es muestra del interés toledano por las traducciones en los inicios del siglo XII.

Más tarde aparecerá entre los traductores toledanos Iohannes Hispanus o *"Magister scolarum Iohannes",* que no debe ser confundido con Juan de Sevilla, en primer lugar, por incompatibilidad cronológica. Este Juan, conocido como "el maestro" o "el hispano", está asociado al entorno del célebre Domingo Gundisalvo (del que se tratará luego), con quien colaboró en la traducción de la *Summa theoricae philosophiae* de los *Maqasid al-falasifa* de al-Gazali y en el *Fons vitae* de Ibn Gabirol. Por tanto, la labor traductora de Iohannes Hispanus

[27] Cfr. ALONSO ALONSO, M., (1959:35-44) y NICLÓS ALBARRACÍN, J. V., (2001:132-135).
[28] Cfr. FIDORA, A., (2010:481).
[29] Cfr. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., y MARANINI, A., (1997: 122).

no debe situarse sino a partir de la segunda mitad del siglo XII. Se sabe además que, a la muerte de Gundisalvo, fue nombrado arcediano de Cuéllar (1193), deán de Toledo y obispo de Albarracín-Segorbe (1212). Falleció, luego de asistir al Concilio IV de Letrán, el 11 de diciembre de 1215[30].

Finalmente, quien suele prestarse a confusión con los dos traductores homónimos anteriores es Avendeuth, traductor del *LDA* de Avicena, y autor de su dedicatoria. Pero, tal como se verá a continuación, "el filósofo" e "israelita" compartió la labor de esta traducción con Domingo Gundisalvo en Toledo, lo que condujo a ciertos investigadores a identificarlo con otro de los colaboradores de Gundisalvo, el mencionado Iohannes Hispanus, *"magister scolarum".*

Sin embargo, que el nombre de "Avendeuth" esté asociado al de "Iohannes"*,* se debe principalmente a otra causa: se trata de una interpretación fundada en tres manuscritos del *LDA* de Avicena, que presentan en su dedicatoria una variante con respecto a la versión que se ha transcripto anteriormente, la cual (según se ha indicado) está presente en más de cuarenta manuscritos.

El gran investigador y precursor en el siglo XIX de los estudios sobre la actividad traductora en Toledo durante los siglos XII y XIII, Amable Jourdain[31], colaboró con esa interpretación al no tomar como texto base de su investigación un manuscrito perteneciente al canon tradicional.

El texto variante dice:

> "Reverendissimo Toletane sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati Iohannes Avendeuth israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium"[32].

---

[30] Cfr. BURNETT, CH., (1994:425-36).
[31] Cfr. JOURDAIN, A., (1843:113-115)
[32] MS París, Biblioteca Nacional, lat. 6443., citado por POLLONI, N., (2013:6).

> [Al Reverendísimo arzobispo de la sede de Toledo y Primado de las Españas, el israelita Juan Avendeuth, filósofo, [presenta] el grato homenaje de su obediente servicio].

Al comparar las dos versiones, se observa una diferencia acerca del nombre "Juan". En la mayoría de los manuscritos el nombre figura en dativo *(Iohanni)*, pero en la versión variante aparece en nominativo *(Iohannes).* Luego, quien se conduce por la versión en nominativo, termina por unir el nombre "Iohannes" al de "Avendeuth israelita philosophus". Tal es el caso de Jourdain[33], quien presenta al traductor del *LDA* de Avicena como "Iohannes Avendeuth", haciendo de él un judío converso idéntico a los traductores susodichos.

Sin embargo, si se toma en cuenta la importante cantidad de manuscritos que evidencian que Avendeuth dedicó su traducción a Iohannes, es decir el arzobispo Juan, sucesor de Raimundo en la guía del arzobispado de Toledo, de 1152 a 1166, resulta entonces poco fiable atenerse a un texto, que se trata en todo caso de una excepción.

Con respecto a Avendeuth, todo apunta a que fue el judío Abraham Ibn Dāwūd (1110-1180), nacido en Toledo, un pensador peripatético de la tradición aviceniana, y autor de dos importantes obras, el *Libro de la tradición* (*Sefer ha-Qabbalah*) y *La fe exaltada* (*Emunah ramah*)[34].

Ahora bien, si se recoge toda esta información que provee tan sólo la dedicatoria del texto, resulta ser que la traducción latina medieval del *LDA* de Avicena se produjo en Toledo entre los años 1152, año en que muere Raimundo, y 1166, año en que se produjo la muerte del arzobispo Juan. Se trataría entonces de una de las primeras obras filosóficas traducidas al latín del filósofo y médico árabe Ibn Sīnā, conocido a partir de entonces por la Latinidad

[33] Cfr. JOURDAIN, A., (1843: 113).
[34] Cfr. FIDORA, A., (2010:481).

como *Avicenna*. Además, esta traducción habría sido el primer tratado psicológico de tinte aristotélico que se conocería en Occidente[35].

Siendo así las cosas, cabe enmarcar la traducción de esta obra aviceniana dentro del gran proyecto cultural que se desarrolló durante los siglos XII y XIII, a partir de la recepción y labor traductora de fuentes griegas, árabes y judías, y que tuvo a Toledo como uno de los escenarios más significativos. Este proyecto, que ha cambiado la historia de la filosofía en Occidente, fue gestado en gran medida por la llamada "Escuela de Traductores de Toledo".

Se trató de un proyecto cultural y eclesial enmarcado históricamente en la antesala de la gestación de las universidades como institución. De este modo, las fuentes de la filosofía griega y de la apropiación árabe estuvieron disponibles para la nueva gesta del pensamiento humano.

2. *Escuela de Traductores de Toledo*

Durante los siglos XII y XIII, Toledo fue testigo de un renacer cultural, fruto del encuentro entre cristianos, judíos y árabes. La capital de Castilla se convirtió entonces en uno de los centros europeos en los que las artes, las ciencias y la filosofía de Occidente emprendieron una profunda renovación[36], nutrida por la recuperación de la filosofía peripatética a través del contacto con el mundo árabe en plena expansión.

En el año 711 los árabes, depositarios en buena parte de fuentes griegas, conquistaron *Toletum*, primera capital de Hispania, entonces reino visigodo[37]. La pertenencia de la ciudad a *al-Andalus*[38] se extendió cuatro siglos hasta la Reconquista cristiana, que se produjo en 1085 con la toma de Alfonso VI de León, el "Bravo". No obstante, una política de tolerancia permitió que la

---

[35] Cfr. O'REILLY, F., (2010:59) y VEGAS, S. (2004)
[36] Cfr. FIDORA, A. (2010: 491).
[37] Cfr. GONZÁLEZ, D. H. (2007: 78).
[38] Nombre con el que se designó al territorio ibérico bajo dominio musulmán.

convivencia árabe-cristiana trascendiera al siglo XI. Así, la presencia árabe en suelo toledano logró plasmarse en toda su cultura.

De todos los ámbitos que experimentaron la transformación y el enriquecimiento cabe destacar el de la filosofía, que de manera ejemplar para Occidente, tuvo acceso a diversas fuentes árabes, receptáculos de saberes griegos, persas e hindúes. Aunque, si bien la recepción de los textos árabes se produjo en diversas ciudades de la Península Ibérica, tales como: León, Pamplona, Tudela, Tarazona, Zaragoza, Huesca y Barcelona[39], diversos acontecimientos hicieron que Toledo se convirtiera en el centro intelectual ibérico de mayor relevancia a partir del siglo XII.

A ese mismo proceso de "centralización" de la cultura en Toledo hace referencia Carlos Alvar indicando sus causas históricas más sobresalientes:

> "La conquista de Toledo por Alfonso VI (1085) y el flujo hacia la nueva ciudad cristiana de comerciantes francos, de musulmanes heterodoxos que huían de Córdoba, de judíos perseguidos por la intolerancia almohade (desde finales del siglo XI, y con mayor contundencia a partir de 1145), fueron factores decisivos para que se produjera un desplazamiento de la cultura desde el Valle del Ebro hacia Toledo, o al menos, para que las ciudades y monasterios de la Marca Superior se encontraran con un centro de gran importancia cultural, debido a sus ricas bibliotecas y a su auge económico, que poco a poco irá marginando a los núcleos anteriores"[40].

Por ello, Toledo a partir del siglo XII no fue un simple lugar de paso para hombres dedicados a la vida intelectual, sino un centro autónomo de producción intelectual y de estudio de las nuevas fuentes adquiridas, lo que atrajo a investigadores provenientes, no sólo de la península, sino del resto de Europa.

---

[39] Cfr. LOMBA FUENTES, J. (1997: 45).
[40] (2010: 60).

En efecto, el acceso a las nuevas fuentes y el entusiasmo por transmitir su contenido, requirió la presencia de traductores multilingües, que se encargaron de producir diversas traducciones de los textos árabes, hebreos y griegos al latín, que por entonces era la lengua "culta" común en Occidente. Así, se gestó uno de los proyectos culturales más importantes del medioevo, que cambiará para siempre la historia del pensamiento[41].

Para referirse al conjunto de aquellos traductores radicados en Toledo, hace casi dos siglos Amable Jourdain[42] acuñó la expresión de *"Collège de Traducteurs",* que dio lugar a la versión castellana de "Escuela de Traductores de Toledo".

Desde entonces, parte de la historiografía de los siglos XIX y XX se dedicó al estudio de esa escuela con la intención de explicar su naturaleza. Sin embargo, las investigaciones han estado siempre envueltas por una gran controversia: la cuestión que se ha debatido es acerca del carácter institucional de dicha escuela, es decir, si se trataba de una escuela formalmente institucionalizada, si dependía de algún poder que nuclease a los traductores, y si contaba con algún espacio físico en donde los traductores se reuniesen para producir sus traducciones.

Algunos investigadores, tal como Valentín Rose[43], se inclinaron por la tesis de que la "Escuela de Traductores de Toledo" fue una verdadera institución organizada, dependiente de arzobispos y con espacio físico. Además, no sólo habría sido un núcleo institucional de traductores, dedicados a los manuscritos árabes, sino también, un centro de enseñanza y transmisión de saberes filosóficos y científicos, es decir, un auténtico *Collège.*

---

[41] Frente a la tesis de G. THÉRY (1944: 114-125), que sostiene que Toledo fue el primer y único centro de comunicación de los saberes árabes al Occidente Latino, S. VEGAS demuestra lo que hay de abusivo en ello, y ubica la producción toledana y su significado filosófico en conexión con otros centros culturales de la Europa de los siglos XI, XII y XIII. Cfr. VEGAS, S., (2004:9-13) y (2005:116-135).
[42] Cfr. JOURDAIN, A. (1843:108).
[43] Cfr. ROSE, V., (1974:327-349).

Sin embargo, muchos son los estudiosos que, desde hace décadas, vienen mostrado que esta tesis no posee un auténtico sustento documental. Esto es a lo que Ángel González Palencia se refiere, cuando afirma que:

> "Los historiadores de la filosofía y de la ciencia en la Edad Media han solido dar por sentada la existencia de un cuerpo organizado al que se ha llamado *Escuela de Traductores de Toledo*. Los escasísimos documentos hasta ahora hallados no permiten afirmar la existencia de tal centro de traducciones"[44].

Todo ello condujo la revisión de las primeras interpretaciones de la historiografía posterior a la obra de Jourdain. En ese contexto, la tesis vertida por aquellos primeros años de investigación historiográfica debió ser superada, principalmente debido a la falta de evidencia documental.

La tesis que sostiene la existencia de un centro físico, en donde se agruparían traductores y maestros para ejercer su labor, fue descartada, en primer lugar, debido a que toda información se reduce solamente a un pasaje de la traducción de Hermann el Alemán del *Comentario* de Averrores de la *Ética* de Aristóteles:

> "Ego complevi eius translationem ex Arabico in Latinum […] apud urbem toletanam in capella Sanctae Trinitatis"[45].
>
> [Yo concluí su traducción del Árabe al Latín […] en la ciudad toledana en la capilla de la Santa Trinidad].

Tomando esa referencia, algunos investigadores se animaron a señalar a la Catedral de Toledo (en donde aún se encuentra la capilla de la Trinidad) como el auténtico lugar físico que acogía a los intelectuales toledanos, y que funcionaría como centro de traducciones y enseñanza formal. Pero Ramón Gonzálvez[46] ha demostrado que el pasaje de Hermann el Alemán ni siquiera

---

[44] (1945:170).
[45] AVERROËS *in Libros decem moralium Nicomachiorum Expositio, in Aristotelis Opera cum Averrois Comentariis,* vol. 3 Folio 160 G-H, citado por HOURANI, G. F., (1975:126).
[46] Cfr. GONZÁLVEZ, R., (1996:60-62).

refiere a la Catedral toledana, sino a la capilla del Monasterio de la Trinidad de Toledo, no lejos de la ciudad, pero extramuros.

Por otra parte, tampoco existe evidencia documental que dé cuenta de un cuerpo formalmente organizado de traductores y maestros. De hecho, tampoco hay documentación que acredite un sistema formal de enseñanza. A esto mismo refiere Ramón Menéndez Pidal:

> "Si por escuela se entiende un conjunto orgánico de maestros, escolares, aulas y bedeles, no existió la Escuela de Traductores, ni nadie pensó que pudiera existir, pero sí hubo escuela toledana en el sentido de un conjunto de estudiosos que se continúan en un mismo lugar, en unas mismas bibliotecas, con unos mismos procedimientos, trabajando en un mismo campo, el de la ciencia árabe"[47].

Por tanto, se debe reconocer que este proyecto intelectual sólo fue posible en cuanto mantuvo su objetivo, una meta en común. Los individuos y equipos que participaron de este proyecto se mantuvieron nucleados, más que por un aspecto formal, por una coherencia intelectual, fundada en una común finalidad, es decir: la apropiación del pensamiento árabe y aristotélico.

Finalmente, resulta difícil determinar aún hasta qué punto las traducciones partieron de una auténtica política de la Iglesia de Toledo, o más bien, de iniciativas personales[48]. Aun así, se suele señalar al segundo arzobispo de Toledo, D. Raimundo de la Sauvetât, como el primer mecenas de las traducciones tras la Reconquista. Así lo indica el principal referente en habla hispana de las investigaciones sobre D. Raimundo, Ángel González Palencia:

> "Las obras vertidas en Toledo son tantas, y las personas que en Toledo se ocuparon tan diversas, a través de todo el siglo XII, que bien puede darse por supuesto un núcleo de gentes dedicadas en especial a esta labor, para la cual debieron de tener la ayuda económica y el

[47] (1956:37).
[48] Aun así, no significa que los traductores estén fuera de cualquier contexto institucional. Por el contrario, su actividad debía estar inserta dentro de un marco político-social, que se evidencia en la gravitación entorno a la Catedral de Toledo. Cfr. FIDORA, A., (2010:480).

> aliento moral de personajes toledanos. Natural parece que el arzobispo [D. Raimundo] fuera quien diera pábulo a este esfuerzo, y quien patrocinara tan interesantísima labor"[49].

Las escasas noticias que se tienen de D. Raimundo indican que fue un monje cluniacense, a quien D. Bernardo de Sédirac, el belicoso arzobispo de Toledo convirtió en obispo de Osma, tras el fallecimiento de D. Pedro, en agosto del año 1109. Luego, se convirtió en sucesor del propio Bernardo, y por tanto, en arzobispo de la sede de Toledo en el año 1125. El papa Honorio II por medio de una bula, fechada el 12 de diciembre de 1125, le concedió el primado en todos los reinos de España[50]. Los documentos con los que se cuenta, han permitido establecer también el nombre de los arzobispos que le sucedieron en la sede toledana: Juan (Iohannes II) y Cerebruno[51].

Ahora bien, si por un lado las investigaciones han logrado esclarecer en gran medida la vida y obra del arzobispo, al igual que la de su antecesor y sucesores, sin embargo, debido a la carencia de una base documental, no ha sido posible aún afirmar nada acerca del posible mecenazgo que lo vincula a la *Escuela de Traductores*.

Curiosamente, los investigadores al tratar la cuestión del posible mecenazgo entre arzobispos y traductores suelen recurrir a la célebre dedicatoria del *LDA* de Avicena, transcripta anteriormente, dirigida al arzobispo Juan, sucesor de Raimundo. Sin embargo, como se ha visto, dicha dedicatoria sólo permite asegurar el vínculo entre traductores y arzobispo, además de una fecha aproximada de elaboración. Pero acerca del mecenazgo entre arzobispos y traductores nada más se puede decir aún[52].

---

[49] (1945:170)
[50] Cfr. GÓNZÁLEZ PALENCIA, A., (1945:103-110)
[51] Se han podido establecer las fechas de sucesión y el tiempo de duración de los gobiernos de los primeros arzobispos de Toledo: Bernardo, 1086 a 1124; Raimundo, 1124 a 1152; Juan, 1152 a 1166; Cerebuno, 1167 a 1180.
[52] Cfr. VAN RIET, S. (1972:92-93) y GÓNZÁLEZ PALENCIA, A., (1945:169-170).

3. *Los traductores y el proceso redaccional del Liber de anima de Avicena.*

Luego de su dedicatoria, el prólogo de la traducción latina medieval del *LDA* de Avicena declara el nombre de otro traductor, "Dominico Archidiacono", quien junto a "Avendeuth Israelita Philosophus", hubo conformado un auténtico equipo de traducción. Por otra parte, se informa también acerca del proceso redaccional, por medio del cual, los traductores alcanzaron a partir del texto árabe la nueva versión en un latín académicamente aceptable.

El texto al que se hace referencia es el siguiente:

> "Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum"[53].
>
> [Tenéis por tanto, traducido del árabe, el libro que nos fue encargado, diciendo cada palabra a la lengua vulgar, y traducida cada una al latín por el Archidiácono Domingo]

Este célebre pasaje ha atraído la atención de no pocos estudiosos. Su valor documental radica no sólo en que declara el equipo de traducción responsable de este proyecto (lo que permite, a su vez, definir mejor el panorama sobre quienes participaron en la Escuela de Traductores de Toledo), sino también, en que da riquísimas noticias sobre el proceder de la labor traductora. A partir de lo que él informa, se tratará, en primer lugar, de los responsables de la versión latina del *LDA* de Avicena, y luego, de los principales aspectos que definieron su proceso redaccional.

Según la interpretación tradicional, se puede rescatar del texto la intervención de tres personas en este proyecto de traducción[54]: i) el depositario

---

[53] AVICENNA LATINUS, *LDA,* 42 vb, 21-23.

[54] A pesar de que en este pasaje no están expresados los nombres de Juan y de Avendeuth, sin embargo, a partir de lo que se ha observado en la dedicatoria, y en lo que se podrá ver más

del texto, es decir, el arzobispo Juan *(habetis)* y el equipo de traductores: ii) el mencionado Avendeuth (*singula verba vulgariter proferente*) y iii) el archidiácono Domingo (*singula in latinum convertente*).

Con respecto a Avendeuth (según se ha indicado anteriormente), todo apunta a que fue el filósofo judío Abraham Ibn Dāwūd (1110-1180). Nacido en Toledo, Avendeuth habría estudiado con su tío Baruch Albalia en Córdoba, recibiendo una sólida formación rabínica y filosófica[55]. Pero, cuando los almohades se apoderaron de la ciudad en 1148, huyó a Toledo, donde escribió sus dos obras más importantes: i) el *Libro de la tradición (Sefer ha-Qabbalah)*[56]*,* escrita alrededor del año 1160 en la que se pretende demostrar que la tradición oral hebrea se habría transmitido, de modo ininterrumpido, desde los profetas hasta los maestros de su época, y ii) *La fe exaltada (Emunah ramah)*[57]*,* que presenta a Ibn Dāwūd como un pensador peripatético de la tradición aviceniana con la intención sistemática de integrar esos saberes filosóficos al pensamiento judío. Por ello, Ibn Dāwūd ha sido considerado el primer pensador judío aristotélico, previo al gran esfuerzo del referente por antonomasia que será Maimónides (1138-1204).

Por su parte, el archidiácono Domingo, fue el célebre arcediano o archidiácono[58] de Cuellar y de Toledo, Domingo Gundisalvo (*circa* 1110-1190), en latín *Dominicus Gundissalinus* o *Gundisalvi*[59]*.* Fue uno de los representantes de la "Escuela de Traductores de Toledo" de mayor relevancia, y autor de algunas obras originales[60]. Acerca de su vida se debe advertir que se tiene

---

adelante, según un manuscrito de versión variante, es posible que sean identificados en sus respectivas funciones.

[55] Cfr. FIDORA, A., (2010:481).

[56] ABRAHAM IBN DAUD, *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah),* (ed. y trad. COHEN, G. D.), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1967.

[57] ABRAHAM IBN DAUD, *The Exalted Faith,* (ed. WEISS, G. y SAMUELSON, N.), Fairleigh Dickinson University Press, Madison, 1987.

[58] Es decir, el primero entre los diáconos.

[59] Es probable que el nombre "Gundisalvo" se deba al patronímico Gonzalo o González. Cfr. Fraile, G., (1966:644)

[60] Uno de los problemas entorno a la identidad de Domingo Gundisalvo radica en reconocer si el traductor fue además un auténtico productor de obras de originalidad especulativa. Algunos estudiosos han llegado a señalar la existencia de dos personas distintas bajo el mismo nombre, es decir: por un lado, el traductor *(Dominicus Gundisalvi)*, y por otro, el filósofo *(Gundisalvus)*, escritor de propias obras. Cfr. O'REILLY, F., (2010:90). Sin embargo, tal como señala A. FIDORA, "las razones presentadas a favor de esa hipótesis no son concluyentes" (2010:639).

menos información que de sus obras. “Se ha avanzado mucho en el conocimiento de su obra, aunque […] no sucede lo mismo con su biografía, donde permanecen muchos interrogantes a pesar de que últimamente se han hecho notables aportaciones”[61]. Los documentos con los que se cuenta, informan que fue arcediano de Cuéllar (Segovia) y canónigo de Toledo[62]. Además, a partir de sus obras se infiere que el inicio de su labor traductora se produjo alrededor de 1140, primero con la colaboración de varios judíos, y luego, al parecer, tras haber adquirido conocimientos de la lengua árabe, de manera independiente[63].

Tradujo una veintena de obras árabes al latín, entre las cuales se le atribuyen: *De intellectu* de al-Kindi; el tratado *Kitāb ihsa al-ulum (De scientiis)* de al-Farabi; *Fons vitae* de Ibn Gabirol; *Summa theoricae philosophiae* de al-Gazali; y sus traducciones del *Kitāb al-Šifā’* de Avicena: *De convenientia et differentia subiectorum; Liber de philosophia prima sive scientia divina (Metaphysica);* y las primeras partes del primero de los *Libri natrurales;* y el libro del que aquí se trata, es decir, el sexto de los *Libri naturales (Liber de anima seu sextus de naturalibus)*[64].

Además de sus traducciones, que muestran un marcado interés filosófico, se le atribuye la autoría de cinco obras originales[65] que dan cuenta de una auténtica especulación filosófica, nutrida en gran medida por fuentes árabes y judías. Sin embargo, las obras originales de Gundisalvo dan indicios también de una formación personal que precedería al contacto con aquellas fuentes. Incluso, su manejo de las tesis filosóficas latinas y de las disputas a él contemporáneas ha permitido suponer una formación francesa, posiblemente

---

[61] PASTOR GARCÍA, J. T., (1197:39), citado por O'REILLY, F., (2010:90).
[62] Cfr. GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1930:176).
[63] Sobre los conocimientos de la lengua árabe que hubiese podido tener Domingo Gundisalvo aún se mantiene cierta incertidumbre. Los principales estudiosos del tema han dado diversas respuestas que no permiten hasta el momento definir la cuestión. M. ALONSO ha reconocido que Domingo sí manejaba el árabe, lo que le habría permitido realizar trabajos de traducción de manera independiente en sus últimos trabajos. M.-TH. D' ALVERNY puso en duda la postura de M. Alonso, y negó que Domingo haya conocido la lengua árabe, por lo que su labor traductora dependería en todo momento de la colaboración de algún árabe-parlante. Cfr. FIDORA, A., (2002:201-202).
[64] Cfr. FIDORA, A., (2010:481).
[65] Sobre las obras de Gundisalvo y sus ediciones críticas ver: POLLONI, N., (2013:62-63).

de origen chartiano, anterior a su aparición en Toledo[66]. Nicola Polloni ha investigado las fuentes de las obras de Gundisalvo. En su obra dedicada al autor toledano refiere que:

> "Gundisalvo es tanto traductor como autor de tratados filosóficos, donde se manifiesta su recepción de los textos arábigo-judíos que constituyen sus fuentes principales, entre ellos los de Avicena y Avicebrón. A estas fuentes se suma todo el corpus de traducciones que produjo en el tiempo y, además, aquellas fuentes latinas que constituían tanto el bagaje cultural del siglo XII como las principales temáticas del debate filosófico en aquellos tiempos. […] Las principales fuentes del pensamiento del filósofo toledano son los autores del neoplatonismo y del aristotelismo árabe. Sin embargo, la especulación gundisalviana no se lleva a cabo ni como simple *collatio* de fuentes árabes, ni como mera y estéril recepción de estas fuentes, sino que se desarrolla en una continua comparación con los resultados de la reflexión latina, desde Boecio hasta los autores de Chartres"[67].

La especulación filosófica de Gundisalvo se centró en tres núcleos temáticos: i) psicológico, ii) epistemológico, y iii) metafísico.

i) El abordaje psicológico se encuentra en dos de sus obras (aunque la autoría de la segunda se ha puesto en duda): *De anima*[68] y *De immortalitate animae.* En la primera busca conjugar los datos de la fe cristiana con las doctrinas de Avicena, e indirectamente de Aristóteles, a fin de alcanzar certezas acerca de la esencia del alma y de su inmortalidad. La obra cuenta también con otras fuentes latinas, pero secundarias, tales como: Boecio, Macrobio, Calcidio, el *De officiis* de Cicerón, y San Agustín *(Soliloquia, De inmortalitate animae, De quantitate animae).* La segunda obra, que tiene también como fuente principal a Avicena, trata sobre el destino del alma,

---

[66] Cfr. D'ALVERNY, M.-TH., (1991:197). Curiosamente, si por un lado se sospecha que Gundisalvo ha recibido una fuerte formación en Chartres, por otro, existe evidencia de que sus traducciones y obras habrían llegado un siglo después a Francia, y que incluso serían un elemento precioso para la recién fundada Universidad de París.

[67] (2013:12).

[68] *Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus: Estudio, edición crítica y traducción castellana,* por ALONSO DEL REAL, C. y SOTO BRUNA, Mª. J., EUNSA, Pamplona, 2009.

intentando argumentar de manera filosófica su inmortalidad, criticando las pruebas tradicionales, y señalando la urgencia de un nuevo proceder científico con base aristotélica.

ii) Las doctrinas epistemológicas de Gundisalvo se concentran principalmente en su tratado *De divisione philosophiae.* Se trata de la obra más influyente y de mayor difusión del autor toledano. Con ella se introdujo nuevas ciencias en el medioevo latino, e incluso se dio a conocer el nombre de *Metaphysica,* hasta entonces desconocido por la Latinidad, que solía emplear el nombre de *Scientia divina*[69]*.* Sin embargo, su principal colaboración consistió en sustituir la clasificación (hasta entonces tradicional en Occidente) de las disciplinas filosóficas y de las ciencias por la clasificación aristotélica de ciencias prácticas y teoréticas. Su visión de las ciencias particulares y de la articulación de los saberes revela diversas fuentes: al-Farabi, Avicena, al-Ghazali, Isaac Israeli, Boecio y, especialmente, Isidoro de Sevilla, entre otros.

iii) Finalmente, la exposición de su especulación metafísica se concentró en dos de sus obras: *De unitate et uno* y *De processione mundi.* La primera es un breve tratado, atribuido durante largo tiempo a Boecio, que trata el problema de la materia y la forma a partir de una metafísica del Uno, inspirada en Ibn Gabirol. Por último, *De processione mundi* sería la obra más madura y tardía de Gundisalvo. Es un tratado que se propone salvar la personalidad de Dios y el dogma de la creación[70] a partir de un camino ascendente: inicia en una epistemología, y asciende a una ontología, para luego, llegar a Dios como causa primera[71].

Por lo visto, la labor especulativa de Gundisalvo lo coloca por encima de una mera actividad traductora. Su participación en el gran proyecto cultural del siglo XII fue fundamental para la historia del pensamiento por partida doble: siendo uno de los grandes traductores y eslabón indispensable en la llamada *translatio studiorum*[72], se dedicó además a elaborar una propia síntesis

---

[69] Cfr. FIDORA, A., (2010:482)
[70] Cfr. SARANYANA, J. I., (2011:183-184); FIDORA, A., (2010:482)
[71] Cfr. FIDORA, A., (2010:482)
[72] F. LEÓN FLORIDO investiga el tema. En su artículo *Translatio Studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media,* explica que: "Probablemente no ha habido una

especulativa a partir de diversas fuentes, lo que lo ubica como uno de los primeros autores del pensamiento medieval que alcanzó cierto sincretismo entre la tradición latina y las doctrinas árabe-peripatéticas.

Por otra parte, volviendo al pasaje citado del prólogo del *LDA*, según se ha advertido, no debe olvidarse que junto a Avendeuth y Domingo Gundisalvo, equipo responsable de la traducción del *LDA*, interviene otra persona, es decir: el depositario del texto *(habetis)*. Anteriormente, se ha indicado que se trataría del mismo Juan, el arzobispo de Toledo, a quien está también dirigida la dedicatoria del texto. Sin embargo, si se acepta que el arzobispo Juan es el depositario de la traducción latina, luego habrá que justificar, a fin de superar una posible contradicción numérica, el motivo de la expresión plural *habetis.*

Para ello, vale tener presente, en primer lugar, que no es práctica original la de dedicar un texto a la autoridad en el contexto en el que aparece la traducción latina del *LDA* de Avicena. Sea un texto de autoría propia, sea la traducción de un texto de la envergadura del *LDA,* la dedicatoria no resulta extraña en un contexto cultural, tal como el de Toledo en el siglo XII.

Así pues, todo indica que, dado el contexto de la obra, la expresión *habetis* responde al uso protocolar lingüístico de un “plural mayestático”. Si bien el texto se dirige a una persona singular (el arzobispo Juan), no se trata de cualquier persona, sino de una dignidad, que es la máxima en la jerarquía eclesiástica y académica. Siendo Juan el arzobispo de Toledo e *Hispaniarum Primatus,* el modo como corresponde dirigirse a su persona es el “plural mayestático”.

época como el medievo en que, no ya el progreso sino la supervivencia misma de la civilización, hayan dependido más del libro, de su producción, de su transporte y de su utilización académica. Tampoco es fácil encontrar una realización más efectiva del encuentro entre las culturas que el proceso de traslado del saber donde, a lo largo de las rutas militares o comerciales, se establecieron itinerarios de intercambio de conocimientos entre los pueblos y civilizaciones del medio oriente y del mundo latino occidental. La historia del pensamiento designa este vasto movimiento intelectual que se extendió a lo largo de casi un milenio, con la expresión *translatio studiorum*, y lo vincula con los extremadamente complejos procesos a través de los cuales el saber científico, literario, religioso y, especialmente, filosófico, procedentes de Grecia, Bizancio, Egipto o Arabia llegaron a influir decisivamente en la recuperación de la cultura occidental” (2005:51-52).

Además, en el prólogo de la obra otro pasaje confirma el uso del "plural mayestático" como el modo correcto de dirigirse al arzobispo Juan:

> "Quapropter iussum vestrum, Domine, de transferendo libro Avicennae Philosophi de anima, effectui mancipare curavi."[73].
>
> [Por vuestro mandato, oh Señor, de traducir el libro *Sobre el alma* del Filósofo Avicena, me he ocupado de lograr el objetivo].

Aquí, la expresión en vocativo singular *Domine* está ligada sintáctica-contextualmente a la construcción causal *quapropter iussum vestrum* con la que inicia el pasaje. *Domine* refiere a la misma persona que ha encargado la traducción*,* es decir, el arzobispo Juan. Por consiguiente, *vestrum* es otro ejemplo que evidencia el uso del "plural mayestático", y *quapropter iussum vestrum* confirma no sólo el rol del arzobispo Juan como depositario de la obra, sino que lo define como comitente del trabajo.

Por tanto, vale decir que en el arzobispo Juan concurren dos motivos para ser él el destinatario de la obra: no sólo las calidades eclesiástica y académica mencionadas, sino su rol como comitente de la labor traductora. Por ello, el prólogo no tiene sólo un sentido de homenaje a la autoridad (práctica usual durante varios siglos), sino el de remisión de una tarea cumplida, que se especifica ha sido hecha con la intención de un máximo rigor posible *(singula verba)*.

Que haya sido el mismo Juan el comitente no sólo se puede presumir a partir de la tradición que testimonia su patronazgo en la empresa cultural de las traducciones, sino en este caso puntual, por la expresa indicación de que él lo ha encargado. Esto es también, lo que el prologuista testimonia, cuando refiere que: "a nosotros *(nobis)* fue encargado *(praecipiente)".*

[73] AVICENNA LATINUS, *LDA,* 42 vb, 16-17.

Por otra parte, un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, que presenta una versión variante con respecto al texto citado, define mejor aún la cuestión. En él se lee lo siguiente:

> "Habes ergo librum, vobis praecipiente, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum"[74].
>
> [Tienes por tanto, traducido del árabe, el libro por Vos encargado, diciendo yo mismo cada palabra en lengua vulgar, y traducida cada una al latín por el archidiácono Domingo].

Siguiendo las variantes que presenta este manuscrito, resulta que, en primer lugar, se confirma la interpretación del uso del término *habetis* como "plural mayestático". Aquí, por el uso del término singular *habes,* se confirma que el arzobispo Juan es el singular depositario de la obra (*habes librum*) y quien habría, a su vez, encargado la realización de la misma (*vobis praecipiente*). Se debe tener en cuenta el cambio que se produce de la expresión *nobis praecipiente* a la de *vobis praecipiente.* De esta manera, ya no se acentúa tanto la noción de un equipo de traducción *(nobis)*, sino la de un comitente, quien ha encargado el trabajo, y al que habrá de dirigirse con el "plural mayestático" *(vobis).*

Así también, esta segunda versión confirma quienes han sido los traductores y sus respectivas responsabilidades. De hecho, ambos manuscritos dan cuenta de la intervención de ambos traductores mencionados en el proceso redaccional de la obra. Sin embargo, esta segunda versión define con mayor precisión la labor singular de cada uno de ellos. La presencia del término *me* indica que Avendeuth traduciría, pero en primera persona (*me*[75] *singula verba vulgaritater proferente*) el texto árabe a la *lengua vulgar*; y Domingo Gundisalvo, sería el encargado de finalizar la traducción, volcando al latín las

---

[74] AVICENNA LATINUS, *LDA,* MS. París, Biblioteca Nacional, lat. 8802, citado por Van Riet, S., (1972:95).

[75] El *me* refiere a la persona que escribe, es decir, Avendeuth, prologuista de la obra.

palabras traducidas por Avendeuth (*Dominico archidiacono singula in latinum convertente*).

Si bien Avendeuth no estaba preocupado por razones de crítica histórico-textual, sí tenía legítimo interés en acreditar la valía del trabajo que estaba entregando. Por ello, para fundar la garantía de exactitud, detalla el proceso redaccional seguido, y ofrece (sin pretenderlo) a los lectores del siglo XXI una preciosa información acerca del modo de trabajar, al menos en el caso del *LDA.*

Se sospecha que Domingo Gundisalvo no habría conocido la lengua árabe, al menos con un rigor suficiente, sino hasta sus últimas producciones. Por tanto, siendo el *LDA,* una de sus primeras obras traducidas, luego habría de necesitar la colaboración de algún árabe-parlante, en este caso Avendeuth.

Por lo que informa el prólogo, entre la obra original árabe y la versión latina definitiva, hubo una lengua vulgar intermediaria *(vulgariter)*. Consta que mientras Avendeuth, conocedor del árabe, traduciría el texto original a la *lengua vulgar* (*vulgariter*), Domingo Gundisalvo sería el encargado de traducir las palabras de Avendeuth a un latín, que por cierto presenta ciertos arabismos.

Sobre este modo de proceder se han detenido los investigadores con la intención de precisar el término *vulgariter.* Sin embargo, no han podido establecer aún la lengua a la que hace referencia dicha expresión. El debate gira entorno a tres posibles respuestas: podría tratarse de la *lengua romance,* el *latín vulgar,* o incluso, el *árabe vulgar* (*ʿāmmī*)[76].

En todo caso, se sabe que el texto latino proviene no de una traducción directa del árabe, sino que cuenta en su proceso de redacción con la intervención de una lengua intermediaria.

[76] Cfr. VAN RIET, S. (1972:98)

Ahora bien, si este proceso redaccional debe ser entendido como un auténtico trabajo de equipo, es algo sobre lo que hay que tratar. En todo caso, el elemento a tener en cuenta es el de la temporalidad, es decir, si Avendeuth tradujo primero el texto árabe a la lengua vulgar, y luego sobre esa versión, Domingo Gundisalvo elaboró la traducción latina. De ello, en gran medida, dependerá la disrupción o continuidad temporal del proceso redaccional.

Sin embargo, no hay documento o testimonio que señale la existencia de un texto en versión vulgar producido por Avendeuth[77]. Por el contrario, la interpretación tradicional ha defendido la hipótesis de la oralidad de la lengua vulgar, intermediaria entre el texto árabe y el latino. Siendo así, el trabajo de Avendeuth consistiría en la elaboración de un hipotexto *sui generis,* una traducción oral del texto árabe a la lengua vulgar, a partir de la cual, Domingo Gundisalvo produciría el texto latino definitivo, que resultaría aceptable en el mundo académico, siendo que el latín se instalaba como lengua culta.

Sobre este modo de proceder Raúl Dorra se ha referido:

> "Dado que los cristianos no conocían el árabe y que ni los árabes ni los judíos conocían el latín pero los tres grupos se entendían en la lengua romance hablada en las regiones castellanas, [Domingo] Gundisalvo, en general buscando el auxilio de un judío arabizado, se hacía leer en voz alta el texto árabe pero transformado en romance castellano. El judío, pues traducía en voz alta el árabe al romance y Gundisalvo, mientras escuchaba esas palabras familiares, las iba escribiendo, laboriosamente, frase tras frase, en un cuidadoso latín"[78].

Por lo visto, tanto la traducción del árabe a la lengua vulgar, como la latina a partir de ésta, se llevaron a cabo con cierta precisión. Esto mismo es lo que se pretende informar con la expresión *singula verba.* Por tanto, no se trata aquí de una sugerencia metódica en el sentido de una traducción literal, sujeta a la conversión individual de los términos. Si éste hubiera sido el método empleado,

---

[77] Debido al contexto, tampoco se esperaría hallar tal versión, pues un texto vulgar escrito no tendría destinatario; no era lengua para textos académicos. Por tanto, su pretensión sería tan sólo un despropósito.

[78] (2014:108).

la traducción latina sería algo ilegible. Por consiguiente, consistió en un trabajo de traducción que se atuvo a los términos y períodos sintácticos, pretendiendo alcanzar el sentido del texto, reconociendo en él un fundamento doctrinal aristotélico. Luego, la expresión *singula verba* se refiere a la intención expresa de rigurosidad.

El rigor que se pretendía en la traducción debió imponerse por el objetivo que se perseguía. Los traductores eran conscientes de que el proceso redaccional no era sólo un paso de lenguas sino de doctrinas filosóficas de Oriente a Occidente. La labor traductora, que no respondía a un interés literario sino especulativo, en este contexto se convertía en el medio más propicio para intentar rescatar un Oriente poseedor de fuentes griegas, principalmente las aristotélicas, a las que aún no se tenía acceso[79], y que habrían de llegar más tarde al mundo latino, siendo traducidas por etapas[80].

Tanto el arzobispo Juan, como los traductores del *LDA* de Avicena pretendían a través de este proyecto que el mismísimo Aristóteles, por cuanto hay de él en la obra, pudiera, al menos por esta vía, ser conocido por la Latinidad. Avicena era considerado entonces un comentador autorizado, más aún, el único de la filosofía aristotélica:

> "Quapropter iussum vestrum, Domine, de transferendo libro Avicennae Philosophi de anima, effectui mancipare curavi, ut vestro munere et meo labore, Latinis fieret certum, quod hactenus extitit incognitum, scilicet an sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum.
>
> Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum covertente, ex arabico translatum: in quo, quicquid Aristoteles dixit in libro suo de

[79] En el Occidente latino sólo se conocían desde el siglo VI, merced a la labor traductora de Boecio (*ca.* 475- *ca.* 523) una parte del *Órganon* aristotélico, las *Categorías* y el *De interpretatione,* y el *Isagogé* de Porfirio. Este *Corpus* aristotélico llegó a denominarse *Logica vetus* cuando, a partir del siglo XII, empezaron a llegar a la Latinidad otros escritos aristotélicos *(Los analíticos, Los Tópicos, Los elementos sofísticos),* que constituyeron la *Logica nova.* Cfr. SARANYANA, J.-I., (2011:232).

[80] DE VAUX, R., (1934:10).

> anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab auctore libri sciatis esse collectum; unde, postquam, volente Deo, hunc habetis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubietis"[81].
>
> [Por vuestro mandato, oh Señor, de traducir el libro *Sobre el alma* del Filósofo Avicena, me he ocupado de lograr el objetivo, de manera que por vuestra disposición y mi labor, se hiciera conocido a los de lengua latina lo que hasta ahora permanece desconocido, es decir si existe el alma, y qué y de qué índole sea según su esencia y existencia, demostrado con razones muy verdaderas.
>
> Tenéis por tanto, traducido del árabe, el libro que nos fue encargado, diciendo cada palabra a la lengua vulgar, y traducida cada una al latín por el Archidiácono Domingo: en el cual, todo lo que Aristóteles dijo en su libro *Sobre el alma, Sobre el sentido y lo sentido*, y *Sobre el intelecto y lo inteligido*, sepáis que ha sido reunido por el autor del libro; por lo que, después que lo tengáis, queriéndolo Dios, no dudaréis de que Vos tenéis en este, plenamente aquellos tres (libros aristotélicos)].

Por tanto, la traducción del *LDA* de Avicena no puede ser entendida fuera del gran proyecto de traducciones de Toledo, que pretendió rescatar los saberes provenientes de Oriente, considerando que éste, a su vez, era el depositario de las obras aristotélicas hasta entonces desconocidas por el Occidente latino. Esto mismo es reconocido por Miguel Cruz Hernández, quien afirma:

> "Dicho pensamiento lo que buscaba y necesitaba era Aristóteles: lo que se le da es la parte sexta de la Física del *Šhifā'* y con exacta traducción de referido título, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. ¿Por qué se proporciona a los escolásticos latinos la obra de un supuesto comentador de Aristóteles y no la del maestro?: ¿por qué no interesa, por ignorancia o porque no la poseían? Lo primero es falso *a nativitate* en cuanto se va a utilizar a un supuesto comentarista en principio menos fiable que Aristóteles, ya que se trataba de un musulmán. Lo segundo es desmentido por el mismo texto traducido,

[81] AVICENNA LATINUS, *LDA,* 42 vb, 21-23.

> pues en él se cita la obra de Aristóteles. Sólo queda la tercera explicación: no se poseía el texto aristotélico"[82].

La ausencia de los escritos aristotélicos no sólo justifica la intención de los traductores latinos por rescatar el peripatetismo presente en las obras ibnsinianas, sino también explica el motivo de que no tuvieran hasta entonces elementos para discernir lo aristotélico de lo propiamente ibnsiniano, es decir, su originalidad. Fue necesario que ingresaran a Occidente los propios textos del Estagirita para que, recién un siglo más tarde (siglo XIII), se pudiera distinguir las doctrinas de ambos filósofos.

Por último, esta traducción se llevó a cabo en un contexto donde la fe se constituía en garante de certezas. El proyecto cultural del siglo XII fue, en gran parte, eclesial. Por tanto, la comprensión de este proyecto de traducción no puede desatender uno de sus principales objetivos: alcanzar argumentaciones filosóficas que demostrasen racionalmente lo que por fe se creía.

Esto mismo lo expresa el prólogo de la traducción latina. La cuestión del alma no era desconocida por Occidente, por el contrario, era materia de fe. Lo que movía al equipo de traducción era precisamente la recuperación de la argumentación racional, que partía del aristotelismo, de aquello que ya por la fe conocían: trátese de la fe cristiana (el arzobispo Juan y Domingo Gundisalvo) o de la fe judía (Avendeuth).

> "Cum omnes constent ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum illud sensui subiaceat, ad hanc vero non nisi solus intellectus attingat. Unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte ex motu corporis eam esse coniiciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt.
>
> Indignum siquidem ut illam partem sui qua est sciens, homo nesciat, et id per quod rationalis est, ratione ipse non comprehendat"[83].

---

[82] (1993:38-39).
[83] AVICENNA LATINUS, *LDA,* 42 vb, 4-11.

> [Siendo que todos [los hombres] están compuestos de alma y cuerpo, no todos están tan ciertos del alma como del cuerpo. Puesto que, mientras aquel [el cuerpo] cae bajo los sentidos, ésta [el alma] sólo es alcanzada por la inteligencia. Por ello los hombres entregados a los sentidos o creen que el alma no existe, o si a lo sumo por el movimiento del cuerpo conjeturan su existencia, qué o de qué índole ella sea la mayoría lo sostiene por la fe, pero pocos lo demuestran por la razón.
>
> Ahora bien, es indigno que el hombre desconozca aquella parte suya por la cual es cognoscente, y que él mismo no entienda por la razón aquello por lo cual [él] es racional].

En el texto citado se expresa el objetivo de este proyecto de traducción. Sin embargo, la continuidad especulativa de este proyecto se podrá observar ya en las obras originales de Domingo Gundisalvo. Precisamente, en el prólogo de su *Tractatus de anima* el arcediano de Cuellar expresa esta misma intención de hacer concordar las enseñanzas de la fe cristiana sobre el alma humana con la filosofía de herencia peripatética-aviceniana. De hecho, el prólogo de su *Tractatus de anima* inicia con una copia casi exacta del texto citado del prólogo del *LDA* del Avicenna Latinus. Además, el *Tractatus de anima* de Gundisalvo cuenta con una última confesión sobre su verdadera motivación por recuperar aquellas fuentes griegas y árabes:

> "Unde nec Deum nec se plene potest cognoscere qui id in quo Deo similis est conuincitur ignorare. Cum enim multis creaturis homo corpore sit inferior, sola tamen anima rationali cunctis antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam cetera gerit.
>
> Quapropter quicquid de anima apud philosphos rationabiliter dictum inueni, simul in unum colligere curaui. Opus siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archiuis graecae et arabicae tantum linguae reconditum, sed iam per Dei gratiam quamuis non sine multo labore ad notitiam latinorum est deductum ut fideles, qui pro anima tam studiose laborant, quid de ipsa sentire debeant, non iam fide tantum, sed etiam ratione comprehendant"[84].

[84] Prologus, 31 M, 1, 12-16/2, 1-7.

> [Por ello ni a Dios ni a sí mismo plenamente puede conocer quien declara que ignora aquello en lo que es semejante a Dios. Pues aunque en lo corporal el hombre es inferior a muchas criaturas, sin embargo supera a la totalidad de éstas sólo por el alma racional, en la cual porta la imagen de su creador de forma más explícita que las demás.
>
> Por ello, me he ocupado de recoger simultánea y unitariamente cuanto he hallado expuesto racionalmente sobre el alma en los filósofos. Esta obra, desconocida sin duda por los latinos hasta ahora, puesto que estaba tan recóndita a su lengua en documentos de lengua griega y árabe, sin embargo ahora por la gracia de Dios, aunque no sin muchas penalidades, se ha traído al conocimiento de los latinos, para que lo fieles, que con tanto afán se esfuerzan por el alma, comprendan también por la razón –no ya sólo por la fe- qué deben pensar sobre ella].

De manera ejemplar la traducción latina medieval de la obra ibnsiniana, que resultó en el *Corpus* del llamado *Avicenna latinus,* da muestras significativas (a pesar de su limitado carácter historiográfico) de un auténtico intercambio cultural, tanto por su agente, como por su finalidad: se trata de una obra elaborada por un judío (Avendeuth) y un cristiano (D. Gundisalvo), dirigida a una dignidad eclesiástica cristiana (arzobispo Juan), a partir del texto árabe de un filósofo musulmán (Ibn Sīnā), por la que también se pretende alcanzar su principal fuente de origen griego y pagano (Aristóteles).

II
De Ibn Sīnā al Avicenna Latinus

1. *Ibn Sīnā: vida y obras.*

Abū ʻAlī al-Ḥusayn ibn ʻAbd Allāh ibn al-Ḥasan ibn ʻAlī Ibn Sīnā (980-1037) fue uno de los pensadores islámicos más sobresalientes y uno de los hombres de ciencia que más ha influido en la medicina medieval. Es considerado uno de los grandes *falāsifa*[85] orientales junto a al-Kindī (ca. 796-873) y al-Fārābī (ca. 871-950). Dedicado a la investigación filosófica y científica, supo enfrentar el exilio y la prisión debido a las turbulentas luchas políticas de su época.

Ibn Sīnā nació en la aldea de Afšana del pueblo de Jarmayṯan, provincia de Bujārà (en el actual Uzbekistán), bajo la dinastía de los Sāmāníes, en el mes de ṣafar del año 370 (agosto del 980), según él mismo indica en lo que hoy podríamos llamar su "*Autobiografía"*[86]:

> "Mi padre [Abdullah] era de Balkh (hoy Bactria) y viajó de ahí a Bujārà en los días del príncipe Nūh II ibn Mansūr, bajo cuyo reino él [mi padre] fue empleado en la administración como gobernador de una

[85] El término *falāsifa* designa el plural de *faylasūf,* transcripción del término griego φιλοσοφός

[86] Son tres las vías que permiten conocer los detalles de la vida de Ibn Sīnā: i) una "Autobiografía" completada por su fiel discípulo *al-Jūzjānī,* ii) los datos biográficos que se pueden extraer de sus propias obras, y iii) las noticias indirectas de algunos testimonios que hacen mención a su persona. Una edición, con traducción inglesa, de la "*Autobiografía*", corresponde a W. E., GOHLMAN, (1974). Entre los estudios que tratan de la vida y obras de Ibn Sīnā, se ha recurrido a los de D., GUTAS, (1988); M., CRUZ HERNÁNDEZ, (1997); L. E., GOODMAN, (1992) y M., GARCÍA JARAMILLO, (2008). Una novela inspirada en su vida, *Avicena o la Ruta de Isfahán* de G., SINOUÉ, desarrolla una suerte de biografía, recreando la "atmósfera" del maestro, filósofo y médico persa.

> aldea en uno de los estados reales de Bujārà, llamado Kharmaithan, que es una de las capitales regionales. Cerca está una villa llamada Afšana [tierra del sol], donde mis padres se casaron y establecieron su residencia permanente. Ahí nací yo [agosto, 980] y mi hermano [Mahmūd] más joven [por cinco años]. Después nos dirigimos a Bujārà"[87].

Cuando toda la familia se hubo asentado en Bujārà, debido a que su padre fue nombrado allí responsable de un departamento del gobierno, tanto Ibn Sīnā como su hermano tuvieron acceso a una alta educación.

De inteligencia precoz, desde pequeño Ibn Sīnā se dedicó a los estudios coránicos, las ciencias naturales, la lógica y la medicina, y con tan sólo dieciséis años ya era conocido y solicitado por sus dotes como médico.

A temprana edad, alrededor de los diez años, supo de memoria los 114 *suras* del C*orán.* Por lo que él mismo testifica, su padre y su hermano pertenecían a la *Šī'a ismā'īlī fāṭimī*[88]. Sin embargo, Ibn Sīnā mantuvo desde joven cierto distanciamiento de aquellas doctrinas. Luego, habría de considerar hasta su madurez digno el empeño de seguir la filosofía de los llamados *peripatéticos:*

> "Mi padre fue uno de los que aceptaron la invitación de los proselitistas egipcios [los fāṭimīs] y se le consideró miembro de los Ismā'īlīs. Él ha escuchado las razones acerca del alma y del intelecto en el sentido en que ellos hablan y los presentan, y así también mi hermano. Ellos [mi padre y mi hermano] algunas veces discutían sobre esto (sobre el alma y el intelecto), mientras yo los escuchaba y comprendía lo que querían decir, pero mi alma no lo aceptaba"[89].

---

[87] Citado y trad. al inglés por GUTAS, D., (1988:23).
[88] La *Šī'a ismā'īlī* parte de la concepción gnóstica de una teosofía *ex via remotionis,* es decir, la negación a Dios de cualificaciones humanas, por lo que a Dios no se le pueden dar ni atributos, ni nombres divinos, ni cualificaciones, ni siquiera el ser y el no-ser. La reforma de la *Šī'a ismā'īlī* a la de *fāṭimī* responde al triunfo de aquel movimiento en Egipto en el año 909, bajo la dinastía *fāṭimī* de 'Ubayd Allāh al-Mahdī. Esta reforma se debería a una causalidad "instrumental" dinástica, que logró regir la costa mediterránea de África, haciendo centro de su califato a Egipto. Cfr. Cruz Hernández, M., (1981:79-85).
[89] Citado y trad. al inglés por GUTAS, D., (1988:23).

En Bujārà Ibn Sīnā estudió aritmética india, también llamada árabe, célebre por su uso particular del cero. Luego estudió derecho islámico con el famoso jurista Ismā'īl al-Zāhid. En aquella ocasión, aprovechó para nutrirse fundamentalmente de conocimientos sobre dialéctica. También de joven se inició en los estudios filosóficos con un maestro privado, Abū 'Abd-Allāh al-Nātilī, a quien su padre habría contratado. Junto a su maestro, Ibn Sīnā leyó la versión árabe del *Isagogé* de Porfirio. Sin embargo, el joven supo superar las expectativas de al-Nātilī.

Pese a que era costumbre por entonces leer el texto de Porfirio como una mera introducción al *Organon* de Aristóteles, el joven Ibn Sīnā se interesó de manera especial por la lógica del género y la especie, cuestión que no respondía tampoco a las pretensiones y al proceder tradicional de su maestro. Acompañado por éste, también leyó los primeros cinco o seis teoremas de los *Elementos* de Euclides. Sin embargo, continuó la lectura de la obra de modo solitario. Así también, el maestro y el discípulo, de manera conjunta, trataron la parte preliminar del *Almagesto* de Ptolomeo, pero Ibn Sīnā se dedicó por su parte a resolver los problemas matemáticos con la pretensión de verificar su exactitud. Finalmente, al-Nātilī, posiblemente frustrado en su intención de enseñar al joven, dejó de acompañar a Ibn Sīnā, y marchó hacia Gurgānj, capital de Jwarizm.

Por su parte, Ibn Sīnā prosiguió sus estudios de un modo autodidacta, dedicándose a las versiones árabes de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. Pero, no habiendo obtenido grandes avances, a los dieciséis años decidió volcarse al estudio de los tratamientos médicos en la obra de Galeno.

En su temprana investigación médica, Ibn Sīnā descubrió ciertos métodos de curación, desconocidos aún por los libros que usualmente eran tomados como referencia. Además, su perfeccionamiento en el ejercicio de la medicina no tardó mucho en hacerse notable, y así, atrajo la atención de varios médicos, que se le acercaron con la pretensión de escuchar sus lecciones.

Por aquel entonces, el *amīr* Nūḥ ibn Manṣūr al-Sāmānī padecía una grave dolencia a la que ninguno de los médicos más importantes del palacio supo tratar. Ibn Sīnā fue convocado como médico de cámara; gracias a su intervención, el *amīr* se recompuso, lo cual valió para que le fuera otorgado a Ibn Sīnā el título de médico de la corte, cargo que le permitió además tener acceso a la biblioteca real.

> "Un día pedí permiso (al sultán de Bujārà, Nūḥ b. Mansūr) para acceder a su biblioteca, examinar sus libros y leerlos, accediendo a mi petición. Penetré en un edificio formado por numerosas salas llenas de armarios repletos de libros apilados unos sobre otros. En una de las salas estaban las obras de humanidades árabes y poesía, otra con obras de derecho islámico; y así las restantes, siempre con libros de un solo saber. Leí el catálogo de los libros, vi algunos de los cuales la gente no conocía ni su nombre, ni yo mismo los había visto antes ni volví a verlos. Luego de haber leído dichos libros, me aproveché de ellos, conociendo así lo que cada autor había alcanzado en su ciencia (respectiva)"[90].

En aquellos años retomó seriamente sus estudios filosóficos, y se abocó de una manera persistente a la *Metafísica* de Aristóteles. Se dice que leyó el texto hasta cuarenta veces, y que incluso podía recitarlo de memoria, pero que, aun así, no lograba comprenderlo[91] hasta que conoció un libro de su predecesor al-Fārābī (*ca.* 872-950), titulado *Maqāla fī agrāḍ Arisṭūṭālīs fi kull maqālatin min Kitābihi al-mawsūn bi-l-ḥurūf (Exposición sobre las intenciones de Aristóteles en cada uno de los tratados de su libro de la Metafísica)*[92]*,* que le permitió entender algunas cuestiones tratadas por Aristóteles en su obra. En su "*Autobiografía",* Ibn Sīnā relata el suceso:

> "Habiendo alcanzado la maestría en lógica, física y matemática, me incliné después al estudio de la metafísica, leyendo el libro de la

[90] IBN SĪNĀ, *Autobiografía,* trad. y cit. por M. CRUZ HERNÁNDEZ (1993:41).
[91] Uno de los principales problemas de interpretación sobre la obra "aristotélica" que hubo afrontado Ibn Sīnā fue la de conjugar el sistema aristotélico con la obra *Teología,* a la que por entonces se atribuía también a Aristóteles. Sin embargo, aquel texto correspondía a una traducción árabe de las tres últimas *Enneadas* de Plotino.
[92] Mss. Leiden, núm. 1002 Warner; Taškent, núm. 2.385. Edit. y trad. por DIETERICI, *Alfarabi's Philosophischen Abhandlunge,* Leiden, 1892.

> *Metafísica* (de Aristóteles), pero sin entender nada; las intenciones de su autor me parecían oscuras. Releí dicho libro de cabo a rabo más de cuarenta veces, hasta el extremo de sabérmelo de memoria, pero sin alcanzar ni su sentido, ni su fin. Desesperado de comprenderlo con sólo mis medios llegué a decirme: este libro no hay quien lo entienda. Una tarde, al pasar por el bazar de los libreros, un vendedor se me acercó con un libro en la mano voceando su precio y me lo ofreció; pero descorazonado lo rechacé, convencido de que no habría mérito alguno en aquella ciencia. Pero (el vendedor insistía) diciendo: compra este libro que es barato, te lo vendo por tres dirbemes, pues su dueño está en apuros. Lo compré: se trataba del libro de Abū Naṣr al-Fārābī titulado *Fī agrāḍ [Arisṭū fi] kitāb Ma ba'd al-ṭabī'a*. Volvía a mi casa y me apresuré a leerlo; inmediatamente se me descubrieron las intenciones del autor (Aristóteles) de dicho libro, que ya me sabía de memoria. Contento por ello, al día siguiente di limosna crecida a los pobres en acción de gracias a Dios, ¡ensalzado sea!"[93].

A los diecisiete años Ibn Sīnā escribió su primera obra, un breve tratado de diez capítulos *Sobre el alma (Maqāla fi-l-nafs)*[94], dirigido a Nūḥ ibn Manṣūr al-Sāmānī. Si bien se trata de un escrito juvenil, sin embargo, permite atestiguar cierta continuidad y coherencia en su pensamiento desde sus años de juventud hasta su madurez.

En sus últimos años en Bujārà escribió tres obras. A los veintiún años, respondiendo al pedido de un gramático vecino suyo, Abū 'l-Hasan al-'Arudī, escribió *Kitāb al-Majmu (Compendium)*[95], que versa sobre todas las ciencias de su época, a excepción de las matemáticas. Asimismo, respondiendo a la solicitud de Abū Bakr al-Baraqī, un exégeta del *Corán,* originario de Jwarizm, Ibn Sīnā escribió dos obras: una sobre la filosofía, *Kitāb al-Hāsil wa 'l-Mahsūl*

---

[93] Texto trad. y cit. por M. CRUZ HERNÁNDEZ (1993:41).
[94] Ed. por S. LANDER, con trad. alemana, *Die Psychologie der Ibn Sina* en el "Z: der D. Morgen Gesselchaff", 29, (1876); trad. Latina de ALPAGUS, A., Venecia, (1546); trad. Inglesa de VAN DYCK, E. A., *A Compendium of the soul,* Verona, (1906).
[95] Preservado en un único manuscrito incompleto (Upsala-N° 364), transcripto de una copia autografiada por el mismo Ibn Sīnā. Cf. GOODMAN, L. E., (1992:38).

(Sobre la esencia y la substancia) de veinte volúmenes, y otra sobre ética, *Kitāb al-Birr wa 'l-'Ithm (La inocencia y el error)*[96].

A la muerte de su padre, Ibn Sīnā se abocó a la actividad política, según él mismo refiere:

> "Mi padre murió... (1002). Yo asumí una de las oficinas administrativas del Sultān. Sin embargo, la necesidad me obligó a abandonar Bujārà y dirigirme a Gurgānj"[97].

Tal como indica en su *Autobiografía,* tras diversos sucesos políticos que no le favorecieron, Ibn Sīnā dejó la ciudad de Bujārà y se dirigió a Gurgānj, que por entonces se encontraba bajo la dinastía Jwarizmi. Allí, debido a su fama como médico, fue recibido por el príncipe Abū al-Ḥasan 'Alí b. Ma'mūn (Ma'mūn II), hijo de Abu'l-Ali Ma'mūn ibn Muḥammad (Ma'mūn I), fundador de la dinastía Jwarizmi (también conocida como Ma'mūnid). En esta corte Ibn Sīnā escribió un tratado sobre astronomía, *Qiyām al-arḍ fī-wasṭ al-samā' (La situación de la tierra en medio del cielo)*[98]. Después de su estancia en la corte Jwarizmi, movido por conflictos políticos[99], Ibn Sīnā se dirigió a Gorgān, ciudad situada al sureste del mar Caspio, donde conoció a su fiel discípulo Ubūd al-Ùbayd-al-Jūzjānī[100]:

---

[96] Sólo se conservan algunos fragmentos de la obra sobre ética.

[97] IBN SĪNĀ, *Autobiografía,* trad. al inglés y cit. por D. GUTAS, (1988:29).

[98] Editado en la colección *Ŷāmi' al-badā'i'*, El Cairo, (1335/1916).

[99] Los conflictos políticos de Ibn Sīnā se iniciaron cuando Mahmūd de Ghazna envió una embajada especial al príncipe Jwarizmi Ma'mūn II solicitándole personas bien dotadas que se encontraran en su corte. El príncipe informó acerca de Ibn Sīnā, quien se rehusó a satisfacer los deseos del Sultān Mahmūd. SOHEIL AFNAN en su obra *El pensamiento de Avicena* (cit. por GARCÍA JARAMILLO, M., 2008:49-50) señala que el rechazo de Ibn Sīnā se fundaba en cuestiones religiosas: "Hay razón para suponer que fue, en el fondo por razones religiosas, que Avicena rehusó satisfacer los deseos del Sultān Mahmūd. Se había vuelto proverbial la ortodoxia estricta del Sultān y el rudo trato que daba a los heterodoxos. Ésta pudo ser, también, la razón por la cual Masīhī rehusó, al igual que Avicena. El Sultān Mahmūd se enojó mucho cuando supo que Avicena había huido y ordenó a 'Arrāq que hiciera un retrato de él y que se distribuyeron unas cuarenta copias en el territorio y se dio la estricta orden de que se le arrestara en cualquier parte que se le encontrara y que se le enviará al Sultān bajo el cuidado de una escolta. Mientras tanto, Avicena y Masīhī, que habían abandonado Gurganj, fueron de un pueblo a otro. El calor excesivo del desierto hizo sucumbir a Masīhī. Avicena logró llegar a Bāward y después a Tūs".

[100] El primero de los discípulos de Ibn Sīnā fue al-Jūzjānī, seguido por Bahmanyār, Ibn Zayla y al-Ma'ṣūmī, entre otros. Sobre las tres primeras generaciones de discípulos de Ibn Sīnā ver: AL-RAHIM, A. H., (2009).

> "Las necesidades me obligaron a dirigirme a Nasā, y de ahí a Bāward, y sucesivamente a Tūs, Samanqān, Jājarm (la frontera del Jurāsān) y después a Gorgān. Yo estaba planeando ir con el príncipe Kabus, pero aconteció que había sido arrestado y encarcelado en una fortaleza, donde murió. Entonces partí a Dihistān, donde me sentí muy enfermo. Regresé entonces a Gorgān, y allí llegué a asociarme con Ubūd al-Ùbayd-al-Jūzjānī"[101].

Parece que Ibn Sīnā fue bien recibido en Gorgān. Según al-Jūzjānī, allí escribió dos obras, y en 1012 comenzó su célebre *al-Qānūn fi-l-Ṭibb (Canon de la Medicina)*[102]:

> "Había en Gorgān un hombre llamado Abū Muḥammad al-Shīrāzī, amante de las ciencias y quien compró una casa en su vecindario para que Ibn Sīnā viviera ahí. Yo acostumbraba escucharlo todos los días, estudiar el *Almagesto* y escuchar sus clases de lógica. Así él dictó el *Kitāb-al-Mukhtasar al-Awsat (El sumario medio sobre lógica)* para mí. Compuso el *Kitāb al-Mabda wa 'l-Ma'ād (El Comienzo y el Regreso)* y *al-Arsād al-Kullyya (Las Observaciones Generales)* para Abū Muḥammad al-Shīrāzī... escribió la primera parte del *Kitāb al-Qānūn fi-l-Ṭibb (Libro del Canon de la Medicina)* y el *Mukhtasar al Majistí (Sumario del Almagesto)*"[103].

Tras abandonar Gorgān, Ibn Sīnā se dirigió junto a al-Jūzjānī a la ciudad de Rayy, gobernada por los Būyīes, atraído quizás por su enorme biblioteca. Allí fue recibido por el servicio de la corte, y se le encargó tratar la salud del príncipe Majid al-Dawla, quien padecía de melancolía[104], lo que hoy recibe el nombre de depresión, y que en época medieval se atribuía a un exceso de bilis

---

[101] IBN SĪNĀ, *Autobiografía,* citado y trad. al inglés por D. GUTAS, (1988:29). En este párrafo concluyen los escritos autobiográficos de Ibn Sīnā. Será al-Jūzjānī quien continuará con la biografía del maestro.

[102] Iª ed. árabe, Roma, (1593), El Cairo, (1294/1877). Otras: El Cairo, (1290/1873); Teherán, (1284-1294/1868-1877); Lakhan, (1333/1915). ed. hebrea, Nápoles, (1491-1492); ed. latina medieval, trad. de G. DE CREMONA, Milán, (1473); Padua, (1476; 1497); Venecia, (1483; 1520-1522; 1562; 1582; 1595; 1608); Lyon, (1498; 1523); París, (1532; 1555), etc.

[103] La parte de la *"Autobiografía"* de Ibn Sīnā completada por AL-JŪZJĀNĪ, está traducida al inglés en su totalidad por GOHLMAN, W.E., en *The life of Ibn Sīnā.* El texto aquí citado es una trad. de GARCÍA JARAMILLO, M., (2008:51).

[104] El príncipe Majid al-Dawla había heredado el trono a sus cuatro años de edad. Su madre condujo el gobierno de la ciudad, sin embargo, cuando el príncipe alcanzó la edad adulta, ella le negó el trono y prosiguió con su mando.

negra. Puede que la causa de la melancolía del príncipe se haya debido al abuso político de su madre, llamada "al-Sayyida" (La Señora). En Rayy Ibn Sīnā escribió presumiblemente su *Risāla fi ma'rifat al-nafs al-nāṭiqa wa aḥwālihā (Tratado sobre el conocimiento del alma racional y su condición)*[105]*.* Se trata de una obra que refleja la madurez del maestro, y que intenta mostrar que el conocimiento de los universales presupone la inmortalidad del alma humana y su dominio sobre el cuerpo.

Cuando la madre de Majid al-Dawla murió, el príncipe fue incapaz de mantener en control su ejercicio, por lo que solicitó la ayuda de Mahmūd, el cual sin ningún escrúpulo lo depuso y lo hizo prisionero. Fue entonces que Ibn Sīnā abandonó Reyy y se dirigió a Hamadān, donde encontró refugio de parte del príncipe Shams al-Dawla, hermano de Majid. Tras haber curado de un cólico al príncipe y de acompañarlo como médico en una campaña con la que se pretendía conquistar la ciudad de Qirmīsīn, Ibn Sīnā fue nombrado *wazīr* (visir, primer ministro). Sin embargo, las tropas no aceptaron su nombramiento, lo aprisionaron y exigieron a Shams al-Dawla su ejecución, el cual, si bien se rehusó, ordenó el exilio del maestro. Pero, al poco tiempo, cuando le sobrevinieron nuevos cólicos al príncipe, éste le mandó a llamar y le entregó nuevamente su cargo.

Ibn Sīnā, por su parte, concentraba su energía en la producción de su obra. Había iniciado su *Canon* en Gorgān en el año 1012, y continuado en Rayy durante el 1014, y en Hamadān a partir de 1015. Finalmente, concluyó el texto en Hamadān en el 1023. La obra se divide en cinco partes. La primera trata acerca de la naturaleza del cuerpo humano: anatomía, fisiología, definiciones de salud, y las causas y síntomas de las afecciones. La segunda parte refiere a las hierbas medicinales y al método de la ciencia médica. La tercera examina las diversas patologías de los órganos o del sistema. En la cuarta parte se explican aquellos males no localizables en una parte determinada pero que afligen todo el cuerpo. Finalmente, la quinta parte es un compendio farmacológico sobre la composición de preparativos medicinales.

---

[105] Ed. El Cairo, (1353/1934).

Así también, alrededor del año 1020 Ibn Sīnā inició una de sus obras filosóficas más sobresalientes, titulada *Kitāb al-Šhifā' (Libro de la Curación)* [106]*.* De este modo, el maestro debió repartir sus actividades: después de sus labores ministeriales, se reunía con sus discípulos para trabajar en sus escritos. Con al-Jūzjānī trabajaba en la redacción de *al-Šhifā',* mientras con otro discípulo elaboraba las últimas páginas del *Canon.* Terminado el trabajo, se dedicaban al reposo, la conversación y a beber vino.

Shams al-Dawla falleció en el 1021. Le sucedió Samā al-Dawla Abū al-Hasan 'Alí ibn Shams al-Dawla, quien junto a su *wazīr* Tāj al-Mulk, le reconfirmó al maestro su cargo como *wazīr*. Sin embargo, el filósofo no aceptó, y mantuvo una correspondencia secreta con el monarca rival 'Alā' al-Dawla de Isfahān. Aquella situación de peligro, condujo a Ibn Sīnā a esconderse en la casa de un boticario. Allí continuó con la elaboración de *al-Šhifā'*. Se dice que escribía cada día cincuenta páginas sin consultar ningún libro, y que en un período de veinte días terminó la *Metafísica* y la *Física* (con excepción de los libros sobre zoología y botánica).

Luego, según se sabe, un sirviente denunció el paradero del maestro, el cual fue apresado en la fortaleza de Fardachān, donde permaneció un período de cuatro meses. Durante ese tiempo aprovechó para escribir *Kitāb al-Hydāyah (El libro de la Guía)*, *Risālat Haiy ibn Yaqzān (El tratado del Viviente, el hijo del Vigilante)*, *Kitāb al-Qulanj (El libro del Cólico)* y *al-Adwiyat al-Qalbīyya (Los Remedios cardiacos).*

Finalmente, 'Alā' al-Dawla atacó Hamadān y derrotó las fuerzas de Tāj al-Mulk, quien se refugió en la fortaleza donde se encontraba también Ibn Sīnā. Cuando 'Ala' al-Dawla se retiró, Tāj al-Mulk le ofreció al filósofo su antiguo

---

[106] Ed. litográfica, Teherán, (1030/1886); *El Organon,* en la ed. del milenario, en 10 vols. El Cairo, (1372/1952-1391/1971). *La Poética (al-Ši'r)*, ed. de 'ABD AL-ṚAHMĀN BADAWĪ, op. cit., El Cairo, (1373/1953). La parte de *Música* de la *Matemática* fue incluida en el tomo 4 de la op. cit., (1376/1956). La *Metafísica* en la misma ed., tomos 7 y 8. *De anima ("Libro sexto"* de la *Física)* ed. por F. RAḤMĀN, Durham, (1959); ed. con trad. francesa de ŶĀN BAKOŠ, 2 vols., Praga, (1956); trad. latina medieval: *De anima seu sextus de naturalibus*, trad. por AVENDEUTH y D. GUNDISALVO, Venecia, (1508); nueva ed. crítica de S. VAN RIET, 2 vols., Lovaina, (1968; 1972). *Metafísica,* trad. por D. GUNDISALVO, Venecia, (1495). *De animalibus,* trad. por M. ESCOTO, Venecia, hacia (1500). *Logica, Sufficientia, De Coelo et mundo,* trad. por D. GUNDISALVO, Venecia, (1508).

cargo como *wazīr*, pero excusándose, Ibn Sīnā huyó hacia Isfahān, vestido de ṣufí, junto a al-Jūzjānī y dos esclavos.

En Isfahān el maestro se dedicó a terminar su tratado *al-Šhifā'*. La obra presenta una enciclopedia del saber, cuyo título *Libro de la Curación* expresa el intento de Ibn Sīnā por "facilitar la eliminación de los velos de la ilusión". Contiene nueve libros sobre Lógica, uno sobre Física[107], cuatro dedicados al Q*uadrivio* de Aritmética, Geometría, Astronomía y Música, y otro sobre Metafísica. No se trata de un simple compendio, sino de una obra original, que pretende ser una "cura" para los males de la ignorancia.

Como favorito de la corte, Ibn Sīnā fue nombrado *wazīr* de Isfahān. Durante el periodo de 1026 a 1028, acompañó a 'Alā' al-Dawla en una campaña para derrotar a los rebeldes de la ciudad de Shābur Khwāst, ubicada al oeste de la ciudad. Fue entonces cuando concluyó sus escritos sobre zoología y botánica, pertenecientes a *al-Šhifā'*, y escribió también *Kitāb al-Naŷāt (El libro de la Salvación)*[108]. Además, escribió un libro en lengua persa dedicado a Dānish-Nāmeh ye 'Alā'ī *(El libro del conocimiento de 'Alā'ī)* y *Kitāb al-Išārat wa-l-tanbīhāt (Libro de las orientaciones y advertencias)*[109].

Como médico, entre diversos descubrimientos y avances, elaboró un remedio contra la migraña, mal que él mismo padecía y supo tratar casos de tuberculosis, suministrando grandes cantidades de compota de rosas azucaradas.

En 1034, Mas'ūd I, hijo de Mahmūd, atacó y se apoderó de Isfahān. 'Alā' al-Dawla e Ibn Sīnā lograron huir. La casa del maestro fue saqueada por musulmanes fanáticos y su biblioteca llevada a Ghazna, hasta que fue

---

[107] Parte de este libro es lo que traducirán al latín, alrededor de 1150, Avendeuth y D. Gundisalvo, bajo el nombre de *Liber de anima seu sextus de naturalibus,* sobre el que trata la presente investigación.

[108] El Cairo, Iª ed., (1333/1913); IIª ed., (1357/1938). La *Metafísica,* trad. latina de N. CARAME, *Avicennae Metaphysices compendium,* Roma, (1926); trad. latina medieval, Roma, (1593). *Lógica,* trad. francesa de P. VATTIER, *La logique du fils de Sīnā, communement appelé Avicenne,* París, (1658). *De anima,* trad. inglesa de F. RAHMĀN, *Avicenna's Psychology,* Oxford, (1952).

[109] Ed. Forget, Leiden, (1892); trad. francesa de A. M. GOICHON, *Le livre des directives et remaques,* París, (1951). Ed. S. DUNYĀ, 3 vols. El Cairo, (1377-1380/1957-1960).

incendiada por los turcos Ghūrīes. Fue entonces cuando desapareció la mayor parte de su enciclopedia titulada *Al-Ḥikmat al-mašriqiyya (La sabiduría oriental)*, de la que sólo se logró conservar la *Lógica (Mantiq al-mašriqiyyīn)*[110].

En el mismo año (1034), 'Alā' al-Dawla emprendió una ofensiva contra los Ghaznavitas; se dirigió entonces contra Tāsh Farrāsh, comandante de Mas'ūd I, quien se encontraba en al-Karaj, población ubicada cerca de Hamadān. Ibn Sīnā lo acompañaba como médico, sin embargo, fue nuevamente derrotado y obligado a retirarse a Īdhaj, pequeña ciudad al sur de Isfahān. Sucedió entonces que el filósofo fue afligido por un cólico. A pesar de recurrir a diversas terapias, no logró recuperarse, y en esas condiciones fue llevado a Isfahān, donde permaneció hasta que falleció en el mes de junio o julio del año 1037, a la edad de cincuenta y siete años.

2. *Fuentes e influjo del pensamiento filosófico de Ibn Sīnā.*

Después de la muerte de Ibn Sīnā, sus discípulos[111] se dedicaron a recoger y transmitir al mundo islámico y oriental sus escritos y doctrinas. No obstante, los textos del filósofo fueron también recogidos parcialmente (en cuanto se tradujeron solamente algunas de sus obras al latín) por Occidente a partir del siglo XII. Sin embargo, los textos en su versión original árabe fueron casi desconocidos por el mundo latino, y en su lugar, se propagó un *Corpus* de traducciones latinas que respondía a la autoría del llamado *Avicenna*.

Ahora bien, los primeros intérpretes latino-medievales, que partían del estudio del *Corpus latinum*, y no de los textos árabes, pretendían, según se ha visto, alcanzar lo que había en él de Aristóteles. Los traductores y comentadores latinos, movidos por la ausencia de los textos aristotélicos, creyeron encontrar en este *Corpus* un fiel depositario de las doctrinas del

---

[110] El Cairo, (1328/1910).

[111] Se puede establecer hasta tres generaciones de discípulos directos de Ibn Sīnā. A la primera pertenecen aquellos que convivieron y trabajaron junto al maestro: Al-Jūzjānī, Bahmanyār, Ibn Zayla y al-Ma'ṣūmī. El discípulo más sobresaliente de la segunda generación fue al-Lawkarī. Finalmente, quien representa a la tercera generación de discípulos fue al-Īlāqī. Cfr. AL-RAHIM, A. H., (2009:2-25) y PUIG MONTADA, J., (2011:23-36).

Estagirita, e incluso llegaron a identificar la filosofía de “Avicena” como un “avicenismo peripatético”.

Este proyecto latino que pretendía apropiarse principalmente del aristotelismo de las obras de Ibn Sīnā, tuvo un giro rotundo en el siglo XIII, según se verá, a partir del conocimiento de las obras mismas de Aristóteles. Desde entonces, el problema de la fidelidad estricta al peripatetismo y el reconocimiento de la propia originalidad de Avicena, se convirtió en objeto de estudio y debate para los comentadores y estudiosos de los siglos XIII y XIV.

Incluso llegó a suscitarse entre los investigadores de la historiografía del siglo XX un importante dilema: Que Ibn Sīnā haya sido un fervoroso estudioso de Aristóteles no se ha puesto en duda nunca, pero que de ahí en más sea entendido como un pensador atenido exclusivamente a la filosofía peripatética, es algo que para algunos no responde a la autenticidad de su filosofía. La solución al problema escapa a la presente investigación. Sin embargo, las diversas interpretaciones de los principales estudiosos resultan interesantes, más cuando se trata de apreciar el paso de un pensamiento filosófico, como el de Ibn Sīnā, a una reelaboración manuscrita, como la del *Avicenna Latinus.*

Por un lado, Abdurraḥmān Badawi[112] ha señalado que el mismo Ibn Sīnā habría sido un fiel continuador de la filosofía peripatética, y que ciertos matices de su pensamiento, considerados extraños al aristotelismo, no serían significativos dentro de su sistema filosófico. De esta manera, el *Avicenna Latinus,* según Badawi, respondería de un modo fiel a la filosofía de Ibn Sīnā, en cuanto recogería su auténtico sentido: la continuidad y profundización de las doctrinas de Aristóteles.

Por otro lado, en oposición a la interpretación de Badawi, el principal referente de los investigadores en lengua hispana sobre la filosofía en el mundo islámico, el español Miguel Cruz Hernández, ha defendido en reiteradas ocasiones que en la apropiación occidental de los textos de Ibn Sīnā se desconocieron ciertos aspectos significativos de su pensamiento. Para este

[112] Cfr. (1987:83-84).

investigador dichos aspectos definen la amplitud, originalidad y autenticidad de la filosofía ibnsiniana, y no provienen de la tradición peripatética, ni siquiera griega. Según esta interpretación, la auténtica filosofía de Ibn Sīnā sería casi desconocida en Occidente, donde el *Avicenna Latinus* se impuso primeramente como una continuación medieval del peripatetismo.

Siendo así las cosas, la ruptura entre la auténtica filosofía de Ibn Sīnā y la apropiación latina-medieval del *Corpus* del *Avicenna Latinus* resultaría casi irremediable. Para Cruz Hernández, no resulta posible desconocer la influencia de Aristóteles en Ibn Sīnā, y la de otros filósofos, como el caso de los neoplatónicos, pero tampoco se puede obviar que se trata de un pensador original, influenciado también por doctrinas no filosóficas, como las del Islam. Por tanto, el *Corpus Latinum* no habría respondido en última instancia a la totalidad de un pensamiento original como el ibnsiniano, en el que se conjugan las doctrinas peripatéticas con ciertos elementos neoplatónicos, los datos de la fe islámica y otros saberes orientales[113].

Según este modo de interpretar la cuestión, es necesario que se analicen todas las fuentes de Ibn Sīnā, incluida la aristotélica, a fin de que, superado cualquier prejuicio, se descubra la auténtica filosofía del gran maestro persa. Para ello, habría que remontarse a sus años de formación, e incluso hasta su más temprana juventud, pues desde entonces se reconoce el influjo de una fuente fundamental en su pensamiento: el *Corán*.

Por lo que se ha visto en su biografía, Ibn Sīnā desde niño estudió las 114 *suras* del libro sagrado del Islam. Desde entonces, en un contexto lejano al peripatetismo, su especulación filosófica no habría desatendido las enseñanzas de la fe islámica, pretendiendo incluso hacer concordar los principios de la verdad revelada con los resultados de su investigación racional[114]. A partir de entonces, se podría entender que Ibn Sīnā, un estudioso de la tradición peripatética, y en cierto punto un racionalista, haya sido además un intelectual

---

[113] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:208-210).

[114] Cfr. Ídem. (1981:243). Este intento por hacer conjugar su fe islámica con la filosofía ha suscitado el interés de la Escolástica, en cuanto se presentaba como otro antecedente, pero de tradición peripatética, de la interacción entre fe y filosofía.

musulmán, autor de obras llamadas "místicas", "visionarias" o "esotéricas", entre las que sobresalen: *Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān (Historia de Ḥayy ibn Yaqẓān)*[115]*, al-Qiṣṣat Salāmān wa Absāl (Relato de Salāmān y Absāl)*[116] y *Risālat al-Ṭayr (Tratado de los pájaros)*[117]*.* Se trata de un conjunto de obras que, superando la "pura" filosofía aristotélica, se concentran en explicar "intelectualmente" cuestiones que incumben a la vida mística. Carlos A. Segovia en su obra *Avicena en Oriente*, señala que:

> "Extensa, difícil a veces e internamente contrastable, la obra de Avicena reúne, amén de los escritos peripatéticos recibidos por el Occidente cristiano durante la Edad Media, un estimable conjunto de trabajos: relatos visionarios, tratados sobre la vía mística, opúsculos teológicos, poemas y comentarios coránicos, glosas marginales y prólogos a otros documentos filosóficos, estudios breves sobre la esencia del amor, el acontecer de lo real a partir de Dios y su retorno al principio de los principios, la oración y la invocación o *anámnesis* de la Divinidad…, que exceden las directrices "peripatéticas" de los primeros"[118].

Por otra parte, para Cruz Hernández un aspecto fundamental de la auténtica filosofía de Ibn Sīnā, ignorado por Occidente hasta el siglo pasado, pero considerado por el mundo islámico oriental, fue la distinción que el maestro mísmo habría señalado entre dos modos de enseñar y exponer la filosofía, y que responden al doble influjo que habría experimentado el maestro: por un lado, el llamado *modo común* acorde al peripatetismo, y por otro, un *modo personal* limpio de cualquier compromiso, y que refiere a su "Filosofía oriental" [119]. Cruz Hernández ha señalado como testimonio explícito de este doble modo de proceder de Ibn Sīnā el que se encuentra en el prólogo de su *al-Šhifā'*:

---

[115]Ed. Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne,* fasc. I, Leiden, (1981); ed. con versión antigua y comentario persa, traducción francesa, prólogo y abundantes notas por H. CORBIN, *Avicenne et le Récit visionnaire,* 2 Vols. Teherán-París, (1952-1954); trad. francesa por A. M. GOICHON, *Le Récit de Hayy ibn Yaqzān,* París, (1959); trad. española por M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Tres escritos esotéricos,* Madrid, (1998).

[116] Ed. en col. *Tisʿ rasā'il, fi-l-ḥikma wa-l-ṭabīʿiyyāt,* El Cairo, 1326/1908.

[117] Ed. por Mehren, op. cit., fasc. II; también en la col. *Ŷāmiʿ al-badā'iʿ,* El Cairo, 1335/1916; trad. española por M. CRUZ HERNANDEZ, op. cit.

[118] (1998:289).

[119] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:211).

> "Tengo otro libro [diferente] de aquellos otros dos, en el cual he expuesto la filosofía según lo que es en su naturaleza y de acuerdo con las exigencias de un modo de opinar despreocupado de la dirección seguida por los colegas y en el cual, quien está en desacuerdo con aquellos, no ha temido contradecirles. Se trata de mi libro *al-Ḥikmat al-Mašriqiyya* [la filosofía oriental]. Este libro [al que prologa, *al-Šhifā'*] es más extenso y está más de acuerdo con [las ideas] que profesan nuestros colegas peripatéticos. Quien busque la verdad, limpia de cualquier disimulo, sólo tiene que recurrir a aquel [otro] libro [*al-Ḥikmat al-Mašriqiyya* = Filosofía oriental]. Pero quien busque la verdad de manera que complazca a los colegas, que es el más común y que contiene informaciones cuya comprensión no precisa del recurso al otro libro [*al-Ḥikmat al-Mašriqiyya* = Filosofía oriental], le basta con leer este libro [*al-Šhifā'*]"[120].

Por otro lado, otra fuente de la filosofía de Ibn Sīnā la constituye la obra del gran *falāsifa* oriental, y su antecesor al-Fārābī (nacido en Fārāb, actual Turquestán, *ca.* 871-950). De hecho, no se puede desconocer que el filósofo que más ha influido después de Aristóteles en Ibn Sīnā desde su juventud fue al-Fārābī. Vale recordar que Ibn Sīnā, habiendo leído más de cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles, no logró comprenderla hasta que leyó un comentario de al-Fārābī, quien además había comentado las *Categorías, Perihermeneias, Primeros* y *Segundos Analíticos, De anima, Tópicos, Sofística, Retórica, Poética, Física, Meteorología, De coelo et mundo* y la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, las *Leyes* de Platón, el *Isagogé* de Porfirio, el tratado *De anima* de Alejandro de Afrodisia y el *Almagesto* de Tolomeo[121].

Si bien al-Kindī (*ca*. 796-873) es considerado el primero de los *falāsifa* islámicos que adoptó la filosofía proveniente de Grecia y la situó en su contexto cultural, especialmente en contacto con la sabiduría derivada del *Corán*[122], el influjo de al-Fārābī en la filosofía de Ibn Sīnā fue decisivo. Así lo señalan ya los

---

[120] Texto trad. y cit. por M. CRUZ HERNÁNDEZ (1981:209-210).
[121] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:177).
[122] Cfr. RAMÓN GUERREO, R., (1992:121).

antiguos biógrafos. Ibn Jallikan (s. XII) atestigua dicho influjo, señalando la concurrencia de Ibn Sīnā a los textos de al-Fārābī:

> "Al-Fārābī, el conocido filósofo, fue autor de tratados sobre lógica, música y otras ciencias; fue el más grande de los filósofos musulmanes, sin que nadie entre ellos haya alcanzado su categoría científica, pues incluso el *ra'īs* Abū 'Ali ibn Sīnā, del que ya hemos hablado, se instruyó con sus libros y se sirvió de sus tratados"[123].

Ahora bien, al-Fārābī además de conocer a Aristóteles tuvo acceso a ciertos textos platónicos y neoplatónicos. De hecho, su filosofía consistió en un sincretismo aristotélico-neoplatónico. A partir de un método comparativo entre textos, intentó superar las posibles contradicciones entre Platón y Aristóteles, considerando que pese a las apariencias externas, existe una concordancia interna entre los pensamientos claves de ambos filósofos griegos[124].

Además, la interpretación que realizó al-Fārābī de Aristóteles estuvo marcada por cierto neoplatonismo, debido a que en su época se le atribuía al Estagirita una obra pseudoepigráfica, la llamada *Teología* de Aristóteles, que en realidad corresponde a las *Ennéadas IV, V y VI* de Plotino. Este texto pseudoepigráfico, por la supuesta autoría aristotélica, tuvo una gran influencia no sólo en los estudios de al-Fārābī, sino también directamente en el mismo Ibn Sīnā. Tal como al-Fārābī y todos los pensadores musulmanes de su época, Ibn Sīnā partía de una síntesis helenística de origen neoplatónico, que atribuía las traducciones árabes de las *Ennéadas IV, V y VI* de Plotino a Aristóteles. Sin embargo, se debe reconocer que Ibn Sīnā llegó a poner en duda dicha atribución. Aun así, el maestro árabe habría recibido algunos elementos neoplatónicos no sólo de al-Fārābī, sino también del mismo "Aristóteles" que él conocía de acuerdo al *consensus* árabe, aunque hubiese dudado de su autenticidad.

Por tanto, siguiendo a Cruz Hernández, si se analizan las distintas fuentes del pensamiento de Ibn Sīnā, su propósito de exponer la filosofía peripatética,

---

[123] Texto citado por R. RAMÓN GUERRERO (1992:153).
[124] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:179-180).

en cierto punto confundida con elementos neoplatónicos, y su interés por las enseñanzas del Islam, no resultaría cierta la interpretación, al modo de los *latinos,* de la filosofía del maestro árabe como una simple continuación de las doctrinas peripatéticas o una síntesis aristotélico-neoplatónica, sino todo eso, y aún más.

De hecho, incluso el estudio de Aristóteles como fuente de la filosofía de Ibn Sīnā muestra ciertos inconvenientes. El problema crítico del cual se parte, consiste en señalar que el filósofo árabe no conocía el griego, aunque se sospeche que manejaba ciertos vocablos, por lo que habría recurrido a traducciones árabes y no a las fuentes griegas. Por tal motivo, se ha llegado a afirmar que el "Aristóteles" al que accedió Ibn Sīnā, no sería sino un *Corpus* árabe, el llamado *Aristoteles Arabicus.*

Por otra parte, se debe tener presente que incluso las traducciones árabes de las que disponía Ibn Sīnā no siempre provinieron directamente de los textos griegos de Aristóteles, sino también, como en el caso del *Órganon,* de otras versiones intermediarias como las siríacas. Por tanto, se habrán de tomar ciertas precauciones al afirmar que el mismo Aristóteles fue directamente la principal fuente de Ibn Sīnā, en cuanto las mediaciones podrían haber modificado ciertos puntos de las doctrinas del Estagirita. Por ello, a continuación se procederá a revisar el contexto en el que se produjeron dichas traducciones, con las que contaba Ibn Sīnā.

La transmisión de la filosofía griega al mundo árabe se realizó a través de un importante proyecto de traducciones a partir del siglo IX. Este proceso fue precedido por la existencia de diversos centros de estudios de los textos griegos en Edesa, Naṣibīn, Seleucia-Ctesifonte, Ŷundīšapūr (ciudades de los cristianos nestorianos); y Antioquía y Amida (ciudades de los jacobitas). Se trataba de escuelas ligadas a los monasterios, que en lengua siríaca estudiaban las *Sagradas Escrituras* y las ciencias "profanas", incluidas la Filosofía, la Retórica, la Gramática, las Matemáticas, la Astronomía, la Música y la Medicina. En este contexto, la filosofía dominante era la "aristotélica", especialmente su Lógica. Entre los traductores sobresale el nombre de Sergio

de Rāš ‘Ayna (muerto en Constantinopla en 530), traductor al siríaco del *Órganon* de Aristóteles. Los cristianos siríacos habían traducido del griego el *Isagogé* de Porfirio, y las *Categorías*, el *Perihermeneias* y los *Analíticos* de Aristóteles.

Cuando los islámicos dominaron el mundo siríaco, fueron cautivados por este desarrollo cultural. Fue entonces que se gestó el gran proyecto de las traducciones al árabe, tanto del griego como del siríaco. Se puede reconocer distintos momentos de este proceso. El primero de ellos, es la obtención de los manuscritos: a tal fin, en los siglos VIII y IX, se organizaron misiones oficiales para la búsqueda de los textos, especialmente en los territorios del Imperio bizantino y en las escuelas y monasterios cristianos-siríacos[125]. La más importante fue la enviada por el califa Al-Ma’mūn (califato: 813-833); le siguió en importancia la de los hermanos Shākir (Muḥammad, Aḥmād y al-Ḥasan).

De estos emprendimientos y de los aportes particulares hechos por intelectuales de cultura siríaco-helenística, se constituyó el gran acerbo sobre el que trabajaron los traductores de Bagdad durante el siglo IX. Un lugar sobresaliente lo ocupa Ḥunain ibn Isḥāq, referente principal entre los traductores contratados por los hermanos Shākir[126]. Él es el traductor del *De anima,* la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles al árabe, las versiones que habría conocido Ibn Sīnā.

El relato del emprendimiento de al-Ma’mūn refiere que Aristóteles se le apareció en sueños sugiriéndole tamaña empresa. Este origen sirvió de fundamento trascendente, y operó como mito fundacional para un proyecto político-cultural de amplísima perspectiva. Se trataba de preservar, disponer y asumir la herencia milenaria de la filosofía griega en el marco de una conciencia histórica de cambio de época y de civilización. El sueño de al-Ma’mūn hace suponer que Aristóteles ya gozaba de un gran prestigio en el ambiente musulmán. Además, con al-Ma’mūn se inauguró un período en el que las traducciones tuvieron un interés especulativo frente al de sus antecesores,

[125] Respecto a la diversidad de escuelas siríacas previas a la llegada de los musulmanes se puede ver S. CHIALÀ, *La perla dai molti riflessi,* Qiqajon, Magnano, 2014.
[126] Cfr. BADAWI, A., (1987:16).

como al-Manṣūr, quienes se interesaron solamente por los textos griegos de utilidad práctica, como ser de medicina, astronomía y matemática[127].

Este proyecto político-cultural generó en los traductores de Bagdad una nueva disciplina rigurosa. Se establecieron los criterios críticos para discernir entre la pluralidad de manuscritos de una misma obra, cuál sería el correcto, evitando así cargar innecesariamente con los defectos sumados por los sucesivos copistas. Ḥunain ibn Isḥāq describe sus etapas de comparación entre los manuscritos de texto griego y las versiones siríacas para definir el texto de referencia para la traducción al árabe.

Respecto a la traducción se consideraba que el traductor debía estar al nivel intelectual del autor traducido, debía ser versado en la lengua de origen y la de destino, y someter el producto final a una revisión de estilo para que la lengua árabe resultante fuera de buena calidad. Ḥunain ibn Isḥāq asumía personalmente la última corrección para garantizar que los textos que salían de su escuela fuesen de buen estilo árabe y fieles al contenido conceptual del autor original.

A diferencia de otros traductores que ponían su insistencia en buscar a cada palabra griega su equivalente árabe con las dificultades que implicaba encontrarlo en cada caso, y sobre todo la defectuosa sintaxis resultante, Ḥunain ibn Isḥāq prefería leer la frase, comprenderla y traducirla por una frase que le correspondía, sin ceñirse a la equivalencia, palabra por palabra. Para este jefe de escuela el objetivo fundamental era lograr entregar al lector, en su lengua, los contenidos conceptuales del autor original[128]. En raras ocasiones se traducían los textos del griego al árabe, pero en la mayoría de los casos se adaptaban al árabe las traducciones siríacas[129]. A ello se exceptúan las obras aristotélicas pues, según se ha visto, sólo se tradujo al siríaco parte del *Órganon*.

---

[127] Cfr. *Ibídem,* (78-79).
[128] Cfr. BADAWI, A., (1987:18-34).
[129] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:54).

Es por ello que todas las obras auténticas de Aristóteles fueron traducidas al árabe integralmente a partir del griego, a excepción del *Órganon* que contó con la mediación de la versión siríaca. Felizmente, todas estas traducciones árabes han sobrevivido hasta la actualidad, y Abdurraḥmān Badawi las ha publicado entre 1947 1978, a excepción del libro *Sobre la generación y la corrupción*, del cual no queda ningún manuscrito.

Según el mismo Badawi[130], las traducciones árabes de las obras aristotélicas responden casi con exactitud a los textos originales en griego. Además, el célebre investigador, ha señalado que la obra de Ibn Sīnā, titulada *al-Šhifā'* mostraría que el filósofo árabe tendría un dominio total de la filosofía de Aristóteles.

En su obra titulada *La Transmission de la Philosophie grecque au Monde arabe,* de manera contraria a lo que sostiene Cruz Hernández, Badawi ha señalado que:

> "Pourvu d'une puissance extraordinaire d'assimilation, ibn Sīnā réussit à embrasser d'un seul tenant toute l'œuvre du Stagirite. Il se propose en mēme temps d'en faire le commentaire à la manière des grands commentateurs d'Aristote; mais il semble que son projet a tourné court, étant donné la vie agitée et dissipée qu'il mena auprès des princes de son pays. Il ne nous reste de ce projet que quelques fragments d'un commentaire sur le *de anima* (outre des fragments d'un commentaire sur la *Théologie* de pseudo-Aristote) […] Il [Ibn Sīnā] eu le mérite de mettre en doute l'authenticité de la fameuse *Théologie* faussement attribuée à Aristote. Comme nous lávons démontré, […] la fameuse philosophie orientale *(mashriqyyah)* ne diffère en rien de l'aristotélisme. Ibn Sīnā est resté entièrement aristotélicien, excepté, bien entendu, dans les envolées mystiques des derniers chapitres des *Ishārāt* et dans quelques pages isolées de ses petits traités où il se laisse entraīner par des tentations mystiques et ésotériques. Mais il ne faut pas accorder beaucoup d'importance à cet aspect de la pensée d'Ibn Sīnā, aspect exagéremment accentué chez les mystiques

[130] Cfr. (1987:77,83).

> spéculatifs persans ultérieurs (Mullā Ṣadrā, Dāmād Muḥammad ibn Bāqir, etc)"[131].
>
> [Provisto de una extraordinaria capacidad de asimilación, Ibn Sīnā llegó a abarcar de un solo golpe toda la obra del Estagirita. Él se propuso al mismo tiempo realizar el comentario a la manera de los grandes comentarios de Aristóteles; pero parece que su proyecto se quedó corto debido a la vida agitada y disipada que él llevó entre los príncipes de su país. De este gran proyecto de comentador sólo nos quedan algunos fragmentos de un comentario al *De anima* (además de fragmentos de un comentario de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles) […] Él [Ibn Sīnā] tuvo el mérito de poner en duda la autenticidad de la famosa *Teología,* falsamente atribuida a Aristóteles. Como nosotros lo hemos demostrado, […] la famosa filosofía oriental (*mashriqyyah*) no difiere en nada del aristotelismo. Ibn Sīnā permaneció totalmente aristotélico, excepto en las elevaciones místicas de los últimos capítulos del *Ishārāt* y en algunas páginas aisladas de sus pequeños tratados en los cuales él se deja atrapar por tentaciones místicas y exotéricas. Pero no hay que darle mucha importancia a este aspecto del pensamiento de ibn Sīnā, aspecto exageradamente acentuado entre los místicos especulativos persas posteriores (Mullā Ṣadrā, Dāmād Muḥammad ibn Bāqir, etc)].

A partir del texto citado, se puede observar los puntos de discrepancia entre las interpretaciones de Cruz Hernández y de Badawi. Para el primero, según se ha visto, los llamados textos "místicos" o "exotéricos" y la "filosofía oriental" de Ibn Sīnā expresan parte de su "auténtica" filosofía. Para el segundo, en cambio, todo elemento extraño al aristotelismo de Ibn Sīnā no merece mayor atención, en cuanto serían aportes aislados, que en nada modificarían su fiel peripatetismo.

Por lo visto, se puede decir que la cuestión sobre la "auténtica" filosofía de Ibn Sīnā, de acuerdo a los elementos que señalan sus principales investigadores, sigue presentando dificultades, que no se pretenden superar en esta investigación. La remisión a dicha problemática responde a la explicitación

[131] (1987:83-84).

de la posible reducción (si así fuera) del pensamiento ibnsiniano a la de "avicenismo peripatético" por parte de la apropiación latina-medieval.

Ahora bien, que Ibn Sīnā fue un pensador de herencia peripatética no es algo que haya sido reconocido de modo exclusivo por el Occidente latino. También el mundo islámico, oriental y occidental, ha considerado el carácter peripatético de la filosofía de Ibn Sīnā. Así lo refiere Carlos A. Segovia:

> "El pensamiento filosófico del Islam y el sistema doctrinal del filósofo persa –cuyos escritos nunca han dejado de ser estudiados, debatidos y comentados en Irán, y continúan siéndolo en nuestros días- son más complejos en sus itinerarios, y más ricos cromáticamente, de lo que de ordinario Occidente ha supuesto gracias a restringir en su alcance aquél a la *falsafa*[132], y a confundir, sin más, "avicenismo" y "peripatetismo". Esta doble asimilación dificulta cuando no impide, aunque haya aquí y allí, a lo largo de la historia del pensamiento islámico-oriental de los últimos nueve siglos, casos de "avicenismo peripatético" que tan absurdo sería sostener como querer exclusivos"[133].

Tanto en Oriente como principalmente en Occidente se ha reconocido que una de las principales fuentes del pensamiento filosófico de Ibn Sīnā ha sido la filosofía peripatética. En todo caso, de modo similar a lo que ha acontecido en la historiografía del siglo XX. En lo que han diferido islámicos de latinos durante la Edad Media fue en reconocer su alcance peripatético.

Por tanto, a continuación se tratará acerca del influjo de la filosofía de Ibn Sīnā en los pensadores islámicos, orientales y occidentales, y luego se verá la suerte del *Avicenna Latinus* entre los occidentales latinos.

Según se ha visto, después de la muerte del maestro persa, sus discípulos se encargaron de transmitir al mundo islámico y oriental sus escritos. A partir de entonces, tal como señala Robert Wisnovsky[134], surgió en Oriente

---

[132] Transliteración de "filosofía" de herencia griega.
[133] Cfr. (1998:286).
[134] Cfr. (2013:199).

un “avicenismo”, o mejor, un “ibnsenismo”[135], reflejado en la redacción de manuales y síntesis doctrinales, que generaron una suerte de “escolástica”, en la que se buscaba armonizar y superar, simplificando, las aporías y (posibles) contradicciones en los textos del maestro.

El más destacado referente de los *mutakallimūn*[136] que comentó críticamente a Ibn Sīnā fue al-Rāzī. Éste inauguró la tendencia a escribir los comentarios precediéndolos de una introducción que combinaba las alabanzas al gran maestro Ibn Sīnā con el señalamiento de la necesidad de introducir en su exposición correcciones y aclaraciones. No hay que dejar de tener presente que este hábito generó la crítica a al-Rāzī y sus seguidores, jugando con un posible pasaje del término *sharh* (comentario) a *jarh* (calumnia)[137].

Por otra parte, a fin de establecer la influencia de las obras de Ibn Sīnā en el pensamiento islámico oriental, Robert Wisnovsky ha recogido en una tabla comparativa los comentarios islámicos y orientales, medievales y modernos, sobre la obra del maestro persa[138]. Así, ha mostrado que en el medioevo la mayor parte de los orientales islámicos se ha referido al *Kitāb al-Išārat wa-l-tanbīhāt (Libro de las orientaciones y advertencias),* pero, respecto de *al-Šhifā’*, la obra más estudiada por el medioevo latino, y que respondería principalmente al peripatetismo, existen solamente dos comentarios medievales en Oriente: uno de Ibn Zayla (1048) y otro de ‘Allāma al-Hili (1325); sin embargo, los comentarios de esta obra se han multiplicado en Oriente a partir del siglo XVI, es decir, en tiempos posteriores a la apropiación occidental medieval, y superan en la modernidad aquellos dedicados a *al-Išārat*.

Según Wisnovsky[139] la razón del interés de los islámicos medievales por *al-Išārat* radicaría en dos aspectos: por una parte, la cuestión de la distinción esencia-existencia, considerado el tema central no sólo para la metafísica sino para toda la filosofía ibnsiniana. La otra razón de su éxito residiría en la

---

[135] Como se podrá observar, R. Wisnovsky no presenta la distinción entre “ibnsinismo” y “avicenismo” que aquí se subraya.
[136] Teólogos especulativos.
[137] Cfr. WISNOVSKY, R., (2014:339-340).
[138] Cfr. (2013:194).
[139] Cfr. *Ibídem.*

brevedad del texto frente al considerable volumen de *al-Šhifā'*. Sin embargo, además de las consideraciones de Wisnovsky, no debe olvidarse que *al-Išārat* concluye con tres capítulos dedicados a la "Filosofía oriental" y aporta ciertos elementos sobre religiosidad, lo que en el contexto del pensamiento islámico medieval resultaría altamente significativo.

Contrariamente a esto, Badawi en su defensa del fiel peripatetismo de Ibn Sīnā, considera que un influjo de su "Filosofía oriental" en los pensadores musulmanes orientales, no tendría un firme sustento documental. Según Badawi[140], el aspecto neoplatonizante y místico del pensamiento de Ibn Sīnā no fue desarrollado más que por al-Suhrawardī al-maqtūl (*d.* Aleppo, *c*. 1191), conservando una parte de la herencia peripatética tal como fue entendida por Ibn Sīnā, pero alejándose del sistema de Aristóteles, y anunciando la corriente *ishrāqi* que se remitió a Platón, a Hermes, y al gnosticismo oriental.

Por otra parte, lo que si está claro es que, a diferencia de la *Filosofía oriental,* el influjo peripatético de Ibn Sīnā logró trascender el ámbito oriental de los pensadores islámicos, y pese a los esfuerzos de al-Ghazālī (Algazel, 1058-1111) por destruir la corriente aristotélica, y todo intento de filosofía en el mundo islámico, continuó imponiéndose durante tres siglos, llegando a influir en el occidente islámico, es decir en *al-Andalus* y *al-Magreb*[141].

Hay que señalar que entre los comentaristas islámicos de Occidente se desató la misma controversia en torno al reconocimiento del carácter peripatético de Ibn Sīnā, y puntualemente el de su obra *al-Šhifā'*. Parte de aquella controversia fue la célebre disputa entre los dos *falāsifa* andalusíes Ibn Ṭufayl (¿1110?-1185) e Ibn Rušd, conocido en el mundo latino con el nombre de Averroes (1126-1198). El primero, curiosamente maestro del segundo, sin conocer todas las obras del Estagirita, defendió el peripatetismo de *al-Šhifā'* al punto de afirmar su estricta fidelidad al pensamiento de Aristóteles. Por el contrario, el segundo acusó a Ibn Sīnā de mezclar en su obra las doctrinas aristotélicas con otras fuentes de distinta procedencia (principalmente,

[140] Cfr. (1987:84).
[141] Región Noroeste de África.

neoplatónicas). En definitiva, Averroes le reprochaba a Ibn Sīnā su originalidad, lo cual se entiende si se reconoce que Averroes era un "comentador". Pero, lo que Averroes critica, es precisamente lo que habrá de constituir la grandeza de la obra ibnsiniana: su originalidad[142].

Acompañada de las discrepancias interpretativas, la obra de Ibn Sīnā se abrió camino entre los islámicos orientales y occidentales. De este modo, su vinculación al peripatetismo se propagó en Oriente, llegando a conocerse en Occidente. Los latinos de los siglos XII y XIII al tener noticia sobre ella, abordaron los textos de Ibn Sīnā, pretendiendo extraer de ellos toda herencia aristotélica. Acompañando tal objetivo, los traductores latinos de la obra de Ibn Sīnā compusieron un *Corpus* que habría de influir en la especulación del mundo latino del medioevo, especialmente en la Escolástica.

3. El Corpus Avicennae y su influjo en el Occidente latino.

A partir del siglo XII, los latinos tradujeron al latín la obra médica *al-Qānūn fi-l-Ṭibb (Canon de la Medicina),* y parte de la gran enciclopedia filosófica *Kitāb al-Šhifā' (Libro de la Curación)* de Ibn Sīnā. Así, surgió el *Corpus latinum Avicennae*[143] que logró difundirse por la Latinidad, y que responde tan sólo a una pequeña parte de la obra ibnsiniana.

El *Cánon de la Medicina,* en latín *Canun Medicinae*[144]*,* fue traducido en Toledo por el célebre traductor Gerardo de Cremona (1114-1187). Nacido en el norte de Italia, y atraído por el movimiento cultural de Toledo, Gerardo se asentó en la capital de Castilla entre los años 1157 y 1176. Sus colaboradores

---

[142] Cfr. DE VAUX, R., (1934:9).

[143] Un estudio detallado sobre el *Corpus* del llamado *Avicenna Latinus,* que comprende la descripción del mismo, sus Manuscritos, Códices y Ediciones antiguas es el que se encuentra en *Avicenna Latinus: Codices,* descripto por M. -T. D'ALVERNY, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1994.

[144] *Al-Qānūn fi-l-Ṭibb (Canon de la Medicina),* Iª. edic. árabe, Roma, 1593/ El Cairo, 1294/1877. Otras varias: El Cairo, 1290/1873; Teherán, 1284-1294/1868-1877; Lakhan, 1333/1915; Edic. latina medieval, trad. de GERARDO DE CREMONA, Milán, 1473; Padua, 1476, 1497; Venecia, 1483, 1520-1522, 1562, 1582, 1564, 1595, 1608; Lyon, 1498, 1523; París, 1532, 1555, etc.

y discípulos redactaron la *Vita* de Gerardo. En ella, se lee la siguiente semblanza a *Gerardus, dictus magister:*

> "Amore tamen "Almagesti", quem apud Latinos minime reperiit, Toletum perrexit, ubi librorum cuius libet facultatis habundantiam in Arabico cernens et Latinorum penurie de ipsis quam noverat, miserans, amore transferendi linguam didicit Arabicam et sic de utroque –de scientia videlicet et ydiomate- confisus […] scripturam revolvit Arabicam, de qua plurium facultatum libros quoscumque valuit elegantiores Latinitatis tamquam dilecte herdi, planius ac intelligibilibus quo ei possibile fuit, usque ad finem vite sue transmittere non cessavit. Viam autem universe carnis ingressus est anno vite sue .l.xxiii.o, in anno domini nostri Ihesu Christi .mclxxxvii.o" [145].
>
> [Por amor del *Almagesto* que no podía encontrar entre los latinos, se vino a Toledo, donde viendo la abundancia de los libros en árabe acerca de las diferentes disciplinas y deplorando la penuria que conoció entre los latinos, aprendió la lengua árabe, y de esta suerte, apoyado en su doble saber científico y lingüístico […] a la manera del hombre avisado que, recorriendo los verdes prados, teje una corona no con todas las flores, sino sólo con las más bellas, leyó lo que estaba escrito en árabe. Y hasta el final de su vida, no dejó de transmitir a la latinidad, como se hace con el más querido de los herederos, los libros que le parecieron más precisos en las distintas disciplinas, del modo más claro e inteligible posible. Se fue por el camino de toda carne en el año 73 de su vida, el año 1187 de Nuestro Señor Jesucristo].

Gerardo llegó a traducir alrededor de 100 obras que incluyen diferentes temáticas: filosofía, matemáticas, física, mecánica, astronomía, astrología, medicina, etc. Su interés científico se ve reflejado por las obras que tradujo, entre las que sobresalen: el *Almagesto* de Ptolomeo, los *Tegni* de Galeno, y por sobre todo el *Canun Medicinae* de Ibn Sīnā. Su interés filosófico lo condujo a elaborar un gran proyecto de traducción en torno al *Corpus aristotelicum arabicum.* De este proyecto resultaron traducidos los *Analíticos posteriores,* la

[145] El texto ha sido publicado en varias ocasiones. Se lo extrajo de FIDORA, A. (2010:639, cit. 50).

Physica, De caelo et mundo, De generatione et corruptione y los *Meteorologica*[146].

Acerca del *Canun Medicinae* de Avicena, P. Laín Entralgo en su *Historia de la Medicina* refiere lo siguiente:

> "Componen el *Canon* cinco libros *(Kutub)*, cada uno de ellos sucesivamente dividio en disciplinas *(funun),* tratados *(ta-alim),* secciones *(fusul)* y capítulos *(maqalat).* Muy directamente apoyado en Galeno, Avicena exponde de manera personal, y en ocasiones con importantes novedades de detalle, todo el saber médico de su tiempo, desde la conceptuación de la medicina hasta la toxicología y la dietética. "Más mató la cena que sanó Avicena", ha dicho durante siglos el pueblo español; lo cual, *a contrariis,* es acaso la mejor demostración del inmenso renombre que como médico y sabio logró Ibn Sina"[147].

Por otra parte, la enciclopedia filosófica ibnsiniana *Kitāb al-Šhifā'* fue traducida parcialmente en varias etapas, y llegó a conocerse en el mundo latino con el nombre de *Sufficientia*[148]. La parte más importante está compuesta por la Introducción, la *Isagoge,* el capítulo 7 de la segunda sección de los *Segundos Analíticos,* los libros 1[149] y 2, y el inicio del tercer libro de los *Naturales,* el *Liber de anima (Sexto libro de los Naturales)*[150]*,* y el *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina*[151].

---

146 Por ahora sólo se cuenta con las ediciones críticas de: *Analytica posteriora- Gerardo Cremonensi interprete,* ed. L. MINIO-PALUELLO, Brujas/París, 1954, y *Aristotle's "Meteorology" in the Arabico-Latin Tradition,* ed. P. L. SCHOONHEIM, Leiden, 2000.

147 (1982:131).

148 Cfr. O'Reilly, F., (2010:62).

149 *Liber primus de naturalibus. Tractacus primus de causis et principiis naturalium,* edición crítica de la traducción latina medieval por S. VAN RIET, introducción doctrinal por G. VERBEKE, Peeters, Louvain-la-Neuve/ E.J. Brill, Leiden, 1992.

150 *Liber de anima seu Sextus de naturalibus, 1 (libros I-III) y 2 (libros IV-V),* edición crítica de la traducción latina medieval por S. VAN RIET, introducción doctrinal por G. VERBEKE, Peeters, Louvain/ E.J. Brill, Leiden, 1972, 1968.

151 *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, 1 (libros I-IV) y 2 (libros V-X),* edición crítica de la traducción latina medieval por S. VAN RIET, introducción doctrinal por G. VERBEKE, Peeters, Louvain/ E.J. Brill, Leiden, 1977, 1980.

La Introducción y parte de la *Lógica* fueron traducidas por Avendeuth Israelita, quien además dejó por expreso en un prefacio dirigido a Juan, arzobispo de Toledo, su intención de traducir toda la obra *Kitāb al-Šhifā':*

> "Verba Avendauth israelitae: Studiosam animam vestram ad appetitum translationis libri Avicennae, quem *Asschife* id est *Sufficientiam* nuncupuit, invitare cupiens, quaedam capitula intentionum universalium, quae logico negotio praeposuit in principio istius libri, dominationi vestrae curavi in latinum eloquium ex arabico transmutare"[152].
>
> [Palabras del israelita Avendeuth: Queriendo interesar vuestro espíritu erudito por el deseo de la traducción del libro de Avicena, el cual se llama *al-Šhifā'*, esto es *Curación,* me he puesto a traducir para su Señoría algunos capítulos del mismo del árabe al latín, los cuales [el autor] puso delante de la lógica y en donde se exponen las intenciones universales].

El equipo conformado por los traductores Avendeuth Israelita y Domingo Gundisalvo tradujo las primeras partes de la *Física (Libri Naturales),* y el *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus.* Finalmente, la mayoría de los manuscritos atribuyen la traducción de la *Metafísica (Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina)* a Domingo Gundisalvo.

A estas primeras traducciones le siguieron dos capítulos de la *Meteorología* del *Kitāb al-Šhifā'* a cargo del inglés Alfredo de Sareshel a fines del siglo XII. El octavo libro de los *Libros Naturales* lo tradujo Miguel Escoto (*ca.* 1175-1232), quien lo dedicó al emperador Federico II. Dos pasajes de la *Retórica* fueron traducidos por Hermann el Alemán, e insertados en su versión del texto árabe de la *Retórica* de Aristóteles, bajo el auspicio de Juan, arzobispo de Burgos de 1240 a 1246. Las traducciones de los *Libri Naturales* fueron retomadas por Ihoannes Gunsalvi y su ayudante judío de nombre Salomón, por pedido de Gonzalo García Gudiel, también arzobispo de Burgos entre 1274 y 1280. Ellos tradujeron integralmente de la *Física* los libros: II, *De*

---

[152] Texto citado por FIDORA, A., (2010:638, cit. 26)

caelo et mundo; III, *De generatione et corruptione*[153]*;* IV, *De actionibus et passionibus universalibus quae fiunt ex qualitatibus elementaribus*[154]*;* V, *De mineralibus*[155]*.*

De esta manera se conformó el *Corpus latinum Avicennae* que como señala Miguel Cruz Hernández:

> "Su influencia sobre el pensamiento medieval fue tan importante que Gilson ha llamado a toda una corriente de la escolástica cristiana *agustinismo avicenizado.* San Buenaventura, Alejandro de Hales, Ricardo de Mediavilla, Rogerio Marston, Enrique de Gante, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Rogerio Bacon y tantos más, han sufrido el influjo del pensamiento aviceniano. Su filosofía fue aprovechada casi en su absoluta totalidad, y muchas de las doctrinas a él atribuidas, tales como la teoría de la intencionalidad, la distinción de esencia y existencia, la doctrina de los universales, el principio de individuación, la teoría del intelecto, las pruebas de la existencia de Dios, etc., fueron las piedras capitales para la formación de los grandes sistemas escolásticos del siglo XIII, aunque la utilización de su pensamiento haya conducido a posiciones que a veces pueden parecer irreconciliables"[156].

Por tanto, debe señalarse que esta apropiación de una pequeña parte de la obra ibnsiniana, que dio lugar al *Corpus latinum,* no ha de entenderse como un intercambio cultural que respondía a un interés literario, sino especulativo. Se trataba de un intercambio doctrinal entre pensantes.

Ahora bien, tal como se dijo anteriormente, los latinos que tradujeron a Ibn Sīnā lo consideraban un discípulo del Estagirita, un fiel depositario de sus doctrinas. Por ello, el primer acercamiento a su obra partió de la pretensión de

---

[153] *Liber tertius naturalium. De generatione et corruptione,* edición crítica de la traducción latina medieval por S. VAN RIET, introducción doctrinal por G. VERBEKE, Peeters, Louvain/ E.J. Brill, Leiden, 1987.
[154] *Liber quartus naturalium. De actionibus et passionibus qualitatum primarium,* edición crítica de la traducción latina medieval por S. VAN RIET, introducción doctrinal por G. VERBEKE, Peeters, Louvain-la-Neuve/ E.J. Brill, Leiden, 1989.
[155] Cfr. D'ALVERNY, M. –T. (1994:6-7).
[156] (1981:208).

rescatar su peripatetismo[157]. Sin embargo, una vez conocidas las obras avicenianas, y también las aristotélicas, los latinos habrían de reconocer la infidelidad de las primeras con respecto a las doctrinas de las segundas. Pero, curiosamente, esta infidelidad habría de repercutir a la larga a favor de Avicena. Roland De Vaux en su obra *Notes et textes sur L'Avicennisme Latin* explica los motivos del éxito del *Corpus Avicennae:*

> "Le système d'Aristote pouvait paraître déficient à des yeux chrétiens en deux endroits surtout: il était muet sur l'origine des choses, il état très court sur Dieu. Or précisément, Avicenne l'avait complété d'une cosmogonie et d'une théodicée empruntées au néo-platonisme. Mieux encore: Avicenne avait tenté déjà cet accord entre la raison et la foi qui occupait les scolastiques. Car il était musulman, et donc attaché à une révélation qui en certains points concordait avec le christianisme. Ainsi, non seulement son aristotélisme, mātiné de néo-platonisme, restituait les notions de création et de providence, mais il laissait une place à des dogmes comme la résurrection des corps ou la peine des damnés. Et, avec un peu d'indulgence, on trouvait chez Avicenne bien d'autres choses, qui à vrai dire n'y étaient pas"[158].

> [El sistema de Aristóteles podía parecer deficiente a los ojos cristianos sobre todo en dos aspectos: él callaba respecto al origen de las cosas, y era muy breve respecto a Dios. Ahora bien, precisamente Avicena lo había completado [a Aristóteles] con una cosmogonía y una teodicea penetradas de neoplatonismo. Mejor aún: Avicena había buscado ya este acuerdo entre la razón y la fe que ocupaba a los escolásticos. Pues él era musulmán, y por tanto ligado a una revelación que en ciertos puntos concordaba con el cristianismo. Así, no solamente su aristotelismo, influenciado de neoplatonismo, restituía las nociones de creación y de providencia, sino que él dejaba lugar para los dogmas como la resurrección de los cuerpos o la pena de los condenados. Y

[157] La recepción latina de los textos aristotélicos tuvo tres etapas: la primera, fue a partir del siglo VI con las traducciones de Boecio de una parte de la *Lógica;* la segunda, a mediados del siglo XII incluyó *Los analíticos, Los Tópicos, Los elementos sofísticos,* la *Física, Sobre la generación, Sobre el cielo, Sobre los meteoros, Sobre el alma,* los primeros cuatro libros de la *Metafísica* y los tres primeros libros de la *Ética a Nicómaco;* la tercera, que completó la biblioteca del Estagirita se produjo a partir del siglo XIII. Cfr. SARANYANA, J. I., (2010:234).

[158] (1934:10).

> con un poco de indulgencia, se encontraba en Avicena también otras cosas, que en realidad no estaban].

En definitiva, el éxito del *Corpus Avicennae* responde a la necesidad de integrar a finales del siglo XII y durante el siglo XIII las doctrinas aristotélicas con otras corrientes de pensamiento que ya conformaban una tradición en la Latinidad. Cuando los textos aristotélicos ingresaron en el Occidente latino, allí la tradición teológica dominante era la de san Agustín (354-430) y la filosofía se fundaba principalmente en Platón y el neoplatonismo y en especial sobre las doctrinas del Pseudo-Dionisio Areopagita (comienzos del siglo VI). El pensamiento latino, que poseía una concepción religiosa del mundo y del hombre, que provenían y se ordenaban a Dios *(exitus* y *reditus),* no lograba conjugar estas concepciones con la científica, naturista y experimental de Aristóteles. De hecho, algunas tesis aristotélicas, tales como la eternidad del mundo, Dios como motor y no como creador y la negación del destino meta-histórico de la persona humana después de la muerte, se oponían a la doctrina cristiana[159].

Por tanto, el *Avicenna Latinus* servía como modelo de integración entre la filosofía peripatética y neoplatónica con las doctrinas de la fe. Para algunos escolásticos, Avicena servía como base para reconciliar en él al Pseudo-Dionisio, Agustín y Aristóteles. Pero la construcción de este ensamblaje no fue necesariamente de un estilo único, sino que diversas combinaciones fueron posibles. Así surgieron, según la acentuación de los elementos combinados entre Avicena y Agustín: el agustinismo avicenizante o avicenizado y el avicenismo latino[160].

---

[159] Estos elementos provocaron incluso la censura de ciertos textos aristotélicos en la Universidad de París. A ello refiere J. I. SARANYANA: "En un sínodo parisino, celebrado en 1210, especialmente convocado para condenar algunos errores panteístas, fue también interdictado Aristóteles, en los siguientes términos: "Y no se lean [es decir, no haya *Lectio ,* no se expliquen a los alumnos] los libros de Aristóteles de *Filosofía natural* ni sus comentarios [probablemente árabes, de sabor neoplatónico], ni en público [es decir, en las clases], ni en secreto [es decir, privadamente], so pena de incurrir en excomunión" (CUP I, 11). Tal prohibición se repitió en agosto de 1215, en los *Estatutos* de Roberto de Courçon: "Y no se lean los libros de Aristóteles de *Metafísica* y de la *Filosofía Natural*, ni las *summae* del mismo [probable referencia a las paráfrasis de Avicena], ni tampoco las doctrinas del maestro David de Dinant, ni del hereje Amalrico, ni las del hispano Mauricio" (CUP I, 20). […] Sería preciso el paso de varios decenios hasta que las aguas se calmaran. Y esto no ocurriría hasta el siglo XIV". (2010:234-235).

[160] Cfr. DE VAUX, R., (1934:13-14).

SEGUNDA PARTE

LIBER DE ANIMA

"*ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*".

[El alma es la primera entelequia del cuerpo natural que tiene vida en potencia].

Aristóteles, *ΠΨ,* II, 412 a 27-28.

"Omnino quicquid est principium emanandi a se affectiones quae non sunt unius modi et sunt voluntariae, imponimus ei nomen 'anima'".

[Todo lo que es por sí principio de emanación de afecciones [acciones], que no son de un solo modo y son voluntarias, le damos el nombre de "alma"]

Avicenna Latinus, *LDA,* I, cap. I, R3, 76-78.

"Haec res, scilicet anima, comparatione materiae sit forma, comparatione vero totius collectionis sit finis et perfectio, et comparatione movendi, principium efficiens et vis movens".

[Esta cosa, es decir el alma, en relación a la materia es forma, pero en relación a todo el compuesto, es fin y perfección, y en relación al moverse, principio eficiente y fuerza motora].

Avicenna Latinus, *LDA,* I, cap. I, R7, 34-37.

I

Ubicación epistemológica del *Liber de anima*

El tratado especial de Avicena sobre el alma en el *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* pertenece al estudio general de las cosas naturales, es decir a la *Física*. Según lo refiere el mismo Avicena en el prólogo de la obra, ésta corresponde al sexto libro *(Sextus de naturalibus)* de los ocho que componen el tratamiento *físico* aviceniano.

La ubicación epistemológica de los estudios *psicológicos* como parte de la *Física* responde al modelo de Aristóteles, enunciado en su obra *Física* (*Φυσικῆς ἀκροάσεως γ*)[161], según el cual, el movimiento (*κίνησις*), junto con el cambio (*μεταβολή*), es el objeto fundamental de los estudios *físicos.*

En efecto, la obra del Estagirita titulada *Περὶ ψυχῆς*[162] forma parte de los estudios *físicos* del *Corpus aristotelicum,* puesto que allí se aborda el tema del alma (*ψυχη*) como principio (*ἀρχή*) del movimiento propio de los seres naturales, en otras palabras: principio de vida (*ζωή*) de todo viviente (*ζῴον*):

> "*Δοκεῖ δε καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων*"[163].
>
> [Porque es notorio que el conocimiento de ésta [el alma] importa mucho para alcanzar toda verdad, pero sobre todo a la que se refiere a la naturaleza, ya que el alma es como el principio de los vivientes].

Para Aristóteles hay que entender el alma como principio de los *vivientes* en la relación con el cuerpo, es decir en términos de orden *físico.* Según

---

[161] III, 200 b, 11-18.
[162] Obra traducida al latín con el nombre *De anima* (*Acerca del alma*). En adelante, se hará referencia a esta obra aristotélica con las abreviaturas griegas *ΠΨ.*
[163] ARISTÓTELES, *ΠΨ,* I, 402 a 4-7.

Aristóteles el alma no puede existir separada del cuerpo. Incluso el acto de inteligir (τὸ νοεῖν) en el hombre, cuando está vinculado a la fantasía (φαντασία), aunque parezca ser exclusivo del alma, no se produce sin el cuerpo.

Puesto que todas las afecciones (τὰ πάθη)[164] del alma son inseparables del cuerpo, habrá de ser el "físico" (φυσικός) quien se ocupe de su estudio, en lugar del "metafísico" o "dialéctico" (διαλεκτικός), quien, por su parte, tratará acerca de las realidades separadas en cuanto tales[165].

Ahora bien, de acuerdo con el modelo epistemológico de Aristóteles, Avicena ubica el *LDA* en los estudios *físicos.* No obstante, hay que precisar que en el texto el estudio llega a superar la especulación en este orden y alcanza un nivel epistémico *metafísico.* En efecto, Avicena llega a tratar el tema del *alma humana* como sustancia separada y subsistente por sí misma más allá de su relación con el cuerpo.

Avicena en el *LDA* (sobre todo en la *Quinta Pars*) pasa de ser un φυσικός a constituirse en un verdadero διαλεκτικός. Esta transición epistémica es precisamente la que define la originalidad de la Psicología de Avicena frente a la de Aristóteles. En efecto, el Estagirita en su Περὶ ψυχῆς no alcanza a dar tal "salto" epistémico, en todo caso él llega a plantear la célebre aporía sobre el entendimiento separado (ὁ νοῦς χωριστὸς)[166]. Por el contrario, la Psicología de Avicena, si bien parte y se desarrolla principalmente en el nivel epistémico de lo *físico,* logra alcanzar un nivel epistémico *metafísico.*

El *LDA* se ubica en la *Física* según la indicación expresa de Avicena en el prólogo de la obra, pero hay que entender que esta ubicación responde al

---

[164] Por "afección" se traduce el término latino *"affectio"* que proviene de *"afficio"* cuyo significado es el de interesar, tener efecto sobre algo, y, en sentido pasivo, el de ser modificado por algo. La última escolástica distinguía dos tipos de *affectiones entis:* la externa, *"quae subiecto advenit ob externam causam",* y la interna, *"quae manat a subiecti principiis intimis"* (Cfr. MAGNAVACCA, S., (2005:61). En griego, el término que equivale a *"affectiones"* es el neutro plural τὰ πάθη, utilizado por Aristóteles. En el contexto psicológico refiere a las modificaciones que experimenta el viviente por el alma mediante el cuerpo.

[165] ARISTÓTELES, *ΠΨ,* I, 403 a 3- 403 b 16.

[166] *ΠΨ,* III, 430 a 17-18.

orden del sistema aviceniano en su conjunto. La Psicología es superior al resto de los estudios *físicos,* pero ella no representa una disciplina de orden puro y exclusivamente *metafísico.* En todo caso se presenta en ella la conexión y la continuidad entre estos dos órdenes epistémicos.

Por otra parte, en el prólogo del *LDA* se presenta y explica el orden de los textos de la *Física* de acuerdo al desarrollo de los tratamientos. El estudio del alma *(Sextus de naturalibus)* se encuentra precedido por cinco libros que tratan: 1) sobre lo común en los naturales; 2) los cuerpos, las formas y el movimiento; 3) la generación y la corrupción; 4) la acción y la pasión a los que están sometidas las cosas naturales; 5) sobre los naturales inertes. Así lo refiere el mismo Avicena:

> "Iam explevimus in primo libro verbum de his quae sunt communia naturalibus; cui consequenter adiunximus librum secundum, qui est de congnitione corporum et formarum et primorum motuum in mundo naturae, et certicavimus dispositiones corporum quae non corrumpuntur et eorum quae corrumpuntur. Post hunc autem ordinavimus tractatum de generatione et corruptione et de earum subiectis. Deinde annexuimus verbum de actionibus primarum qualitatum et earum passionibus et de complexionibus quae generantur ex eis. Remanserat autem ut post haec loqueremur de rebus generatis; sed quia res congelatae et insensibiles et quae non habent motum voluntarium sunt priores et aptiores generari ex elementis, ideo locuti fuimus de eis in libro quinto"[167].

> [Ya concluimos en el primer libro [de la *Física*] un discurso sobre las cosas que son comunes a los naturales; para lo cual consecuentemente añadimos un segundo libro, que es sobre el conocimiento de los cuerpos, de las formas y de los primeros movimientos en el mundo natural, y certificamos las disposiciones de los cuerpos que no se corrompen y de aquellos que se corrompen. Después de esto ordenamos un tratado [el tercero de la *Física*] sobre la generación y la corrupción y sobre sus sujetos. Luego añadimos un discurso [el cuarto libro] sobre las acciones de las primeras cualidades y sus pasiones y

[167] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, R 1, 1ra, 4-15.

> sobre las complexiones que se generan a partir de ellas. Sin embargo, había quedado que después de éstas hablásemos sobre las cosas generadas; pero debido a que las cosas inertes[168] e insensibles y que no tienen movimiento voluntario[169] son anteriores y más aptas para generarse a partir de los elementos, por tanto hemos hablado sobre ellas en el libro quinto].

Por tanto, la ubicación del *LDA* como sexto libro de la *Física* responde al desarrollo general de los estudios *físicos.* En efecto, para Avicena la Psicología parte de la distinción fundamental de las cosas naturales en *inertes* y *vivas,* es decir, entre éstas que poseen un movimiento propio (*voluntario-voluntarium*) y aquellas que no lo poseen. Se trata entonces de un estudio que se origina en el tratamiento de los naturales en relación al movimiento. De ese tratamiento resulta, por un lado, el estudio de las cosas naturales que no se mueven por un movimiento propio (libro quinto de la *Física*), y por otro, la investigación sobre el principio del movimiento propio y *voluntario* de los vegetales, los animales y el hombre, el cual recibe el nombre de "alma" (libro sexto de la *Física*).

Ahora bien, la intención expresa de Avicena de estudiar de manera especial el alma como el principio de movimiento propio y voluntario de los naturales, responde también al plan general de explicar la constitución de los naturales que son también cuerpo. Si bien se reconocen las diferencias corporales entre los vegetales, los animales y el hombre, el libro sexto de la *Física* trata de modo especial el tema del alma, pero considerada de modo general, es decir, sobre aquello que es común en las almas vegetal, sensitiva (animal) y humana:

> "Sed quia vegetabile convenit cum animali in anima quae habet affectionem vegetandi et nutriendi et generandi, quamvis sine dubio differat ab eo in viribus animalibus quae sunt propriae generum eius et

---

[168] Es decir, carentes de movimiento propio.

[169] No refiere aquí el término *voluntarium* a la clásica caracterización escolástica del acto *v.* humano que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin, es decir, la asociación de *v.* con *voluntas* o *appetitus rationalis,* sino al principio de acción en general. Aquí *movimiento voluntario* es lo que se origina propiamente en uno mismo, por causa del alma, y no por otro. Se trata de un movimiento *a se,* en cuanto procede de sí mismo, de la interioridad del sujeto, a diferencia del movimiento *ab alio,* es decir, el que procede de otro, exterior al sujeto que está en movimiento. Cfr. BLANCO, G. (2002:128).

deinde appropriantur speciebus eius, ideo quod possibile est nobis loqui de eo quod pertinet ad animam vegetabilem, hoc est scilicet id in quo convenit cum animali […].

Nos enim non intendimus loqui hic de anima animali et vegetabili nisi secundum hoc in quo conveniunt: non enim scimus proprium nisi postquam sciverimus commune, nec multum curamus de differentiis substantialibus uniuscuiusque animae cuiusque vegetabilis et cuiusque animalis.

Fuit ergo commodius loqui de anima in uno libro; deinde, si potuerimus loqui de vegetabilibus et de animalibus verba propria, faciemus. Quod autem plus poterimus facere de hoc, pendebit ex corporibus eorum et ex proprietatibus suarum affectionum corporalium. Ergo praeponere doctrinam scientiae de anima et postponere doctrinam de scientia corporis est via liberior et notior ad sciendum quam praeponere doctrinam de corpore et postponere doctrinam sciendi animam. Scientia enim de anima maius adminiculum est ad cognoscendas dispositiones corporales quam adminiculum corporis ad cognoscendum dispositiones animales, quamvis unumquodque eorum adminiculum est ad alterum; non enim necesse est semper alterum extremorum praeponere; nos tamen elegimus praeponere verbum de anima propter excusationem quam monstravimus. Si quis autem voluerit mutare hunc ordinem, faciat: nos enim non calumniabimur illum"[170].

[Pero, debido a que lo vegetal concuerda con lo animal en el alma que tiene la afección [acción][171] de crecer, nutrirse y reproducirse, aunque sin duda difiera de aquél en las potencias animales que son propias de su género y se ajustan a sus especies, por lo que es posible para nosotros hablar de aquello que concierne al alma vegetal, es decir, aquello en lo que concuerda con el animal […].

Nosotros no intentamos hablar aquí del alma animal y vegetal sino según esto en lo que concuerdan: pues no sabemos lo propio sino

[170] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, R 2, 27-58.

[171] Aquí el término "afección" refiere a la modificación del viviente por la "acción" del alma. Esto mismo se justifica por medio de una variante en los manuscritos que presenta en lugar del término *"affectio"* la voz latina *"effectio",* es decir *"acción"* (Cfr. AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. I, 76, nota aclaratoria de S. VAN RIET). Pese a la variante del texto latino, en ambos casos se considera que el alma es principio activo, responsable de dichas "acciones" o de las acciones que resultan en las "afecciones" del viviente.

después que sepamos lo común, ni manejamos las diferencias substanciales de cada alma ni de cada vegetal ni de cada animal.

Por tanto fue más liviano hablar sobre el alma en un libro; luego, si podemos hablar sobre los vegetales y sobre los animales con palabras propias, lo haremos. Sin embargo, lo que más podamos hacer sobre esto, dependerá de sus cuerpos y de las propiedades de sus afecciones corporales. Por tanto, anteponer la doctrina de la ciencia sobre el alma y posponer la doctrina sobre la ciencia del cuerpo es la vía más franca y notoria para conocer, que la de anteponer la doctrina sobre el cuerpo y posponer la doctrina de saber el alma. Pues la ciencia sobre el alma es mayor soporte para conocer las disposiciones corporales que el soporte del cuerpo para conocer las disposiciones anímicas, aunque cada uno de estos soportes es para el otro; sin embargo no es necesario siempre anteponer alguno de los extremos; nosotros elegimos anteponer el discurso sobre el alma por el motivo que hemos señalado. Ahora bien, si alguien quisiera cambiar este orden, que lo haga: pues nosotros no lo criticaremos con dureza].

Por tanto, los estudios generales acerca del alma anteceden a los particulares sobre el cuerpo y la constitución específica de los vegetales y animales. De hecho, para un estudio exhaustivo de lo propio del alma vegetal Avicena añade el libro séptimo de la *Física*, y para tratar lo que corresponde al alma sensitiva sigue el libro octavo, con el cual se perfecciona el estudio aviceniano de la *Física*[172].

Por lo que se ha visto, se debe tener en claro entonces que el libro sexto de la *Física* trata el tema del alma en general y no de modo exclusivo el del alma humana. Lo mismo ocurre en el *Περὶ ψυχῆς* de Aristóteles, donde incluso se advierte el problema de reducir este estudio al del alma humana[173].

Por otra parte, si se tiene en cuenta que Avicena añade a este estudio sobre el alma los libros físicos sobre los vegetales (libro séptimo) y animales (libro octavo), cabe preguntarse si existe algún texto aviceniano en la *Física* que se dedique exclusivamente al tratamiento del alma humana.

---

[172] Cfr. *LDA,* I, R 3, 59-62.
[173] Cfr. 402 b 1-8.

No hay en la *Física* de Avicena, como tampoco en la de Aristóteles, un estudio exclusivo del hombre. No existe un libro *físico* (que bien podría ser el noveno) destinado a la Antropología. De hecho, tal como se dijo, con el libro octavo Avicena concluye el estudio sobre los naturales. Después de éste siguen los cuatro libros sobre Matemáticas*,* la *Metafísica (Scientia Divina)* y uno sobre Moral, con el que se perfecciona toda la obra aviceniana.

En definitiva, los estudios antropológicos de Avicena se encuentran desarrollados tanto en la *Física* como en la *Metafísica,* y experimentan en el *LDA* la transición epistemológica que se ha indicado, más no es posible hallar un abordaje exclusivo del hombre en una única obra.

La transición de los estudios antropológicos de Avicena, y por tanto la superación del modelo aristotélico, puede explicarse por el influjo de diversas fuentes distintas al aristotelismo en el pensamiento aviceniano. La introducción de elementos neoplatónicos justifica el real distanciamiento que enfrenta Avicena respecto a Aristóteles sobre el reconocimiento de la subsistencia más allá del cuerpo y de la inmortalidad del alma humana[174].

En definitiva, el desarrollo especulativo presente en el *LDA* responde a un tratamiento sobre el alma (vegetativa, sensible y humana), y sus potencias, en relación con el cuerpo. Pero, a diferencia de Aristóteles, Avicena da lugar a que el estudio del alma no se limite a la consideración de esta relación. Para esto, le será necesario demostrar que, efectivamente, el alma humana existe de modo independiente al cuerpo. En esa independencia se fundamentará la continuidad especulativa de lo físico a lo metafísico en el tratamiento psicológico aviceniano.

---

[174] A partir de una conjunción aristotélico-neoplatónica Avicena desarrolla su *Psicología.* La cuestión de la inmortalidad del alma individual, negada por Aristóteles, es defendida por el filósofo árabe. Puede que éste haya sido uno de los puntos centrales por los que la segunda recepción latina de los textos aristotélicos se haya mostrado reacia a sus doctrinas antropológicas. Puede además que este mismo punto favoreciera a Avicena respecto a Aristóteles, en cuanto los cristianos encontrarían en el primero no sólo un metafísico que defendía filosóficamente lo que por la fe sostenían, sino que, además, lograba conjugar la valoración *metafísica* de la espiritualidad humana con un Aristóteles, considerado una autoridad en lo *"físico".*

II

La Psicología del *Liber de anima*

1. *El alma.*

Tal como se dijo, Avicena, siguiendo a Aristóteles[175], inicia sus estudios *psicológicos* a partir de un tratamiento *físico* sobre el movimiento que se observa en el mundo natural. Es por esta observación que logra distinguir a los seres físico-naturales según poseen o no un movimiento propio. De ello resulta su clasificación de los naturales: por un lado, los seres físicos que poseen un movimiento propio, los llamados "vivientes", y por otro, los seres físicos que no poseen tal movimiento propio, es decir los "no vivientes" ("inertes").

En efecto, Aristóteles en su obra *Περὶ ψυχῆς*[176] señala que algunos cuerpos naturales (*τὰ σώματα φυσικά*) tienen vida (*ζωή*), pero otros carecen de ella. Y entiende Aristóteles por vida "el alimentarse por sí mismo, el crecer y el decaimiento" (*τήν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν*)[177].

Sin embargo, el Estagirita reconoce que el cuerpo por sí mismo no es causa de vida, sino que está "participando de la vida" (*μετέχον ζωῆς*) por el alma (*ψυχή*)[178]. Por tanto, en este contexto el *alma* significa aquello que es principio de vida, es decir, principio vital. Además resulta que el alma no es

---

[175] Aristóteles fue una de las principales fuentes de la especulación aviceniana respecto a la cuestión del alma a partir de la observación de lo físico. Como se podrá ver en adelante, Avicena inicia su estudio psicológico impregnado por el planteamiento físico-psíquico de Aristóteles. Luego, con cierto posicionamiento neoplatónico, se distancia del Estagirita, y continúa en una propia elaboración notoriamente novedosa, tanto así, que será aprovechada por Oriente y Occidente, desde los *falāsifa* orientales y occidentales, pasando por la Escolástica, siendo fuente de Tomás de Aquino (1225-1274) y alcanzando a las grandes mentes renacentistas, tal como Roger Bacon (1214-1294).

[176] La edición que se utiliza en este trabajo es la de A. Ennis publicada por Espasa-Calpe en 1944 (Cfr. Bibliografía). Esta edición cuenta con el texto griego y su traducción española. Los pasajes en griego y las traducciones que se citan a continuación fueron extraídos de dicha edición, sin embargo, las traducciones han sido revisadas y corregidas para este trabajo.

[177] Cfr. *ΠΨ,* II, 412 a 13-15.

[178] Cfr. *Ibídem,* II, 412 a 15.

cuerpo. Precisamente, esta es la primera tesis a la que llega Avicena a partir de lo que refiere Aristóteles. En *LDA* Avicena señala que:

> "Et dicemus quod nos videmus corpora quaedam quae non nutriuntur nec augmentantur nec generant; et videmus alia corpora quae nutriuntur et augmentantur et generant sibi similia, sed non habent hoc ex sua corporeitate; restat ergo ut sit in essentia eorum principium huius praeter corporeitatem. Et id a quo emanant istae affectiones dicitur anima, et omnino quicquid est principium emanandi a se affectiones quae non sunt unius modi et sunt voluntariae, imponimus ei nomen "anima"[179].
>
> [Y diremos que nosotros vemos ciertos cuerpos que no se nutren, ni crecen, ni generan; y vemos otros cuerpos que se nutren, crecen y generan otros semejantes a sí, pero no tienen esto por su corporeidad; resta por tanto que haya en su esencia un principio de esto más allá de la corporeidad. Y aquello desde lo cual emanan estas afecciones [acciones][180] se dice alma, y en general aquello que es por sí principio de la emanación de afecciones [acciones], que no son de un solo modo y son voluntarias, le damos el nombre de "alma"].

Este señalamiento aviceniano, inspirado por Aristóteles, de la necesidad de otro principio distinto del cuerpo que sea el principio de vida en los vivientes, en cuanto principio del movimiento propio en ellos, concuerda además con la doctrina aristotélica del *hilemorfismo* en el mundo físico: en efecto, el viviente, como todo ser físico, es una *substancia compuesta* (οὐσία συνθέτης) de *materia* (ὕλη) y *forma* (μορφή). Más, el viviente es una *substancia compuesta* de *cuerpo* (σῶμα) y *alma* (ψυχή). En efecto, la *forma organizadora* (εἶδος) del cuerpo del viviente es el alma.

Ahora bien, el cuerpo, en cuanto es considerado materia, no es causa por sí del movimiento propio, ya que la materia es un principio potencial: en efecto, la materia es potencia (δύναμις). El viviente, en cuanto es un ser físico, no es sólo materia, ni siquiera podría ser sólo a partir de ella, la cual es pura

---

[179] I, cap. I, R3, 71-78.
[180] Cfr. Nota 171.

potencia. El viviente es materia pero también forma, y esta forma en el viviente es el alma, en cuanto es forma de su cuerpo natural, organizado por ella, y el principio anímico, el que anima, es decir, por el que el cuerpo "tiene vida" (*ζωὴν γὰρ ἔχον*)[181].

De todo ello resulta entonces la célebre definición primera de Aristóteles acerca del alma, sobre la cual se asienta la investigación psicológica de Avicena:

> "*ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*"[182].
>
> ["Por consiguiente, el alma es necesariamente substancia en cuanto forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia"]

Por otra parte, puesto que el alma es forma del cuerpo, resulta que ella es también acto primero (*ἐντελέχεια*). Según se ha visto, el viviente, como todo ser físico, es una substancia compuesta de materia y forma, y la materia es potencia, por lo que necesita de otro principio que sea acto, distinto a ella. Este principio en acto es precisamente la forma, el alma en el viviente. Avicena lo explica de este modo:

> "Dicemus igitur quod, postquam haec in quibus videmus esse animam sunt corpora, et non perficitur esse eorum secundum quod sunt vegetabilia vel animalia nisi propter existentiam huius rei in illis, tunc haec res pars est in constitutione eorum. Partes autem constitutionis, sicut alias didicisti, duae sunt: una pars est id unde res est id quod est in actu, altera vero pars est id unde res est id quod est in potentia, quod est illi sicut subiectum. Si autem fuerit anima ut pars secunda, sine dubio autem corpus est de genere illius partis, tunc non constituetur animale vel vegetabile nec ex corpore nec ex anima. Ergo opus erit alio constituente quod sit principium in effectu eius quod diximus, et ipsum est hoc de quo loquimur. Sed oportet ut sit anima id propter quod

[181] ARISTÓTELES, *ΠΨ,* II 412 a 16-19.
[182] *ΠΨ,* II, 412 a 19-21.

vegetabile et animale est in effectu vegetabile et animale. Si autem illud fuerit corpus etiam, sit corpus cuius forma etiam sit sicut diximus. Si autem fuerit corpus cum forma, tamen ipsum non est principium ex hoc quod est corpus, sed erit principium propter illam formam, et emanatio illarum dispositionum erit ab essentia illius formae, quamvis mediante hoc corpore, scilicet ipsa forma erit primum principium et erit prima actio eius mediante hoc corpore, et erit hoc corpus pars corporis animalis, sed erit prima pars id unde pendet illud pincipium, et non erit ipsum secundum hoc quod est corpus, nisi tantum aliquid de tota collectione subiecti. Constat ergo quod essentia animae non est corpus, sed est pars animalis aut vegetabilis, quae est ei forma aut quasi forma aut quasi perfectio"[183].

[Por tanto, diremos que, puesto que estos en los cuales vemos que hay alma son cuerpos, y que no se perfecciona su ser conforme a que son vegetales o animales, sino por la existencia de esta cosa [el alma] en ellos, entonces esta cosa es parte en su constitución. Ahora bien, las partes de la constitución, según aprendiste otras veces, son dos: una parte es aquella donde la cosa es lo que está en acto, mientras que la otra parte es aquella donde la cosa es lo que está en potencia, lo cual es para aquella [que está en acto] como substrato. Si el alma fuera como la parte segunda [es decir, potencia], puesto que sin duda el cuerpo pertenece al género de aquella parte, entonces no se constituiría lo animal o lo vegetal ni por el cuerpo ni por el alma. Por tanto, sería necesario otro constitutivo que sea principio en acto de lo que dijimos, y el mismo es esto de lo que hablamos. Sin embargo, conviene que el alma sea aquello por lo cual lo vegetal y lo animal es en efecto [acto] vegetal y animal. Pero si aquello fuese también cuerpo, sería un cuerpo cuya forma también sería según dijimos. Si fuese cuerpo con forma, entonces el mismo no es el principio por lo que es el cuerpo, sino que será principio por aquella forma, y la emanación de aquellas disposiciones será por la esencia de aquella forma, aunque mediante este cuerpo, es decir la misma forma será el primer principio y será su primer acto mediante este cuerpo, y será este cuerpo la parte del cuerpo animal, pero la primera parte será aquello de lo que depende aquel principio, y no será el mismo en cuanto que es cuerpo, sino

[183] *LDA,* I, cap. I, R 5, 87- R 6, 10.

> solamente algo de todo el conjunto del sujeto. Consta pues que la esencia del alma no es cuerpo, sino la parte de lo animal o vegetal, que le es forma o *quasi*[184] forma o *quasi* perfección].

El texto citado ofrece diversos puntos doctrinales sobre los que hay que detenerse.

En primer lugar, Avicena confirma lo que se ha indicado anteriormente, es decir, el cuerpo pertenece al género de lo que está en potencia y el alma al género de lo que está en acto. Hasta aquí Avicena concuerda con Aristóteles en esto, que el alma no sólo es *forma* del cuerpo, sino también el principio constitutivo *en acto* del viviente.

En segundo lugar, se puede observar al final del texto cómo Avicena comienza a distanciarse de las doctrinas aristotélicas. Él presenta dos observaciones que denotan dicho distanciamiento y que revelan además la originalidad de su propio pensamiento.

El señalamiento de que el alma es aquello por lo cual lo vegetal y lo animal en efecto (*en acto*) son vegetal y animal responde al aristotelismo. Pero, ¿qué ocurre con el alma humana? ¿Por qué Avicena restringe aquí su consideración del alma como principio de lo vegetal y animal? ¿Acaso el alma humana, según Avicena, no pertenece al género de lo que aquí se trata, es decir, a lo que está en acto?

No será posible encontrar respuesta a estos interrogantes a partir de lo que hay de peripatetismo en la obra aviceniana, sino que se deberá reconocer aquí un influjo de origen neoplatónico, y quizás también islámico.

Puesto que Aristóteles niega la inmortalidad del alma humana individual y la posibilidad de que se trate de una forma separada del cuerpo, su consideración del alma humana se restringe a la de forma y acto de un cuerpo

---

[184] Se ha optado por no traducir aquí al castellano la conjunción *quasi* por las razones que se presentarán a continuación. Sin embargo, vale aquí señalar que traducir el *quasi* latino por el *casi* castellano no corresponde en este contexto, pues resultaría semánticamente inexacto.

natural que tiene vida en potencia, es decir a la de principio vital. Sin embargo, Avicena llega a defender la inmortalidad del alma humana individual, por lo que rechaza la restricción aristotélica de mera *forma* de un cuerpo natural y principio vital *en acto*.

Para Avicena el alma humana subsiste de modo independiente al cuerpo y, por tanto, su tratamiento no será exclusivo de un orden *físico*. Pues bien, en cuanto el alma humana es *forma* del cuerpo humano y su principio constitutivo *en acto*, debe ser considerada como todo principio constitutivo del viviente, es decir, como un principio constitutivo en el orden *físico.* De aquí que el alma humana será objeto de tratamiento en dos instancias epistémicas diversas: por un lado, la *Física*, y por otro, la *Metafísica.*

Por tanto, cuando Avicena se refiere a lo vegetal y lo animal, entiende por lo segundo también lo humano, pero no en cuanto a lo que le es propio (su especificidad), es decir la inmortalidad y la subsistencia de su alma independientemente del cuerpo (cuestión que incumbe a la *Metafísica*), sino en cuanto pertenece al género de lo animal, esto es en su constitución corpórea y, como se verá, en sus potencias sensitivas (lo que pertenece al estudio de la *Física*).

Por tanto, el alma humana, entendida como *forma* del cuerpo humano, es el principio constitutivo *en acto* del hombre, pero como forma separada habrá de ser comprendida de otro modo, en otro nivel epistémico, lo que implica una ruptura con la filosofía peripatética.

Quizás por ello se explique la segunda observación aviceniana que viene a plantear su distanciamiento respecto al peripatetismo. En ella se expresa que el alma es la “parte de lo animal o vegetal que es *forma* o *quasi forma* o *quasi perfección”.* Aquí radica el gran problema de fondo en torno a la esencia del alma en general. Si Avicena fuese plenamente fiel a Aristóteles se referiría sin temor alguno al alma como *forma* o *perfección* de un cuerpo natural con vida en potencia. Sin embargo, el uso de la conjunción *quasi* resulta altamente significativo.

¿Por qué Avicena introduce junto a la noción de *"forma"* las nociones de *"quasi forma"* y de *"quasi perfección"* para referirse al alma? ¿Qué implica este uso del *quasi* y qué consecuencias trae?

Para aclarar la cuestión se debe tener en cuenta la precisión técnica que caracteriza el uso de la conjunción *quasi,* que fue curiosamente significativa en la literatura escolástica y que presenta distintas acepciones.

Por un lado, puede traducirse con la expresión castellana "como sí", lo que respondería a la acepción de contribuir a ampliar y a volver más elásticos límites rígidos, permitiendo la ventaja de una aproximación a lo que se pretende decir, aun cuando, dicha aproximación sea sólo eso, vale decir que contenga inexactitudes[185]. Se estaría entonces en distintos niveles de analogía extrínseca.

Pero, la conjunción *quasi* puede además traducirse al castellano como "en cuanto", "en tanto que", "en calidad de", introduciendo así una precisión de perspectiva, que limita la consideración en el seno de una mayor riqueza semántica del término al que determina. Se trata de un uso analógico intrínseco, en donde el término es atribuido realmente, pero es excedido por el sujeto del que se predica.

Para entender el uso del *quasi* en este pasaje aviceniano se deberá partir de esta segunda acepción en cuanto que Avicena adopta expresamente cierta precaución respecto a una definición unívoca del alma como mera forma[186]. Nuevamente, este modo de proceder da señales de su distanciamiento de la psicología peripatética.

En efecto, si Avicena identificara exclusivamente el alma como forma o *entelequia* del cuerpo, luego no podría justificar la realidad del alma humana individual separada de la materia. Necesita por tanto atenuar dicha definición, y

---

[185] Cfr. MAGNAVACCA, S. (2005:581)
[186] Cfr. O'REILLY, F., (2010:67).

así se asegura la posibilidad de considerar al alma humana ya no como mera *forma* de un cuerpo, sino también como *forma separada*.

En definitiva, lo que pretende mostrar Avicena es que, si se considera el alma como *forma* del cuerpo, tal como resulta en el abordaje peripatético, esto responde a un estudio *físico* sobre el viviente en cuanto ser psico-físico. Sin embargo, si se trata de superar este abordaje con vistas a establecer una definición última sobre el alma humana, es decir de alcanzar su *quididad* o *esencia* más allá de su relación con el cuerpo*,* habrá de tenerse en cuenta también otras perspectivas de estudio, no necesariamente referidas a la relación corpórea.

Por tanto, si se considera el alma como *forma* del cuerpo, esto responde a una perspectiva "en tanto que" *forma*. Ahora bien, si se trata el alma como *perfección* del viviente, esto también depende de una perspectiva no necesariamente exclusiva. El alma, según se mire, es *forma* del cuerpo y *perfección* del viviente. Sin embargo, estas definiciones de alma, según se recordará, siempre resultan de un tratamiento *físico* en relación con el cuerpo.

De esta manera, Avicena pretende distinguir en su investigación psicológica los diversos niveles epistémicos a partir de los cuales se podrá tratar el alma: por un lado, el *físico* (el alma *en su relación con* el cuerpo) y por otro, el *metafísico* (el alma *en sí misma* o *separada*).

Ahora bien, incluso dentro de cada nivel epistémico es posible que se obtengan diversos resultados según la perspectiva que se utilice. De hecho, Avicena propone distintas definiciones de alma que responden a diversas perspectivas de consideración, pero que parten del estudio *físico* del alma en *su relación con* el cuerpo:

> "Dicemus igitur nunc quod anima potest dici vis, comparatione affectionum quae emanant ab ea; similiter etiam potest dici vis ex alio intellectu, comparatione scilicet formarum sensibilium et intelligibilium quas recipit. Et potest dici etiam forma, comparatione materiae in qua

existit, ex quibus utrisque constituitur substantia vegetabilis aut animalis. Potest etiam dici perfectio, hac comparatione scilicet quod perficitur genus per illam et habet esse species per illam, sive sit de superioribus speciebus, sive de inferioribus. Natura etenim generis imperfecta est et indeterminata, nisi perficiat eam natura differentiae simplicis aut non simplicis adiunctae illi; cum autem adveniet illi, constituetur species. Differentia enim est perfectio speciei ex hoc quod est species; unaquaeque autem species non habet differentiam simplicem (iam scisti hoc), et non habent eam nisi species quarum essentiae sunt compositae ex forma et materia; forma vero in illis est differentia simplex eius quod constituitur ex illa"[187].

[Por tanto, diremos ahora que el alma puede ser llamada fuerza, en relación con las afecciones [acciones] que emanan de ella; también puede ser llamada fuerza en otro sentido, en relación a las formas sensibles e inteligibles que recibe. Y puede ser llamada también forma, en relación a la materia en la que existe, a partir de las cuales se constituye la substancia de lo vegetal o de lo animal. Puede también llamarse perfección, en relación a que, el género se perfecciona por ella y la especie tiene ser por ella, trátese de las especies superiores o de las inferiores. En efecto, la naturaleza del género es imperfecta e indeterminada, a no ser que la perfeccione la naturaleza de la diferencia simple o no simple unida a ella; en efecto, cuando [la diferencia] se le une [al género], se constituye la especie. La diferencia, por tanto, es la perfección de la especie por lo que es la especie; sin embargo, cada especie no tiene diferencia simple (ya sabes esto[188]), y no la tienen sino las especies cuyas esencias están compuestas de forma y materia; ciertamente la forma es en ellas la diferencia simple de aquello que se constituye a partir de ella].

Por lo que se lee en el texto, si se parte de una perspectiva que considera las acciones del viviente, resulta entonces que el alma es *fuerza activa*, en cuanto es el principio del cual provienen dichas acciones. Lo mismo ocurre cuando se dice que el alma es *fuerza* pero en un sentido *receptivo*, puesto que

[187] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. I, R6, 11-26.
[188] Este conocimiento proviene de la Lógica.

se parte de un estudio sobre las sensaciones y aprehensiones que suceden en el viviente.

Así también se dice que el alma es *forma*, pero esto a partir de una perspectiva *hilemórfica*. Además se dice que el alma es *perfección* de acuerdo a la perspectiva que considera al viviente como un ser constituido o acabado. Según esta perspectiva, el alma perfecciona al género, en cuanto lo determina, y constituye la especie. Y así, en el caso de las especies compuestas de materia y de forma, ella es la *forma* y *la diferencia simple*, mientras el género cumple el rol de materia. Puesto que el género no existe separado ni independiente de las determinaciones específicas, el alma es *perfección* ya que determina al género y perfecciona la propia especie[189].

En efecto, resulta que el alma es *perfección* puesto que no sólo ella está *en acto*, sino que por ella la substancia compuesta está *en acto*, es decir, se perfecciona por ella. Por el alma el viviente es viviente. Por tanto, ella es *perfección,* pero una *perfección primera,* en cuanto que por ella el viviente posee el ser y de un modo determinado[190].

Esta consideración del alma como *primera perfección* del viviente condice con la segunda definición aristotélica de alma:

> "ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος"[191].
>
> [El alma es la primera entelequia del cuerpo natural que tiene vida en potencia].

Ahora bien, la definición de alma como *primera perfección* (*entelequia* en el lenguaje aristotélico) parte de una perspectiva distinta a la de alma como *forma* o *fuerza*. Esto es precisamente lo que Avicena pretende dejar en claro.

---

[189] Cfr. VERBEKE, G., (1972:24).
[190] Por eso se dice además que el alma, en tanto que forma, es la diferencia simple en la constitución de la esencia de los vivientes.
[191] ARISTÓTELES, *ΠΨ,* II, 412 a 27-28.

En la búsqueda de una definición última y fundante de alma, toda definición parcial (*quasi*) debe estar sujeta a la consideración de su propia perspectiva. Por tanto, cuando se dice que el alma es *forma* se debe reconocer que esto responde a una perspectiva, que no es la única, pero sí distinta a otras, como cuando se dice que el alma es *perfección*.

Pero, si bien se reconoce, por una parte, la pluralidad de definiciones, por otra, no se debe obviar que algunas definiciones superan a otras en cuanto se aproximan mejor a una definición última y fundante. Pues bien, ¿cómo lograr reconocer cuál de estas definiciones de alma, es decir, como *forma* o *perfección* supera a la otra? Para responder a este interrogante, Avicena habrá de distinguir primeramente las nociones de *forma* y *perfección*. De ello resulta lo siguiente:

> "Deinde dicimus quod omnis forma est perfectio, sed non omnis perfectio forma: magister enim fabricandi perfectio est civitatis et carpentarius lignorum perfectio est navis, nec tamen sunt formae civitatis vel navis. Et cuiuscumque perfectionis est essentia per se separata, ipsa certe non est forma materiae nec in materia: forma etenim quae est in materia, est forma impressa in illa et existens per illam, si consenserint ut perfectio speciei forma vocetur speciei. Sed iam consenserunt in hoc, ut haec res, scilicet anima, comparatione materiae sit forma, comparatione vero totius collectionis sit finis et perfectio, et comparatione movendi, principium efficiens et vis movens"[192].

> [Además decimos que toda forma es perfección, pero no toda perfección es forma: así pues el maestro de la construcción[193] es la perfección de la ciudad y el carpintero es la perfección de la nave, pero no son formas de la ciudad o de la nave. Y cualquier perfección es la esencia por sí separada, ella misma ciertamente no es forma de la materia ni en la materia: en efecto, la forma que está en la materia, es la forma impresa en ella y existente por ella, si consintieran que la perfección de la especie se llame forma de la especie. Pero ya consintieron en esto, que esta cosa, es decir el alma, en relación a la

[192] *LDA,* I, cap. I, R6, 27-R7, 37.
[193] El arquitecto.

> materia es forma, pero en relación a todo el compuesto, es fin y perfección, y en relación al moverse, principio eficiente y fuerza motora].

Al distinguir las nociones de *perfección* y de *forma*, Avicena deja en claro que la primera supera a la segunda. Él afirma que toda *forma* es *perfección*, pero no toda *perfección* es *forma*. Por tanto, si se dice que el alma es *perfección*, esta definición supera a la del alma como *forma*. En este sentido, la noción de *perfección* incluye todas las demás nociones que se tengan sobre el alma.

Ahora bien ¿qué conclusión trae la definición de alma como *perfección* en el contexto de la investigación psicológica de Avicena?

Primeramente vale tener presente que Avicena toma de Aristóteles la definición de alma como *perfección*, pero la conclusión que él extrae de ésta como premisa, dista ciertamente de la doctrina aristotélica.

Puesto que no toda *perfección* es *forma*, entendiendo la *forma* en relación al cuerpo, resulta que: si el alma es *perfección*, entonces ya no se encuentra sujeta necesariamente al cuerpo. De esta manera el alma sería *forma* de un cuerpo natural, pero no exclusivamente. En tanto es *perfección*, el alma supera su propia condición formal en referencia a un cuerpo natural con vida en potencia.

Ahora bien, que toda alma sea *perfección* no implica que toda alma sea por sí misma subsistente, y por tanto, independiente al cuerpo. Es decir, toda alma es *perfección*, en cuanto *forma* y en cuanto *fin* del compuesto, pero sólo el alma humana en el mundo sublunar[194] es *perfección* en sí misma, y subsistente por sí misma, según se verá.

Hasta ahora nada dijo Avicena sobre la subsistencia por sí del alma humana, pero hacia allí se dirige. Al menos hasta ahora ha logrado establecer

---

[194] Es decir, el mundo físico terrestre.

que el alma, siendo *perfección*, no necesariamente es *forma* del cuerpo, puede ser también *forma separada*. Sobre ello, Avicena declara que:

> "Et quandoquidem sic est, tunc forma significat comparationem ad rem remotissimam ab essentia substantiae quae habet esse per illam, et ad rem propter quam substantia habet esse quod ipsa est et alia quae propter ipsam est in potentia, et ad rem cui non comparantur actiones, quae est materia: anima enim forma est ex respectu hoc scilicet quod habet esse in materia; perfectio autem significat comparationem ad rem perfectam ex qua emanant actiones, quia perfectio est respectu speciei. Clarum est igitur quod, cum in doctrina de anima dicimus quod ipsa est perfectio, hoc plus significat eius intellectum et etiam hoc plus comprehendit omnes species animae undique, et hoc necesse est animae separatae a materia […] Cum autem dixerimus quod anima est perfectio, comprehendetur uterque intellectus, quia anima ex potentia qua perficitur in animali comprehensio rei est perfectio, et ex potentia ex qua emanant affectiones etiam est perfectio; anima etiam separata est perfectio, et anima quae nondum est separata est perfectio"[195].

> [Y puesto que es así, entonces la forma significa la relación a aquella cosa remotísima [la especie] de la esencia de la substancia que por ella posee ser, y a aquella cosa por la cual la substancia posee ser, que es ella misma, y otra que por ella misma está en potencia, y a la cosa a la cual no se remiten las acciones, que es la materia: en efecto, el alma es forma respecto a que tiene ser en la materia; sin embargo, perfección implica una relación a la cosa perfecta desde la cual emanan las acciones, como la perfección es respecto a la especie. Está claro que, cuando en la doctrina del alma decimos que ella misma es perfección, esto más bien refiere a su comprensión y también más bien comprehende todas las especies de alma en todos los sentidos, y es necesario para el alma separada de la materia […] Si dijésemos que el alma es perfección, se comprenderá otro significado, porque el alma es perfección de la potencia que se perfecciona en el animal en la comprensión de la cosa, y es perfección de la potencia de la cual

[195] *LDA,* I, cap. I, R7, 37-48/ R8, 64-69.

> emanan las afecciones; también el alma separada es perfección, y el alma que aún no está separada es perfección].

Por tanto, la definición de alma como *perfección* abarca no sólo las demás definiciones de alma, sino también toda diversidad misma de almas, es decir, las que están unidas al cuerpo y las que no lo están.

Por otra parte, Avicena reconoce que no todo significado de *perfección* coincide necesariamente con lo que es el alma, es decir, con su esencia. Según Avicena se debe distinguir los significados de *perfección*, para determinar cuáles corresponden a la definición de alma como perfección, y cuáles no le corresponden.

Por tanto, a fin de reconocer lo propio del alma en cuanto *perfección* Avicena señala que:

> "Perfectio autem est duobus modis: perfectio prima et perfectio secunda. Pefectio autem prima est propter quam species fit species in effectu, sicut figura ensi. Perfectio autem secunda est aliquid ex eis quae consequuntur speciem rei, aut ex actionibus eius aut ex passionibus, sicut incidere est ensi et sicut cognoscere et cogitare et sentire et motus homini: haec enim sine dubio perfectiones sunt speciei, sed non primae; […] Ergo anima est perfectio prima"[196].

> [La perfección es en dos modos: la perfección primera y la perfección segunda. La perfección primera es por la cual la especie se hace especie en efecto, como la figura de la espada. En cambio, la perfección segunda es algo de aquellos que se siguen a la especie de la cosa, ya sea desde sus acciones, ya desde sus pasiones, así como es el cortar de la espada y así como el conocer, pensar, sentir y moverse del hombre: estas sin duda son perfecciones de la especie, pero no primeras; […]. Luego el alma es perfección primera].

[196] *LDA,* I, cap. I, R11, 40-51.

De una vez por todas, Avicena define expresamente el alma en concordancia con aquella segunda definición aristotélica, tal como se había adelantado: el alma es la *primera entelequia* de un cuerpo. Avicena sostiene que el alma es *primera perfección*, y no una *perfección segunda*.

Según la distinción que se ha presentado, la *perfección primera* refiere a la constitución del viviente, pues ella le da su estructura específica *en acto*, mientras la *perfección segunda* refiere a las características específicas de lo que ya se ha constituido. De ello resulta que, el alma no es una *perfección segunda*, pues ella no es una *acción* del viviente o una de sus características específicas, sino el principio del cual surgen las *acciones* y por el cual se constituyen las demás *perfecciones segundas*. Por tanto, el alma es la *perfección primera*, aquella que constituye el ser *anímico corpóreo* (plantas, animales y hombres) o *incorpóreo* (el alma humana después de la muerte y los ángeles).

Ahora bien, cuando Avicena indica que el alma es *perfección* de un cuerpo, reconoce también que no se trata de una *perfección* de cualquier cuerpo. Por ello, señala que se debe determinar a qué tipo de cuerpo perfecciona el alma. Con tal fin, expone lo siguiente:

> "Sed quia perfectio est perfectio alicuius rei quae est corpus, ideo oportet ut corpus accipiatur in intellectu generali et aequali, sicut didicisti in doctrina probandi. Non est enim hoc corpus cuius anima est perfectio, omne corpus: non enim est perfectio corporis artificialis sicut scamni aut scabelli et huiusmodi, sed est perfectio corporis naturalis; nec omnis corporis naturalis: non enim est anima perfectio ignis aut terrae, sed est, in hoc nostro mundo, perfectio corporis naturalis ex quo emanant eius perfectiones secundae, propter instrumenta quibus iuvatur ad opera vitae, quorum primum est nutrimentum et augmentum. Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae"[197].

[197] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. I, R11/12, 52-63.

> [Pero puesto que la perfección es perfección de alguna cosa que es cuerpo, luego conviene que el cuerpo sea entendido de un modo genérico y equitativo [unívoco], según aprendiste en la doctrina de la demostración. En efecto, este cuerpo cuya alma es perfección no es toda clase de cuerpo: pues, la perfección no es de un cuerpo artificial, como los bancos o los escabeles y otros de esta naturaleza, sino que la perfección es de un cuerpo natural, pero no de todo cuerpo natural: el alma no es perfección del fuego o de la tierra, sino que, en este nuestro mundo [el mundo sublunar], la perfección es de un cuerpo natural del cual emanan sus perfecciones segundas, como instrumentos de los que se sirve para los actos de la vida, de los cuales la nutrición y el crecimiento son los primeros. Por esto el alma que encontramos en lo animal y en lo vegetal es la primera perfección de un cuerpo natural instrumental que tiene actos de vida].

De este modo, Avicena termina por definir el alma como p*erfección primera* de un *cuerpo* siempre *natural*, y especialmente *orgánico*, es decir, aquel provisto de órganos y capaz de llevar a cabo los *actos* de la vida[198]. Por tanto, un cuerpo artificial, como el banco o el escabel, que no cuenta con la potencia de la vida, nunca podrá constituirse en substrato material de un viviente. Además, el *cuerpo natural* y *orgánico* se presenta aquí como el *instrumento* del que se sirve el alma para la vida.

Habiendo alcanzado este punto en su especulación, Avicena presenta otra tesis novedosa, por la cual habrá de romper definitivamente con el peripatetismo. Se trata quizás de la tesis más radical e importante de la psicología aviceniana, y que parte de su tratamiento sobre el alma como *substancia*.

El capítulo III de la *Pirma Pars* del *LDA* está consagrado a esta importante cuestión. Avicena se plantea el interrogante de si el alma es o no *substancia*. Y precisamente aborda el tema a partir de lo que se dijo hasta ahora sobre el alma como perfección y sobre su relación con el cuerpo.

---

[198] Cfr. VERBEKE, G., (1972:26).

Para Avicena el alma es *substancia* si es que efectivamente existe por sí misma, es decir, no como un accidente del cuerpo. Ahora bien, según Avicena el alma humana es sin duda una *substancia*, puesto que incluso se trata de un alma *inmortal*, capaz de subsistir por sí misma más allá del cuerpo. Teniendo presente los elementos neoplatónicos y los datos de la fe islámica, Avicena no duda en señalar que el alma humana es *substancia*[199], sin embargo, respecto al alma vegetativa y al alma sensitiva no hay evidencia para Avicena que se traten de *substancias*, puesto que ambas existen sólo en la materia.

La falta de evidencia en el tema produjo que Avicena abordara la cuestión en un sentido genérico, válido para todo tipo de alma. En efecto, él se propone el estudio de la *substancialidad* en toda alma, y con tal fin, habrá de retomar lo dicho hasta ahora.

Estas son las palabras de Avicena sobre la cuestión:

> "Dicemus quia iam scis ex premissis animam non esse corpus. Si autem constiterit quod aliquam animam possibile est per seipsam solam existere, non dubitabis eam esse substantiam. Hoc autem non declarabitur tibi nisi in aliquo eius quod dicitur anima; sed in ceteris, sicut anima vegetabili aut in anima animali, hoc non constabit, quia materia propria in qua existunt istae animae non est id quod est nisi ex complexione propria et affectiones propria, et non remanet existens cum illa complexione propria in effectu nisi quamdiu anima fuerit in illa. Anima enim est quae facit eam illius complexionis; anima enim sine dubio est

[199] Que el alma humana sea una substancia no es algo de lo que dudase Avicena. Por lo que se verá, él llega incluso a identificar al hombre con su alma, señalando que el cuerpo es un mero instrumento. Por tanto, Avicena se encuentra inmerso en el *entelequismo* aristotélico, pero introduce también elementos neoplatónicos que lo distancian una vez más del Estagirita. Sin embargo, tampoco es Avicena un pensador puramente neoplatónico. Su originalidad consiste precisamente en un intento de síntesis de ambas corrientes filosóficas. Sobre ello, F. O'REILLY ha señalado que: "La relación entre alma y cuerpo es uno de los puntos fundamentales de la síntesis que realiza Avicena entre la doctrina aristotélica y la neoplatónica; además resulta medular al momento de lograr la síntesis no sólo entre estas dos perspectivas sino también con respecto a la religión islámica. De este modo es necesario que se resuelvan las dificultades que presentan la nueva perspectiva que le dio a la doctrina aristotélica. Tanto el platonismo como el neoplatonismo aseguran la inmortalidad del alma, pero como consecuencia de ella se sigue la afirmación de la preexistencia del alma o su transmigración, lo cual pone en juego, de algún modo, la individualidad. Por ello, Avicena hará uso de las categorías aristotélicas y los principios que se encuentran en sus obras, para otorgarle al cuerpo un rol importante en la relación con el alma. De tal manera que pueda resolver los inconvenientes que presenta la formulación neoplatónica" (2010:75).

> causa qua vegetabile et animale sunt illius complexionis quam habent: anima etenim est principium generationis et vegetationis, sicut diximus"[200].
>
> [Diremos que ya sabes a partir de las premisas que el alma no es cuerpo. Ahora bien, si hubiera constancia de que es posible que algún alma exista sola[201] por sí misma, no se dudará que ella es substancia. Sin embargo, esto no te será declarado sino con respecto a alguna[202] de las que se denominan alma; pero con respecto a las demás, como el alma de lo vegetal o el alma de lo animal, esto no constará, puesto que la materia propia en la cual existen estas almas no es lo que es sino por la complexión propia y la afección propia, y no permanece existiendo con aquella complexión propia en efecto, sino mientras el alma esté en ella. Pues el alma es la que le causa su complexión; el alma es sin duda la causa por la que el vegetal y el animal tienen su complexión: en efecto, el alma es el principio de la generación y de la actividad vegetativa, tal como dijimos].

Pues bien, Avicena ha definido, según un modo peripatético, el alma como *perfección* de un *cuerpo natural* y *orgánico* que tiene vida en potencia o que produce actos vitales. Sin embargo, él se pregunta de dónde proviene dicha potencialidad activa del cuerpo para la vida.

Según Avicena se debe determinar la constitución propia del *cuerpo natural* y de su *organización* para la vida, a fin de determinar también la *esencia* del alma. Se trata en definitiva de un abordaje del tema del alma como *substancia* a partir de su relación con el cuerpo.

Por consiguiente, se dijo que el *cuerpo* del viviente es tal porque posee la vida en potencia. Se dijo además que no se trata de cualquier cuerpo, sino de aquel que es *natural* y *orgánico*, es decir, con una *organización* para la vida. Pero, ¿de dónde proviene esa *organización*? ¿El alma es la causa de la *organización* del *cuerpo natural*? ¿O acaso el *cuerpo* posee esa *organización*

---

[200] *LDA,* I, cap. III, R27, 24-34.
[201] Es decir, *separada* o *subistente por sí misma* más allá de la relación corpórea.
[202] *In anima rationalis:* para Avicena el alma humana posee mayor evidencia que las demás almas para ser considerada una *substancia*.

por sí mismo y luego recibe el alma como un *añadido* o *accidente* que le da la vida?

Retomando lo que dijo Aristóteles, Avicena señala que el alma es la *primera perfección*, y por tanto, el *principio* que constituye también la *organización* del cuerpo. Sin ella, el cuerpo no existe en efecto, es decir *en acto*. En definitiva, el cuerpo requiere del alma para su *organización*.

Ahora bien, si el alma es la *primera perfección*, y la causa de la *organización* del cuerpo, resulta también que ella no es un *accidente* del *cuerpo organizado*. El alma no adviene a un cuerpo natural organizado, sino que ella lo constituye y le provee su *organización*. Finalmente, el alma no está en el cuerpo como un *accidente* o un añadido de su constitución. Ella no es un accidente del cuerpo, resta por tanto, que el alma sea una *substancia*:

> "Ergo proprium subiectum animae impossibile est esse id quod est in effectu nisi per animam, et anima est causa ei unde est sic. Et impossibile est dici quod subiectum proprium habeat esse in natura sua, et quod hoc fiat causa alterius rei quae non est anima, cui postea adveniat anima sicut pars aliqua quae non habet postea partem in eius definitione nec in eius constitutione vel eius ordine, sicut dispositio accidentium quorum esse consequitur esse subiecti sui, consecutione necessaria, et non sunt constituentia subiectum in effectu. Sed anima est constituens suum proprium subiectum et dat ei esse in effectu, sicut scies postea hanc dispositionem, cum locuti fuerimus de animalibus"[203].
>
> [Por tanto, es imposible que el propio substrato del alma sea aquello que es en efecto sólo por el alma, y el alma es la causa de que él sea de este modo. Y es imposible decir que el propio substrato tenga el ser en su naturaleza, y que esto se haga por causa de otra cosa que no sea el alma, al cual después el alma advenga como una parte que no tiene por tanto parte en su definición ni en su constitución o su orden, así como una disposición de los accidentes cuyo ser le sigue al ser de su substrato, por una conclusión necesaria, y no son constitutivos del substrato en efecto. Pero el alma es la que constituye su propio

[203] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. III, R 28, 35-45.

substrato y la que le da el ser en efecto, tal como conocerás luego esta disposición, cuando hablemos sobre los animales].

Sobre este argumento a favor del alma como *substancia*, es decir, como principio de constitución y organización del cuerpo orgánico, y no como accidente de un cuerpo ya organizado, Avicena aporta otro elemento que parte de la observación del cuerpo después de la muerte. En efecto, el alma no es un accidente del cuerpo orgánico o del viviente, puesto que en la muerte, al abandonar ella el cuerpo, la materia desprovista de alma, recibe otra forma (*inanimalitas*) y cambia de especie, y a pesar de esta nueva adquisición, no será nuevamente orgánica, ni cuerpo de un viviente.

Por tanto, si el alma no fuese la causa de la organización del cuerpo, luego no se justificaría la pérdida de aquella organización del cuerpo después de la muerte:

> "Sed inter subiectum remotum et animam sunt aliae formae quae perficiunt vel constituunt illud. Cum autem separatur anima, sequitur necessario ut accidat ei, cum separatione eius, forma inanimalitas quae est sicut opposita formae complexionali quae est congrua animae. Et haec forma et haec materia quam habebat anima non remansit post animam in sua specie aliquo modo, sed destruitur eius species et eius substantia quae erat subiectum animae, et anima substituit in eo aliam formam propter quam remaneat materia in effectu in sua natura. Illud ergo corpus naturale non erit iam sicut erat, sed habebit aliam formam et alia accidentia, et aliquando peribunt aliquae eius partes et separabuntur a substantia postquam mutatum est totum, et non erit servata essentia materiae post separationem animae, sed quae erat subiectum animae […]. Ergo animam esse in corpore non est idem quod accidens in subiecto esse; ergo anima substantia est, quia est forma quae non est in subiecto"[204].
>
> [Pero entre el substrato remoto y el alma hay varias formas que lo perfeccionan o constituyen. Cuando se separa el alma, se sigue necesariamente que le advenga, con su separación, una forma

[204] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. III, R 28, 46-R29, 61.

> inanimada que es como opuesta a la forma de la complexión que es acorde al alma. Tanto esta forma como esta materia, que el alma tenía, después de que el alma no permaneció en su especie en ningún modo, sino que se destruyó su especie y su substancia, la cual era el substrato del alma, y el alma sustituyó en aquel otra forma por la que permanezca la materia en efecto en su naturaleza. Por tanto, aquel cuerpo natural no será ya como era, sino que tendrá otra forma y otros accidentes, y finalmente se destruirán algunas de sus partes y se separarán de la substancia después que todo se haya cambiado, y no será salvada la esencia de la materia después de la separación del alma, sino que era el substrato para alma […]. Por tanto, que el alma sea en el cuerpo no es lo mismo que sea un accidente en el substrato; por consiguiente, el alma es substancia, porque es forma que no es en el substrato].

El alma es la perfección primera de un cuerpo natural y la substancia que constituye su ser en acto. Ella no es un añadido, ni un accidente del cuerpo, sino la que le provee su organización y le participa la vida en acto.

Ahora bien, que toda alma sea substancia, no significa que toda alma sea separada. De hecho, la cuestión acerca de la supervivencia del alma después de la muerte demanda un tratamiento riguroso. Ciertamente para Avicena el *alma humana individual* es *inmortal*, pero hasta ahora no ha logrado demostrarlo. En todo caso, la doctrina sobre el alma como perfección y substancia ha allanado el camino, pero aún queda demostrar si efectivamente se trata de una substancia que existe *separada* de la materia:

> "Anima enim est perfectio substantiae non ut accidens, nec sequitur ex hoc ut sit separata aut non separata: non enim est omnis substantia separata, quia hyle non est separata nec forma; tu autem scis rem ita esse"[205].

> [Pues el alma es perfección de la substancia no como accidente, y no se sigue de esto que sea separada o no separada: pues no toda [alma] es una substancia separada, puesto que la materia no es separada ni la forma; sin embargo tú sabes que la cosa es así].

[205] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. III, R 32, 46-R33, 49.

Antes de abordar el tema del alma como *substancia separada*, es decir, de dar el "salto" al orden *metafísico,* Avicena continúa su tratamiento *psicológico* en lo que le permite el nivel epistémico de lo *físico.* De esta manera, presenta un estudio sobre las llamadas *fuerzas* o *potencias* del alma. En efecto, el alma ha sido definida como la *perfección primera* a partir de la cual son posibles los *actos* de la vida; ella es por tanto, el principio *en acto* del cual emanan los *actos* del viviente.

A continuación, siguiendo el esquema aviceniano del *LDA,* se aborda el estudio de las *potencias* del alma. Tal como se podrá observar, este tratamiento conduce a la distinción de los distintos tipos de alma (vegetativa, sensible y humana). Finalmente, luego de este desarrollo, se retomará la cuestión qua aquí ha quedado planteada: ¿el *alma humana* es en verdad una *substancia* que subsiste *separada* del *cuerpo*?

2. *Las potencias del alma.*

Avicena ha definido el alma como la primera[206] perfección de un cuerpo natural con vida en potencia. Además, ha señalado que el cuerpo es el instrumento del cual se vale el alma para realizar los actos de la vida. Por tanto, los actos del viviente, en el fondo, se originan en el alma, y son efectuados mediante el cuerpo, como un instrumento.

Por otra parte, Avicena reconoce que los actos del viviente son múltiples y diversos, pero él no se pregunta si es que el alma es por sí misma responsable directamente de dichos actos. Para Avicena el alma es el primer acto, y por tanto, el principio del cual emanan todos los actos del viviente, pero no de manera directa.

Ahora bien, alguno podría preguntarse: ¿es posible que el alma sea la causa única sin distinción de todos los actos del viviente? ¿Todos los actos del viviente se originan siempre en un único y mismo principio, que se llama alma?

[206] En sentido ontológico.

¿Cómo explicar la diversidad y multiplicidad de actos a partir de un único principio? ¿Acaso el alma es una fuerza o potencia única de la que emanan directamente los diversos actos del viviente? O por el contrario, ¿el alma posee diversas potencias, que se distinguen entre sí, y que son responsables individualmente de un determinado acto según un objeto propio y un órgano corporal, del cual se valen como instrumento?

A pesar de que estos interrogantes bien podrían ser formulados, Avicena no cuestiona su toma de posición: el alma, por ser el acto primero, es el fundamento último de los diversos actos de la vida, pero no es el principio causal de ellos de modo directo. Entre el alma y los actos se encuentran las *potencias anímicas* como intermediarias. Cada acto surge directamente de una potencia del alma. En efecto, para Avicena el alma no es una única fuerza o potencia de la que surjan directamente los diversos actos segundos. El alma es el primer acto en el que hay diversas potencias encargadas de llevar a cabo las operaciones o actos segundos.

Pero, ¿cómo establecer el número de potencias que hay en el alma? ¿Cómo se podrá definir la esencia de cada una de ellas?

Según Avicena, sólo se puede alcanzar un conocimiento sobre las potencias del alma a partir de un estudio sobre los diversos actos, llamados "segundos", del viviente. En efecto, el conocimiento del número de potencias y de la esencia de cada una de ellas implica el uso de un método del tipo *a-posteriori*[207], es decir, a partir de los efectos. Por tanto, siendo los actos del viviente los efectos que se observan, sólo a partir de ellos se podrá establecer todo lo que convenga a las potencias como sus causas.

Habiendo definido el método a seguir, Avicena señala que en la observación de los actos se puede reconocer no sólo la mutiplicidad, sino

[207] Este método ha sido definido por el mismo Aristóteles. En $\Pi\Psi$ se establece que para una investigación sobre la esencia de las potencias, se debe partir de la consideración de aquello que en un plano *gnoseológico* resulta primero. En efecto, más que las potencias, lo primero que se observa son los actos segundos u operaciones. Y antes que éstos, sus objetos. Por tanto, dice Aristóteles, es preciso comenzar por el estudio de los objetos, continuar con los actos, y luego, abordar las potencias (Cfr. Libro II, cap. IV, 415 a 14-22).

también la divergencia que hay entre ellos. El texto que sigue trata sobre aquellas diferencias que se observan en los actos segundos:

> "Dicimus igitur quod anima habet actiones differentes multis modis. Quaedam enim differunt in fortitudine et debilitate, quaedam vero in velocitate et tarditate, quoniam opinio aliquis sensus est, sed differt a certitudine in firmitudine et comprehensione, et subtilis differt ab hebete in cito discendo. Et aliquando differunt in privatione et habitu, sicut dubitatio differt a sententia in hoc quod dubitatio est privatio comprehensionis alterius contradictoriarum, sententia vero est certa comprehensio unius contradictoriarum, et sicut moveri et quiescere. Aliquando autem differunt comparatione sui ad contraria, ut sentire album et sentire nigrum, et gustare dulce et gustare amarum. Aliquando autem differunt in genere, ut attingere colorem et attingere saporem, immo sicut attingere et movere. Intentio autem nostra est nunc ut sciamus vires ex quibus proveniunt istae actiones, et an debeat unaquaeque species actionis habere vim sibi propriam an non"[208].

> [Decimos por tanto que el alma tiene diferentes actos en muchos modos. Algunos difieren en fuerza y debilidad, otros en velocidad y tardanza, puesto que la opinión es un sentido[209], pero difiere de la certeza en firmeza y comprensión, y lo sutil difiere de lo torpe en la velocidad del aprendizaje. Y algunas veces difieren en privación y hábito [posesión], así como la duda difiere de la sentencia en que la duda es una privación de la comprensión de una de las dos contradictorias, en cambio la sentencia es una cierta comprensión de una de las contradictorias, así como el moverse y el reposar. Pero algunas veces difieren en su relación con los contrarios, como sentir lo blanco y sentir lo negro, y gustar lo dulce o gustar lo amargo. Otras veces difieren en el género, como captar el color y captar el sabor, o más aún como captar y mover. Pero nuestra intención es que ahora conozcamos las fuerzas de las cuales provienen estas acciones, y si cada especie de acción deba tener para sí una fuerza propia o no].

[208] *LDA,* I, cap. IV, R33, 54-68.
[209] Una comprensión o captación de significado.

Las diferencias que se observa en los actos segundos traen ciertos problemas aparejados que deberán ser resueltos.

En primer lugar, según el texto citado, es evidente que un acto segundo puede ser realizado con mayor o menor intensidad. Sin embargo, para Avicena que un acto sea realizado con mayor fuerza o mayor debilidad, no implica la existencia de múltiples potencias según lo uno o lo otro. Se sabe además que entre lo fuerte y lo débil las posibilidades son infinitas, por lo que, si se le atribuye a cada grado de intensidad una potencia, luego la cantidad de potencias sería infinita.

Por tanto, Avicena señala que las potencias no se distinguen según la intensidad de los actos, sino que cada potencia única realiza un acto determinado con una mayor o menor intensidad, y lo mismo vale respecto a la velocidad o la tardanza con que se realice el acto:

> "Dicemus igitur quod actionum quae differunt in fortitudine et debilitate principium una vis est, sed aliquando eius actio est perfectior, aliquando diminutior. Si autem propter diminutionem oporteret diminutum habere vim aliam praeter virtutem quae est in perfecto, tunc oporteret quod numerus virium esset quantus est numerus ordinum diminutionis et augmenti, quae paene infinita sunt; sed uni virtuti accidit ut faciat suam actionem fortiorem vel debiliorem aliquando secundum quod fuerit optio, aliquando secundum eventum instrumenti, aliquando secundum prohibentia extrinsecus quae erunt aut non erunt et quae addent aut minuent. Sed faciendi et eius privationis, iam patuit ex praedictis in communibus dictionibus quod principium una vis est"[210].
>
> [Diremos por consiguiente que el principio de las acciones que difieren en fuerza y debilidad es una fuerza, pero algunas veces su acto es más perfecto, otras veces más disminuido. Pero si por la disminución conviniera que lo disminuido posea otra fuerza aparte de la potencia que hay en lo perfecto, entonces convendrá que el número de fuerzas sea igual al número de órdenes de disminución y aumento, las cuales son casi infinitas;

[210] *LDA,* I, cap. IV, R33, 69- R34, 80.

> pero de una potencia resulta que se haga su acción más fuerte o débil, algunas veces según lo que fuera la opción, otras según el resultado del instrumento, otras según las prohibiciones extrínsecas, que estarán o no estarán, y que aumentan o disminuyen. Pero, del hacer y su privación, ya se vio por lo dicho anteriormente, en los pronunciamientos comunes, que el principio es una sola fuerza].

En segundo lugar, se presenta la diferencia respecto a la privación o a la posesión (*habitus*) del acto. En efecto, el que duda no puede pronunciarse a favor (se priva) de uno de los puntos de vista contradictorios que se le presentan, mientras que aquel que está seguro se pronuncia a favor (toma posesión) de uno de ellos[211]. Sin embargo, se trata también aquí de una misma y única potencia que actúa o que, por el contrario, se priva de actuar.

En tercer lugar, aparece la cuestión sobre las potencias, los actos y los objetos contrarios. Por ejemplo, la vista puede captar lo blanco o lo negro, y el gusto lo dulce o lo amargo. Por lo que, nuevamente, se trata de una única potencia que puede realizar actos según objetos contrarios que claramente pertenecen a un mismo género.

Pero, en cuarto lugar, se presentan diferencias respecto a los objetos que son de géneros distintos, como el color y el sabor, lo inteligible y lo sensible. No se trata entonces de objetos contrarios pero pertenecientes a un mismo género, ni de variantes o gradaciones del mismo acto. Lo que se pretende ver es si a cada género de objetos le corresponde o no una determinada potencia anímica. Avicena reconoce que la cuestión no es sencilla, y a continuación, presenta una serie de dificultades:

> “Sed de differentia in genere actionum animae quae sunt ad modum habitus, sicut comprehendere et movere aut sicut unum comprehendere et aliud comprehendere, hoc bonum est ut pertractet aliquis tractatorum, et ut videat, exempli gratia, an omnes vires apprehendentes sint una vis et an ipsa habeat apprehensiones per seipsam quae sunt intelligibiles,

[211] Cfr. VERBEKE, G., (1972:35).

> et alias apprehensiones per instrumenta quae sunt diversae secundum diversitatem instrumentorum.
>
> Si autem intelligibiles et sensibiles fuerint quasi ex duabus viribus, an omnes sensibiles quae intus imaginatur et quae apprehenduntur extrinsecus sint ex una vi? Si autem quae intus sunt fuerint ex una vi aut ex multis viribus, an exteriores sint ex una vi quae facit diversis instrumentis actiones diversas?"[212].

> [Pero, sobre la diferencia en el género de las acciones del alma que son como un hábito [posesión], como el comprehender y el mover, o como comprehender lo uno o comprehender lo otro, esto es bueno que lo examine alguno de los expertos, y vea, por ejemplo, si todas las fuerzas aprehensoras son una sola fuerza, y si la misma posea por sí aprehensiones que son inteligibles, y otras aprehensiones por medio de instrumentos, las cuales son diversas según la diversidad de instrumentos.
>
> Si los inteligibles y los sensibles provinieran por así decir de dos fuerzas, ¿todos los sensibles que se imaginan en el interior y los que se aprehenden del exterior provienen de una sola fuerza? Si las que están interiormente proviniesen de una sola fuerza o de muchas fuerzas, ¿las exteriores provendrían de una sola fuerza que hace diversas acciones por diversos instrumentos?

Para Avicena los problemas que se han presentado conducen en definitiva a una tesis que es aceptable. Una misma potencia puede tener distintos objetos que pertenezcan a diversos géneros. Así lo indica a continuación:

> "Non enim prohibetur una vis apprehendere res, diversas genere et specie, sicut divulgatum est de dispositione intellectus et dispositione imaginationis apud sapientes: sensata etenim communia quae dicuntur, magnitudo et numerus et motus et quies et figura, aliquando sentiuntur unoquoque sensuum, aliquando aliquibus ex illis, quamvis hoc fiat mediante alio sensato"[213].

---

[212] *LDA,* I, cap. IV, R 34, 81-92.
[213] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. IV, R34, 82- R35, 97.

> [No está prohibido que una fuerza aprehenda cosas diversas en género y especie, como es muy conocido entre los que saben acerca de la disposición del intelecto y la disposición de la imaginación: en efecto, los que se llaman sensibles comunes, [por ejemplo] magnitud, número, movimiento, reposo y figura, algunas veces son captados por uno solo de los sentidos, otras por algunos de ellos, aunque esto se haga mediante otro sensible [propio].

Esta tesis sostiene la posibilidad de que una misma potencia, como el intelecto o la imaginación, pueda tener distintos objetos de géneros diversos. Avicena cita el ejemplo de los sensibles comunes. Éstos a veces son aprehendidos por uno de los sentidos, otras veces por varios de ellos. En efecto, la potencia de la imaginación aprehende objetos que son diversos entre sí por el género.

Sin embargo, es posible que esto sea cuestionado debido a otras observaciones. Avicena cita las siguientes:

> "Deinde an vis movendi ipsa sit vis apprehendendi, cur enim hoc non est possibile? Et an vis concupiscendi sit ipsa vis irascendi quia, cum praesentatur aliquid quod delectat, patitur aliquo modo, cum vero repraesentatur quod molestat, patitur alio modo?"[214].

> [Luego, si la fuerza del mover es la misma fuerza del aprehender, ¿por qué entonces esto no es posible? Y si la fuerza concupiscible es la misma fuerza irascible, ¿por qué, cuando se presenta algo que deleita, se afecta de algún modo, y en general cuando se representa lo que molesta, se afecta de otro modo?]

Si por un lado se acepta que una misma potencia pueda tener diversos géneros de objetos, por otro lado, se rechaza esto mismo, por lo que sucede en casos como el de los objetos que dan placer o molestia. Avicena no ve que se pueda aceptar que una misma potencia perciba el dolor y el placer. Tampoco

[214] *LDA,* I, cap IV, R35, 98-01.

está dispuesto a reconocer que una misma potencia sea la que se encargue del mover y del aprehender.

Por tanto, la cuestión ha alcanzado un nivel aporético. O bien se acepta que una misma potencia posea diversos géneros de objetos, o por el contrario, se rechaza esto mismo.

Sin embargo, Avicena se dirige a justificar ambas tesis. Según él, la aparente *aporía* tiene solución por la vía de la no exclusión. En este sentido, no se rechaza ni la una ni la otra. Ambas tesis son comprobables y, por tanto, aceptables, pero necesariamente habrá que recurrir a una moderación. En definitiva, esa moderación dependerá del criterio que se establezca para señalar cuándo se trata de dos potencias distintas y cuándo se trata de una sola potencia.

En efecto, Avicena establece un criterio de distinción entre las potencias, que le permite no sólo resolver esta aparente aporía, sino también explicar por un lado cuál es el objeto propio de cada potencia, y por otro cómo es posible que hallan actos segundos de naturaleza compleja en los que intervienen distintas potencias.

El criterio fundamental de distinción que establece Avicena consiste en el reconocimiento de diversos niveles de operación o actos segundos. Se trata de dos niveles de operación, la operación primaria y la operación secundaria, que se miden según el alcance de la intervención de una determinada potencia[215].

Avicena lo explica de la siguiente manera:

> "Dicemus igitur primum quia vis, ex hoc quod est vis essentialiter et primo, est vis ad aliud. Et possibile est eam esse principium alterius rei ab illo, quia ex hoc quod est vis ad aliud, principium est illius: si autem fuerit principium alterius ab illo, non est ex hoc quod est principium

[215] Cfr. VERBEKE, G., (1972:37).

essentialiter illius primi. Ergo vires, ex hoc quod sunt vires, non sunt nisi principia actionum designatarum principaliter.

Possibile est autem ut una vis sit principium multarum actionum secundario, quae sint eius quasi rami, et non sit principium earum principaliter; sicut visus qui non est nisi vis apprehendendi qualitatem propter quam corpus est huiusmodi ut, cum interpositum fuerit inter corpus receptibile luminis et illuminans, illuminans non faciet in eo lumen, quae est color albus aut niger; vis etiam imaginativa imprimit sibi formas rerum materialium, secundum quod sunt materiales, sed nudas a materia aliquo modo abstractionis non perfectae, sicut dicemus postea, quas contingit esse aut colorem aut saporem aut sonum aut magnitudem aut cetera huiusmodi; vis autem intellectiva est illa quae comprehendit et retinet in se formas rerum, secundum hoc quod sunt separatae a materia et ab omnibus appendiciis eius, quas accidit esse aut figuram aut numerum"[216].

[Por consiguiente, diremos en primer lugar que una fuerza, por lo que es una fuerza de modo esencial y principalmente, es una fuerza con respecto a otro. Y es posible que ella sea el principio por sí de otra cosa por aquello [primero], puesto que lo que es fuerza respecto a otro, es su principio: si fuera por sí el principio de otro por aquello [primero], no sería por lo que es principio esencialmente de aquello primero. Por tanto, las fuerzas, por lo que son fuerzas, no son sino principios de las acciones principalmente indicadas.

Sin embargo, es posible que una fuerza sea secundariamente el principio de muchas acciones, las cuales serían como sus ramas, y no sería el principio de ellas principalmente; así como la vista, que no es sino principalmente una fuerza de aprehensión de la cualidad por la que el cuerpo es de tal manera que, mientras fuese interpuesto entre el cuerpo receptivo de la luz y del que ilumina, lo que ilumina no hará en aquel la luz, que es el color blanco o negro; también la fuerza imaginativa imprime en sí las formas de las cosas materiales, en cuanto son materiales, pero desprovistas de la materia por algún modo de abstracción no perfecta, tal como diremos después, a las cuales le sucede que sean o color o sabor o sonido o magnitud u otras de esta naturaleza; por su parte la fuerza intelectiva es aquella que

[216] *LDA,* I, cap. IV, R 36, 26- R37, 44.

> comprehende y retiene en sí las formas de las cosas, en cuanto son separadas de la materia y de todos sus añadidos, a las que le sucede que sean o figura o número].

Avicena explica que cada potencia por sí tiene designado un determinado objeto de modo *esencial* o *primario*. Para ello se vale del ejemplo de la vista que tiene por objeto propio y primario la luz y el color. También la imaginación y el intelecto tienen su objeto propio, y actúan de manera esencial y primaria cuando la acción se dirige a aquel objeto que les es propio: aquella lo hará en cuanto a las formas sensibles, éste en cuanto a las formas inmateriales.

Por tanto, las potencias llevan a cabo una operación primaria cuando se trata de una operación que se dirige de modo esencial a un objeto propio.

Pero, ocurre también que las potencias actúan en ocasiones según un objeto que no les es propio esencialmente. En estos casos, las potencias actúan según un modo secundario. Se trata entonces de aquellas operaciones secundarias que llevan a cabo las potencias respecto a ciertos objetos que no les son propios, como en el ejemplo de los llamados *sensibles comunes*.

Por tanto, este criterio de distinción le ha permitido a Avicena superar la aparente *aporía* sobre la posibilidad o no de que una misma potencia pueda actuar según diversos géneros de objetos. Además, al determinar que una potencia realiza un determinado acto de modo esencial según un objeto propio, Avicena ha podido llegar a la conclusión de que se puede establecer un número de potencias según un determinado número de actos específicos y de géneros de objetos. Por ello, la distinción entre las potencias se podrá llevar a cabo, según la distinción del género de objetos distintos.

Por otra parte, Avicena arriba a la cuestión sobre la interacción de las diversas potencias. Ocurre pues, que cada potencia tiene de modo esencial y primario un determinado objeto propio, pero sucede también que ese mismo objeto, muchas veces, proviene de la operación de otra potencia. El ejemplo que a continuación cita Avicena es el del movimiento. En efecto, la potencia

motora necesita de un impulso que la mueva al acto. Este impulso proviene del apetito o potencia desiderativa, y esta potencia, a su vez, actúa dependiendo del objeto de la potencia imaginativa o intelectiva:

> "Possibile est autem ut vis sit apta ad unam actionem tantum designatam, sed sit ei necesse aliquid aliud sibi adiungi ad hoc ut habeat in effectu quod prius habebat in potentia; si autem non habuerit illud aliud, non operabitur; ergo haec vis aliquando erit principium actionis in effectu, et aliquando non principium eius in effectu: sicut vis motiva quae, cum vehementer optaverit vis desiderativa propter aliquid virtutis imaginativae aut intellectivae quod eam impellit ad hoc, movebit, aliter non"[217].
>
> [Es posible que una fuerza sea apta para una sola acción como la indicada[218], pero que le sea necesario añadírsele algo otro[219] para que tenga en efecto [en acto] lo que antes tenía en potencia; si no tuviera aquello otro, no se operaría; por tanto, esta fuerza, algunas veces será principio de acción en efecto [acto], y otras veces, no será su principio de acción en efecto [acto]: así como la fuerza motora que, cuando la fuerza desiderativa vehementemente optase en razón de algo de la potencia imaginativa o intelectiva, que la mueva a esto, se moverá, de lo contrario no [se moverá].

En resumen, las conclusiones[220] que resultan de esta exposición son las siguientes:

Una potencia determinada realiza un acto segundo de modo esencial y principalmente según su objeto propio. Como la vista percibe la luz y el color, y la imaginación aprehende la forma sensible sin la materia.

Una misma potencia puede realizar operaciones de modo secundario según los objetos que no le son propios. Como la imaginación aprehende los

---

[217] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, R37, 44-52.
[218] Acción, operación o acto segundo de modo esencial y primario.
[219] Que proviene de otro objeto por la acción de otra potencia distinta.
[220] Estas conclusiones serán las premisas sobre las que se apoya lo que sigue del desarrollo.

sensibles comunes, tales como la magnitud, el número, el movimiento, el reposo y la figura, que son distintos en género.

Además, una potencia interactúa con otras por los objetos que éstas le aportan. Como la motora opera el movimiento según el apetito que resulta a su vez del objeto de la imaginativa o intelectiva.

A partir de estas premisas, Avicena está dispuesto a distinguir las diversas potencias de modo esencial, es decir, según el objeto propio de cada una de ellas. Tal como se verá, de esta distinción resulta un cuadro expositivo de potencias. Ante todo, se puede observar una primera clasificación de potencias en "vegetativas", "sensitivas" e "intelectivas", la cual responde al modelo aristotélico[221].

Además, se comprende que la distinción de los grados de vivientes responde a esta primera clasificación de potencias. En efecto, las plantas pertenecen exclusivamente al grado de vida vegetativa, pues en ellas se observan sólo potencias vegetativas. Los animales y el hombre coinciden con las plantas en este grado de vida vegetativa, pero lo superan en cuanto hay en ellos otras potencias distintas a las vegetativas. Los animales cuentan además de potencias vegetativas con potencias sensitivas, por lo que pertenecen al grado de vida sensitiva. Finalmente, el hombre no sólo supera el grado de vida vegetativa por sus potencias sensitivas, sino que además posee potencias intelectivas, por lo que incluso supera el grado de vida sensitiva. Por tanto, el hombre pertenece al máximo grado de vida en el mundo físico sublunar, en tanto él posee una vida intelectiva:

> "Dicemus ergo nunc quod primae divisiones actionum animae sunt tres: actiones scilicet in quibus conveniunt vegetabilia et animalia, sicut sunt nutrire et generare: et actiones in quibus conveniunt animalia aut plura ex eis, in quibus non communicant vegetabilia, sicut sentire et imaginari et movere voluntate; et actiones quae propriae sunt hominum,

[221] Cfr. Aristóteles, *ΠΨ*, Libro II, cap. III, 414 a 29-32.

sicut est percipere intelligibilia et adinvenire artes et meditari de creaturis et discernere inter pulchrum et foedum"[222]

[Por tanto, diremos ahora que las primeras divisiones de las acciones del alma son tres: es decir, las acciones en las que coinciden los vegetales y los animales, como son el nutrir y el generar; y las acciones en las que coinciden los animales o la mayoría de ellos, en las que no participan los vegetales, como el sentir, el imaginar, y el mover voluntariamente; y las acciones que son propias de los hombres, como es el percibir los inteligibles, la invención de las artes, el meditar sobre las creaturas, y el discernir entre lo bello y lo feo].

La clasificación de los vivientes según los grados de vida definidos por las potencias, culmina en una distinción de tipos de alma: el alma vegetativa del vegetal, el alma vital o sensible del animal, y el alma intelectual o humana:

"Enumerabimus nunc vires animae quasi ponendo, deinde procedemus ad declarandum unamquamque illarum. Dicemus igitur quod vires animales primo dividuntur in tres partes. Una est anima vegetabilis, quae est prima perfectio corporis naturalis instrumentalis ex hoc quod generatur et augmentatur et nutritur; nutrimentum autem est corpus quod solet assimilari naturae corporis cuius dicitur esse nutrimentum, et restaurat ei quantum resolutum est de illo, aut plus, aut minus. Secunda est anima sensibilis, quae est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis secundum hoc quod apprehendit particularia et movetur voluntate. Tertia est anima humana, quae est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis secundum hoc quod attribuitur ei agere actiones electione deliberationis et adinvenire meditando et secundum hoc quod apprehendit universalia"[223].

[Enumeraremos ahora las fuerzas del alma enunciándolas[224], luego procederemos a estudiar cada una de ellas. Diremos por tanto que las fuerzas anímicas principalmente se dividen en tres partes. Una es el alma vegetativa, que es la primera perfección de un cuerpo natural

[222] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. IV, R37, 58-65.
[223] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R39, 03- R40, 16.
[224] El texto latino dice "*quasi ponendo*", se trata del *modus ponens* de la lógica medieval: la enunciación o afirmación de los elementos del razonamiento.

> instrumental por lo que se genera, se crece y se nutre; el alimento es el cuerpo que suele asimilarse de la naturaleza del cuerpo, del que se dice que es alimento, y lo restaura en cuanto se ha consumido de él, o más, o menos. La segunda es el alma sensible, que es la primera perfección del cuerpo natural instrumental en cuanto que aprehende los particulares y se mueve voluntariamente. La tercera es el alma humana, que es la primera perfección de un cuerpo natural instrumental de acuerdo a que se le atribuye el obrar acciones por la elección de la deliberación, el descubrir meditando, y en cuanto que aprehende los universales].

Esta clasificación de almas responde, como se ha indicado anteriormente, a la Psicología de Aristóteles. El Estagirita en su obra *Περὶ ψυχῆς* sostiene que la definición de alma es una, como lo es también la definición de figura. Sin embargo, así como la figura puede ser triangular o rectangular, pero no cesa por ello de ser figura, de igual modo el alma posee una definición general, aunque se trate de almas distintas.

Por otra parte, el modelo de Aristóteles de la distinción y división de almas se asienta en el reconocimiento de una jerarquía de potencias. Según el Estagirita, esta jerarquía se reconoce por el carácter de necesidad entre una potencia y otra. Sin las potencias vegetativas, no hay potencias sensitivas, aunque, por el contrario, las plantas sólo poseen las potencias vegetativas y no las sensitivas[225].

Ahora bien, a partir de la determinación de aquellas premisas enunciadas y del modelo aristotélico de clasificación de almas y potencias, Avicena se dispone a definir mejor cada potencia anímica. Es compresible que el método a seguir contemple la jerarquía propuesta por Aristóteles, y por tanto, que Avicena inicie este tratamiento con el estudio sobre el alma vegetativa y sus potencias; a éste le seguirá el estudio sobre las potencias sensitivas; y, para concluir, el estudio sobre las potencias del alma humana.

---

[225] Cfr. Aristóteles, *ΠΨ*, Libro II, cap. III, 414 b 17-415 a 11.

2. a. Las potencias vegetativas.

Tras reconocer que toda alma cuenta con ciertas potencias, y que cada potencia actúa de modo principal y secundario, Avicena se dedica a estudiar las potencias que corresponden al grado de *vida vegetativa*, según el objeto propio de cada una y las interacciones que se dan entre ellas.

En primer lugar, Avicena señala que las potencias vegetativas son esencialmente tres. Se trata de la potencia *nutritiva*, la potencia *aumentativa* o *de crecimiento* y la potencia *generativa* o de *reproducción*:

> "Anima autem vegetabilis habet tres vires: unam nutritivam, quae est vis convertens corpus a corporeitate in qua erat in similitudinem corporis in quo est, et unit ei pro restauratione eius quod solutum est ex illo; aliam augmentativam, quae est vis augens corpus in quo est, ex corpore quod ipsa assimilat illi, augmento proportionali in omnibus suis dimensionibus, quae sunt longitudo, et latitudo, et spissitudo, ut perducat rem ad perfectionem; tertiam generativam, quae est vis accipiens de corpore in quo est, partem illi similem in potentia et operatur in ea, per attractionem aliorum corporum quae illi assimilat, generari et commisceri, et convertit eam in similitudinem ipsius in effectu"[226].

> [El alma vegetativa tiene tres fuerzas: una nutritiva, que es la fuerza que convierte un cuerpo, de la corporeidad en la que estaba, a la semejanza del cuerpo en el que está, y para su reparación lo une a aquel que es consumido por él; otra aumentativa[227], que es la fuerza que aumenta el cuerpo en el que está, por un cuerpo que en sí asimila, por un aumento proporcional en todas sus dimensiones, que son la longitud, el ancho, la condensación, de manera que la cosa se conduzca a la perfección; la tercera, la generativa[228], que es la fuerza que recibe del cuerpo en el que está una parte semejante a él en potencia y, por la atracción de otros cuerpos que le asimila- opera en

[226] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R40, 29- R41, 39.
[227] También conocida como "Potencia del crecimiento".
[228] "Potencia reproductiva".

ésta el generarse y el unirse, y la convierte en semejanza de sí misma en efecto [acto]].

Por tanto, para Avicena estas tres potencias pertenecen al alma vegetativa, sin embargo a cada una de ellas le corresponde un acto segundo propio, que es distinto respecto a los actos segundos de las demás potencias.

La primera potencia vegetativa es la *nutritiva*, pues ella se ocupa en todo tiempo de la conservación del singular. Avicena la ubica en primer lugar, pues él subraya que, sin el acto segundo de esta potencia no es posible que el viviente sobreviva. Además, sin la nutrición no le será posible al viviente crecer ni reproducirse. La potencia nutritiva tiene la función de transformar progresivamente[229] el alimento y de unirlo al cuerpo del viviente, según sus necesidades. Esta unión se lleva a cabo en todo el organismo del viviente, por lo que todos sus miembros poseen una potencia nutritiva propia. Además, el acto de transformación y de asimilación del alimento es efectuado por una de las potencias nutritivas, llamada *digestiva*:

> "Dicemus nunc quod nutrimentum non semper permutatur in naturam nutriti subito. Sed primo permutatur aliquantulum a sua qualitate et aptatur permutationi in substantiam nutriendi, in quo operatur una ex virtutibus servientibus virtuti nutritivae, quae est digestiva. Et haec est quae dissolvit nutrimentum in animali et praeparat illud ad hoc ut diffundatur aequaliter. Deinde virtus nutritiva deducit illud in animal sanguineum, primo permutandum in sanguinem et humores ex quibus est constitutio corporis, sicut iam ostendimus alias. Sed omne membrum habet virtutem nutrivam propriam, quae est in eo, quae permutat nutrimentum in similitudinem eius propriam et unit ei. Ergo virtus nutritiva restaurat quod solutum est, et assimilat et unit.
>
> Nutrimentum autem, quamvis eius plures utilitates sint ex hoc quod fit restitutio eius quod solutum est, non tamen ad hoc solum est necessarium, sed quia natura primo eget eo ad augmentandum; quae postea non eget eo nisi ad ponendum illud tantum loco eius quod dissolutum est.

[229] Cfr. VERBEKE, G., (1972:40).

> Ergo virtus nutritiva ex viribus animae vegetabilis operatur omni tempore vitae singularis; quae dum permanserit exercens suas actiones, vegetabile et animal erunt viva; cum autem destructa fuerit, vegetabile et animal non erunt viva"[230].
>
> [Diremos ahora que el alimento no siempre se cambia súbitamente a la naturaleza del nutrido. Sino que primero se cambia un poco de su cualidad y se adapta para el cambio a la substancia del que se nutre, en el cual opera una de las potencias que sirven a la potencia nutritiva, la cual es la digestiva. Y esta es la que disuelve el alimento en el animal y lo prepara para que se difunda equitativamente. Luego la potencia nutritiva lo conduce en el animal sanguíneo, al cambiar primero en la sangre y en los humores, por los que es la constitución del cuerpo, como ya expusimos otras veces. Pero todo miembro tiene una potencia nutritiva propia, que está en él, y que cambia el alimento en su propia similitud y lo une a él. Por tanto, la potencia nutritiva restaura lo que está disuelto, lo asimila y lo une.
>
> Pero, el alimento, aunque sus muchas utilidades sean por lo que produce la restitución de aquello que está disuelto, sin embargo no es necesario sólo por esto, sino que la naturaleza primero carece de él para crecer; la cual después, al colocarlo suficientemente en su lugar para que se disuelva, no carece de él.
>
> Por tanto, de las fuerzas del alma vegetativa, la potencia nutritiva se ocupa en todo tiempo de la vida del singular; la cual mientras permaneciera ejerciendo sus acciones, el vegetal y el animal estarán vivos; pero cuando fuese destruida, el vegetal y el animal no estarán vivos].

La potencia *nutritiva*, al unir el alimento al cuerpo del viviente, no sólo asegura que éste alcance su restauración, sino también permite que el viviente crezca. Sin embargo, la potencia nutritiva no opera el crecimiento en el viviente. La potencia vegetativa, que se vale de la nutritiva para que el cuerpo crezca, es la potencia *aumentativa* o de *crecimiento*. En efecto, ella se ocupa de que el viviente crezca hasta alcanzar su perfección corpórea:

---

[230] AVICENNA LATINUS, *LDA,* II, cap. I, R52, 10- R53, 29.

> "Augmentativa etenim operatur, primo cum generatur animal, actionem quae non est tantum nutrire: finis enim nutritivae est id quod definivimus; sed haec virtus distribuit nutrimentum diverso modo quam virtus nutritiva. Quod enim debet virtus nutritiva ex se, hoc est ut det unicuique membro de nutrimento secundum eius magnitudinem et parvitatem, et de nutrimento unit ei secundum mensuram quam habet, aequaliter. Augmentativa vero tollit ab una parte corporis nutrimentum quo indigebat, et addit alii parti et unit ei ut illa pars augeatur potius quam alia, ministrante sibi nutritiva in hoc"[231].
>
> [En efecto, la aumentativa opera, primeramente cuando se genera el animal, una acción que no es como el nutrir: pues el fin de la nutritiva es lo que hemos definido; pero esta potencia distribuye el alimento en modo diverso a la potencia nutritiva. Pues lo que la potencia nutritiva debe de sí, es lo que diera de alimento a cada miembro según su magnitud y pequeñez, y de alimento le une según la medida que tiene, equitativamente. Pero, la aumentativa toma de una parte del cuerpo el alimento en la medida en que necesita, y lo añade a otra parte, y lo une para que aquella parte aumente más que otras, sirviéndole la nutritiva en esto].

Finalmente, entre las potencias vegetativas se encuentra la potencia *generativa* o *de reproducción*. Según Avicena, esta potencia tiene dos actos: crear el cuerpo de otro semejante a uno y proporcionarle sus formas:

> "Sed generativa habet duas actiones, quarum una est creare corpus et figurare et formare, altera vero est attribuere partibus eius, in permutatione secunda, formas earum, scilicet virtutes et dimensiones et numeros et figuras et asperitatem et lenitatem et his adherentia, subiecta gubernationi eius qui solus omnia postest. Nutritiva vero servit huic nutriendo, sed augmentativa servit ei augendo secundum quod res meretur"[232].
>
> [Pero la generativa tiene dos actos, una de las cuales es crear el cuerpo, figurar y formar, y la otra es atribuir a sus partes, en el cambio

[231] AVICENNA LATINUS, *LDA,* II, cap. I, R53, 30- 39.
[232] AVICENNA LATINUS, *LDA,* II, cap. I, R54, 66-72.

> segundo, sus formas, es decir, las potencias, las dimensiones, los números, las figuras, la aspereza, la suavidad, y sus inherentes, sujetos a su gobierno, el cual sólo puede todo. La nutritiva sirve a esto nutriendo, pero la aumentativa le sirve aumentando según lo que la cosa merece].

Para Avicena, así como la potencia nutritiva asegura la conservación del viviente singular, por su parte la potencia generativa proviene de Dios[233] a fin de que la especie se conserve. De esta manera, aunque el singular no permanezca, sí lo hará su especie.

> "Sed generativa appetitur ut per eam remaneat species, quia appetere permanere est res quae venit ex Deo in omne quod est; et in singulari quod non est aptum ad permanendum, sed est aptum ut species eius remaneat, excitatur virtus ad reparandum aliquid vice eius: nutritiva ergo restaurat quod resolvitur de singulari, et generativa restaurat quod resolvitur de specie"[234].

> [Pero se apetece la generativa para que por ella permanezca la especie, puesto que apetecer el permanecer es una cosa que viene de Dios en todo lo que es; y en el singular, que no es apto para permanecer, pero es apto para que su especie permanezca, se excita la potencia para reparar algo en su sucesión: por tanto, la nutritiva restablece lo que se consume del singular, y la generativa restablece lo que se consume de la especie].

Por la potencia nutritiva el singular se restaura, puede crecer y reproducirse. Por la potencia aumentativa el viviente crece hasta alcanzar su propia perfección. Finalmente, por la potencia generativa se asegura la conservación de la especie.

---

[233] En la Psicología de Avicena aparece en varias oportunidades la indicación de Dios como causa directa. En este pasaje y en el tratamiento acerca del *instinto natural* en los animales (tema que es abordado en la Tercera parte de este trabajo) se recurre a la intervención de la "Providencia" divina.

[234] AVICENNA LATINUS, *LDA,* II, cap. I, R55, 80-86.

Hasta aquí se ha tratado acerca de las potencias vegetativas que son comunes al alma vegetal, sensible y humana. A continuación, Avicena se detiene en el estudio del alma sensible y de sus potencias.

2. b. Las potencias sensibles[235].

Avicena inicia su tratamiento sobre las potencias sensibles señalando que hay alma sensible en aquellos vivientes en los que se observan dos operaciones primordiales, la *motora* que se produce por el *apetito* y la *aprehensión sensible* de los *singulares*.

Respecto al movimiento propio del viviente sensible, Avicena descarta que se trate de cualquier movimiento. En efecto, cuando se habla del movimiento del alma sensible se hace referencia principalmente a aquel movimiento que está imperado por la *potencia apetitiva*. Se trata pues de un movimiento que, o bien se produce en cuanto persigue lo que se apetece, o bien se produce por rechazo o alejamiento de aquello que le desagrada o molesta. Avicena llama "*fuerza concupiscible*" a aquella que impera el movimiento hacia la obtención de aquello que deleita, y "*fuerza irascible*" a aquella que impera el movimiento de rechazo o alejamiento de aquello que resulta nocivo o corruptor.

Ahora bien, en ambos casos la potencia impera el movimiento, no lo realiza. Este tipo de potencias ordena el movimiento por el apetito, pero hay además otra potencia que opera directamente el movimiento, y es una fuerza motora que se encuentra en los nervios y músculos, y que actúa por contracción o extensión de los ligamentos y los tendones del cuerpo:

---

[235] A continuación, respetando el desarrollo de la exposición del texto aviceniano, se presenta el cuadro de las diversas potencias sensibles. Ahora bien, en la Tercera Parte de esta investigación se encuentra un estudio detenido sobre la a*prehensión sensible,* sus objetos y potencias. Allí se retoma lo que aquí se presenta, y se expone íntegramente la Gnoseología aviceniana sobre la sensación y la percepción, su originalidad y el uso de su principal fuente especulativa, es decir, Aristóteles. Se muestra también el influjo y los alcances de la doctrina de Avicena en los avances de la Gnoseología, pincipalmente en la que desarrolla Tomás de Aquino.

"Anima autem vitalis, secundum modum primum, habet duas vires, motivam scilicet et apprehendentem.

Sed motiva est duobus modis, quia aut est movens ideo quia imperat motui, aut est movens ideo quia est efficiens motum. Motiva autem secundum hoc quod est imperans motui, est vis appetitiva et desiderativa; quae vis, cum imaginatur in imaginatione, de qua postea dicemus, forma quae appetitur aut respuitur, imperat alii virtuti moventi ut moveat; quae habet duas partes: unam quae dicitur vis concupiscibilis, quae est vis imperans moveri ut appropinquetur ad ea quae putantur necessaria aut utilia, appetitu delectamenti, aliam quae vocatur irascibilis, quae est vis imperans moveri ad repellendum id quod putatur nocivum aut corrumpens, appetitu vincendi. Sed vis motiva secundum hoc quod est efficiens, est vis infusa nervis et musculis, contrahens cordas et ligamenta coniuncta membris versus principium, aut relaxans et extendens in longum et convertens cordas et ligamenta, e converso, contra principium"[236].

[El alma vital [sensible][237], según un modo principal, tiene dos fuerzas, es decir la motora y la aprehensora.

Ahora bien la motora es en dos modos porque o es lo que mueve, porque impera el movimiento, o es lo que mueve, porque es lo que efectúa el movimiento. Pero, la motora en cuanto que impera el movimiento, es una fuerza apetitiva y desiderativa; aquella fuerza, cuando se imagina en la imaginación, sobre lo cual después hablaremos, una forma que se apetece o se rechaza, impera sobre la otra potencia motora para que se mueva; la cual tiene dos partes: una que se llama fuerza concupiscible, que es la fuerza que impera a moverse para aproximarse a aquellas cosas que se consideran necesarias o útiles, por el apetito de la deleitación, otra que se llama irascible, que es la fuerza que impera a moverse para alejar aquello que se considera nocivo o corruptor, por el apetito de vencer. Pero la fuerza motora, respecto a que es eficiente, es una fuerza infundida en los nervios y músculos, que contrae las cuerdas y los ligamentos unidos a

[236] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. IV, R41, 40-55.

[237] Por lo que se observa en el texto aviceniano, el uso de la expresión "vital" refiere según el contexto a la de "sensible" como su sinónimo. Esto también se confirma por la variante que presentan algunos manuscritos en los que se lee "sensible" en lugar de "vital". A fin de evitar confusiones, se ha adoptado en la siguiente exposición la expresión "alma sensible" en cuanto concuerda con otras expresiones, tales como "potencias sensibles".

> los miembros contrariamente al principio, o relaja y extiende a lo largo y cambiando los tendones y ligamentos, desde el cambio, contra el principio].

Por otra parte, tal como se ha mencionado, además de la fuerza apetitiva y motora, hay en el alma sensible la *potencia cognoscitiva* que aprehende los *singulares*. Sin embargo, Avicena sostiene que esta aprehensión se opera no por una única fuerza o potencia, sino por varias y distintas potencias. De tal manera, resulta necesario distinguir las diversas *potencias aprehensoras*. Para ello, Avicena propone una primera clasificación que consiste en distinguir aquellas potencias que aprehenden del *exterior* de aquellas que aprehenden del *interior*. Se trata entonces de *potencias aprehensoras externas* e *internas* que aprehenden los singulares que son sensibles, por lo que ellas reciben también el nombre de "*sentido*" (*sensus).*

Por una parte, Avicena aborda el estudio de los sentidos externos, y reconoce que son cinco: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Sin embargo, él también señala que hay algunos estudiosos que sostienen que los sentidos externos son ocho. La distinción de estos sentidos y el señalamiento de lo propio de cada uno de ellos, tal como se verá, se lleva a cabo a partir del reconocimiento del órgano y del objeto propio del sentido. Así lo expone Avicena:

> "Sed vis apprehendens duplex est: alia enim est vis quae apprehendit a foris, alia quae apprehendit ab intus.
>
> Apprehendens autem a foris sunt quinque sensus aut octo. Ex quibus est visus, qui est vis ordinata in nervo optico, ad apprehendendum formam eius quod formatur in humorem crystallinum ex similitudinibus corporum habentium colorem quae veniunt per corpora radiosa in effectu ad superficies corporum tersorum.
>
> Ex illis etiam est auditus, qui est vis ordinata in nervo expanso in superficiem nervi optici, ad apprehendendum formam eius quod sibi advenit ex commotione aeris qui constringitur inter percutiens et percussum resistens constrictione coacta, ex qua provenit sonus, et pervenit eius commotio ad aerem collectum quietum qui est in

concavitate nervi optici, movens illum ad instar sui motus, et commotiones illius motus tangunt nervum.

Et ex illis est olfactus, qui est vis ordinata in duabus carunculis anterioris partis cerebri similibus mamillarum capitibus, ad apprehendendum id quod offert ei aer attractus de odore qui est in vapore permixto cum aere, aut de odore impresso in illo ex permutatione quae fit ex corpore odorifero.

Et ex illis est gustus, qui est vis ordinata in nervo expanso super corpus linguae, ad apprehendendum sapores solutos ex corporibus contingentibus ipsum, cum permiscentur humori unctuoso linguae permixtione permutanti.

Et ex illis est tactus, qui est vis ordinata in nervis cutis totius corporis et eius carnibus, ad apprehendendum id quod tangit illum et afficit contrarietate permutante complexionem et affectionem compositionis. Videtur autem aliquibus haec vis non esse species specialissima, sed genus quattuor virium aut etiam plurium diffusarum simul in toto corpore, quarum una discernit contrarietatem quae est inter calidum et frigidum, alia discernit contrarietatem quae est inter humidum et siccum, tertia est discernens contrarietatem quae est inter durum et molle, quarta vero est discernens contrarietatem quae est inter asperum et lene, sed, quia collectio earum est in uno instrumento, ideo putantur esse una in essentia"[238].

[Pero la fuerza que aprehende es doble: una es la fuerza que aprehende del exterior, otra que aprehende del interior.

Las que aprehenden del exterior son cinco u ocho sentidos. A los cuales pertenece la vista, que está ubicada en el nervio óptico, para aprehender la forma de aquello que se forma en el humor cristalino por las semejanzas de los cuerpos que tienen color, que le vienen por cuerpos en efecto luminosos a las superficies de los cuerpos brillantes.

A ellos también pertenece el oído, que es la fuerza ubicada en el nervio expandido en la superficie del nervio óptico para aprehender la forma de lo que le adviene de la conmoción del aire, que está contenido entre lo que golpea y lo golpeado, que resiste por una constricción forzosa, de la cual proviene el sonido, y llega su conmoción al aire contenido y quieto que está en la concavidad del nervio óptico, que lo

[238] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R41, 56- R43, 87.

> mueve a semejanza de su movimiento, y las conmociones de aquel movimiento tocan el nervio.
>
> A ellos pertenece el olfato, que es la fuerza ubicada en dos protuberancias de la parte anterior del cerebro, similares a mamas en las cabezas, para aprehender lo que le ofrece el aire alterado por el olor que está en el vapor mezclado con el aire, o por el olor impreso en él por el cambio que se produce por un cuerpo oloroso.
>
> A ellos pertenece también el gusto, que es una fuerza ubicada en el nervio expandido sobre el cuerpo de la lengua, para aprehender los sabores librados por los cuerpos que los contienen, cuando se mezclan con el humor untuoso de la lengua en la mezcla de lo que cambia.
>
> A ellos pertenece el tacto, que es la fuerza ubicada en los nervios de toda la piel del cuerpo y sus carnes, para aprehender lo que toca, y afecta por la contradicción cambiante la complexión y la afección del compuesto. Sin embargo a algunos les parece que esta fuerza no es un especie especialísima, sino un género de cuatro fuerzas, o incluso de más, difundidas simultáneamente en todo el cuerpo, una de las cuales discierne la contradicción que hay entre lo cálido y lo frío, otra discierne la contradicción que hay entre lo húmedo y lo seco, la tercera es la que discierne la contradicción que hay entre lo duro y lo blando, y la cuarta discierne la contradicción que hay entre lo áspero y lo suave, pero, puesto que el conjunto de ellas está en un instrumento, por tanto se piensa que es en esencia una].

Por otra parte, Avicena trata también acerca de las *potencias aprehensoras internas* u *ocultas*. Él propone una división de estas potencias aprehensoras en cinco: *fantasía* o *sentido común*, *imaginación* o *formativa*, *imaginativa* o *cogitativa, estimativa, memoria* o *reminiscencia*. A cada una de estas potencias le corresponde un objeto propio. Además, de manera significativa, Avicena localiza las potencias aprehensoras internas en diversas concavidades del cerebro.

La cuestión acerca de las localizaciones cerebrales de las diversas potencias aprehensoras internas ha llamado la atención a los lectores de Avicena. Por un lado, se trata de una explicación que condice con la ciencia

médica, y por otro, en una superación del cardiocentrismo aristotélico[239]. Para Avicena los sentidos internos son "potencias de la mente", que tienen una ubicación cerebral y se explican desde la ciencia médica. Por tanto, estas potencias refieren a un contenido cognoscitivo, pero debido a que requieren de un soporte orgánico, no alcanzan el grado de los conceptos universales[240].

La primera potencia aprehensora interna es la *fantasía* o *sentido común*[241]. Se trata de una potencia oculta que tiene por objeto propio las formas que recibe de los cinco sentidos externos:

> "Virium autem apprehendentium occultarum vitalium prima est fantasia quae est sensus communis; quae est vis ordinata in prima concavitate cerebri, recipiens per seipsam omnes formas quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei"[242].
>
> [La primera de las fuerzas vitales (sensibles) aprehensoras ocultas es la fantasía, que es el sentido común; la cual es una fuerza ubicada en la primera concavidad del cerebro, que recibe por sí misma todas las formas que se imprimen en los cinco sentidos y se las entregan].

La segunda potencia aprehensora interna es la *imaginación* o *formativa*. Ella, a diferencia del sentido común que recibe las formas aprehendidas por los sentidos externos, se encarga de retener dichas formas:

---

[239] A pesar de que Avicena no contaba con los avances científicos alcanzados por las actuales neurociencias, su doctrina es revolucionaria. No sólo rompe con la tradición peripatética del cardiocentrismo, sino también presenta un estudio detallado sobre las localizaciones cerebrales de las distintas funciones sensibles. Acerca de la doctrina sobre las localizaciones cerebrales, D. J. MERCIER en su tratado sobre *Psicología* señala que: "Flourens consideraba el cerebro como un órgano *homogéneo*, cuyas partes todas pueden suplirse recíprocamente en el cumplimiento de las diversas funciones que les son propias. La doctrina contraria es la que ha prevalecido en general. Hoy podemos considerar como cierto que las diferentes regiones de la sustancia gris del cerebro tienen funciones distintas. Por lo tanto, las funciones cerebrales están localizadas" (1942:177).

[240] LÓPEZ-FARJEAT, L. X., (2010:133).

[241] Sobre el nombre que recibe este sentido se ha generado cierta controversia entre los intérpretes. Tal como señala A. GARCÍA JARAMILLO (1997:65) la identificación del "sentido común" con la "fantasía" desconcierta si se parte de una óptica aristotélica. En todo caso, lo que parece ser meramente una identificación nominal no imposibilita reconocer el objeto propio de este sentido. Por tanto, si se parte del objeto y de la operación de este sentido se podrá reconocer que se trata del sentido común del que trata Aristóteles en *ΠΨ,* III, 2.

[242] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R44, 19-22.

> "Post hanc est imaginatio vel formans, quae est etiam vis ordinata in extremo anterioris concavitatis cerebri, retinens quod recepit sensus communis a quinque sensibus et remanet in ea post remotionem illorum sensibilium.
>
> Debes autem scire quod recipere est ex una vi, quae est alia ab ea ex qua est retinere; et hoc considera in aqua quae habet potentiam recipiendi insculptiones et depictiones et omnino figuram, et non habet potentiam retinendi, quamvis etiam postea addemus certitudinem huius"[243].
>
> [Después de ésta, está la imaginación o formativa, que es también una fuerza ubicada en el extremo de la concavidad anterior del cerebro, que retiene lo que el sentido común recibe de los cinco sentidos y permanece en ella después de la remoción de aquellos sensibles.
>
> Ahora bien, debes saber que el recibir es a partir de una fuerza, que es distinta a aquella a partir de la cual es el retener; y considera esto en el agua, que tiene la potencia de recibir insculpciones, despicciones y en general la figura, y no tiene la potencia de retener, aunque después añadiremos las certeza de esto].

La tercera potencia aprehensora interna es aquella que se encarga de componer formas con formas. Esta potencia recibe el nombre de "*imaginativa*" en el animal y de "*cogitativa*"[244] en el hombre:

> "Post hanc est vis quae vocatur imaginativa comparatione animae vitalis, et cogitans comparatione animae humanae; quae est vis ordinata in media concavitate cerebri ubi est vermis, et solet componere aliquid de eo quod est in imaginatione cum alio et dividere aliud ab alio secundum quod vult"[245]
>
> [Después de ésta, está la fuerza que se llama imaginativa en relación al alma vital, y cogitativa en relación al alma humana; que es una fuerza

---

[243] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R44, 22-29.
[244] Por lo que se lee en el texto, para Avicena la *cogitativa* cumple en el hombre la función de componer o dividir formas. Por tanto, no hay que confundir esta potencia con la potencia *homónima* que explica Tomás de Aquino en su Psicología. En efecto, la *cogitativa* para el Aquinate opera las mismas funciones que la potencia descripta a continuación por Avicena bajo el nombre de "*estimativa*" en el hombre.
[245] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R45, 44-48.

> ubicada en la concavidad media del cerebro, donde está la vermis, y suele componer algo de lo que está en la imaginación con otra cosa, y dividir otro de otra cosa según quiere].

La cuarta potencia aprehensora interna es la *estimativa*[246]. Ella se encarga principalmente de aprehender las *intentiones*[247] no sentidas por los sentidos externos, y es la fuerza que mueve a la prosecución y la fuga. Además, cumple la función de componer o dividir las imágenes:

> "Deinde est vis aestimationis; quae est vis ordinata in summo mediae concavitatis cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus, sicut vis quae est in ove diiudicans quod ab hoc lupo est fugiendum, et quod huius agni est miserendum; videtur etiam haec vis operari in imaginatis compositionem et divisionem"[248].

> [Luego está la fuerza de la estimación; que es una fuera ubicada en lo más alto de la concavidad media del cerebro, que aprehende las *intentiones* no sentidas que están en los singulares sensibles, como la fuerza que está en la oveja que juzga que debe huir de este lobo, y que de este cordero debe compadecerse; no obstante parece que esta fuerza opera la composición y la división en las imágenes].

Finalmente, la quinta potencia aprehensora interna es aquella que cumple la función de retener las *intentiones* aprehendidas por la estimativa. Esta potencia recibe el nombre de "*memoria*" en los animales y de "*reminiscencia*" en el hombre. Más adelante se podrá observar que Avicena la llama también con el nombre de "*custodia*".

---

[246] La *Tercera Parte* de este trabajo consiste en un estudio acerca del objeto de esta potencia, a saber: la *intentio materiata*. Precisamente, el presente abordaje del *LDA* se conduce a explicitar la doctrina aviceniana sobre la *intentio materiata,* objeto que aprehende la *potencia sensible estimativa.* Lo que a continuación se expone, es solamente una presentación de la potencia *estimativa* como parte del cuadro de *potencias sensibles,* tal como aparece en el desarrollo mismo del *LDA* de Avicena.

[247] Para el término *"intentio"* y su significado en la *Psicología y Gnoseología avicenianas,* ver la *segunda sección* de la Tercera Parte de esta investigación.

[248] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R45, 48-53.

> "Deinde est vis memorialis et reminiscibilis; quae est vis ordinata in posteriori concavitate cerebri, retinens quod apprehendit vis aestimationis de intentionibus non sensatis singulorum sensibilium.
>
> Comparatio autem virtutis memorialis ad virtutem aestimationis talis est qualis comparatio virtutis quae vocatur imaginatio ad sensum, et comparatio huius virtutis ad intentiones est qualis comparatio illius virtutis ad formas sensibiles. Hae sunt vires animae vitalis vel sensibilis"[249].
>
> [Luego está la fuerza memorial y la reminiscencia; la cual es una fuerza ubicada en la concavidad posterior del cerebro, que retiene lo que aprehende la fuerza de la estimación sobre las *intentiones* no sentidas de los singulares sensibles.
>
> Ahora bien, la relación de la potencia memorial respecto a la potencia estimativa es la misma que la relación de la potencia que se llama imaginación respecto al sentido, y la relación de esta potencia respecto a las *intentiones* es la misma que la relación de aquella potencia respecto a las formas sensibles. Estas son las fuerzas del alma vital o sensible].

Con la *memoria* y la *reminiscencia* Avicena concluye su división de *potencias aprehensoras internas* u *ocultas*, y su presentación sobre el alma *vital* o *sensible*. Sigue a ésta, el estudio del *alma humana* o racional, el cual parte del mismo modelo aristotélico de distinción de potencias a partir de sus objetos y de las operaciones que realizan.

Por otra parte, hay que tener presente que para Avicena el objetivo fundamental de este tratamiento consiste en alcanzar la definición *esencial* del alma humana, de tal modo que pueda ser demostrado racionalmente lo que por la fe ya conoce (*Islam:* Ibn Sīnā; *Cristianismo:* el arzobispo Juan II de Toledo y D. Gundisalvo; *Judaísmo:* Ibn Dāwūd). La Psicología del *LDA* "salta" de lo *físico* a lo *metafísico* debido a la cuestión radical que ya se ha anticipado: ¿el alma humana es una substancia que puede permanecer por sí misma separada del cuerpo? ¿El alma humana es inmortal?

---

[249] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R45, 53-60.

2. *c. El alma humana y sus potencias.*

Al abordar el tratamiento aviceniano sobre el *alma humana* y sus *potencias*, hay que tener presente que se trata de una cuestión ardua, lo fue para Avicena. Ya se ha indicado en varias oportunidades que el estudio del alma humana constituye para Avicena una ruptura con la Psicología meramente descriptiva sumida en el nivel epistémico de lo *físico.* Para el autor del *LDA* resulta imprescindible dar un "salto" hacia el orden *metafísico* a fin de alcanzar un abordaje especulativo cierto sobre la esencia del *alma humana.*

Ahora bien, se debe advertir que el objetivo de este trabajo no consiste en explicitar la doctrina aviceniana sobre el alma humana. Por el contrario, este trabajo se dirige a una de las *potencias sensibles* que comparten el hombre y los demás animales superiores, la *estimativa.* No obstante, se introduce aquí una síntesis de la doctrina acerca del *alma humana* a fin de que, por ella, se comprenda, mejor aún, el cuadro general y los alcances de la Psicología que desarrolla el *LDA*.

Al retomar ese desarrollo, hay que decir que el estudio del *alma humana* se ubica a continuación del tratamiento sobre el *alma sensible* y sus *potencias.* Avicena aborda en primer lugar la cuestión de las *potencias* del *alma humana,* y llega a identificarlas como potencias propias del *alma racional.* En efecto, según Avicena, el alma *humana* es un *alma racional,* y por tanto, se aprueba el uso de ambos términos para referirse a ella.

El pasaje del *LDA* en el que se presentan las *potencias* del *alma humana* o *racional* es el siguiente:

> "Sed animae rationalis humanae vires dividuntur in virtutem sciendi et virtutem agendi, et unaquaeque istarum virium vocatur intellectus aequivoce aut propter similitudinem"[250].

[250] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R45, 61-62.

> [Pero las fuerzas del alma racional humana se dividen en potencias de entender y potencias de obrar, y cada una de estas fuerzas se llama intelecto por un modo equívoco o por similitud].

Por lo que se lee en el texto, y anticipando lo que sigue a continuación, se puede decir que las potencias propias del alma humana son el *intelecto contemplativo* y el *intelecto activo.* Avicena explica en qué consiste cada una de estas potencias. Primero, trata acerca de la *potencia activa* del alma humana, llamada *intelecto activo,* y sobre ella refiere lo siguiente:

> "Vis autem activa est vis quae est principium movens corpus hominis ad actiones singulas quae sunt propriae cogitationis[251]"[252].

> [Pero la fuerza activa es la fuerza que es principio que mueve el cuerpo del hombre a las acciones singulares que son propias de la reflexión].

Para Avicena esta fuerza activa recibe el nombre de *intelecto activo* puesto que por ella, el hombre realiza diversas acciones movidas por la reflexión o el pensamiento. Este *intelecto activo* condice con el *entendimiento práctico* sobre el que trata Aristóteles en la *Ética.* Miguel Cruz Hernández se refiere a esta potencia, indicando que:

> "[El *intelecto activo*] conduce al conocimiento particular que rige las acciones tendentes a su fin; su misión consiste en alcanzar una opinión justa sobre las acciones humanas que se dirigen a la realización del bien; su fin, por tanto, no se reduce a llegar a una opinión simple, práctica, sino a obtener los conocimientos útiles para la vida; su último fin, por consiguiente, es el bien"[253].

---

[251] El término *cogitatio* posee varias acepciones. Se observa que en el texto aviceniano su uso tiene como finalidad el señalamiento de las acciones que se efectúan de modo reflexivo y no intuitivo.
[252] *LDA,* I, cap. V, R45, 64-65.
[253] Cfr. (1981:237).

Por otra parte, Avicena sostiene que, además del *intelecto activo*, el alma humana posee la potencia de entender, a la que llama *contemplativa.* Se trata del *intelecto contemplativo*, sobre el cual Avicena refiere lo siguiente:

> "Sed virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali nuda a materia. Si autem fuerit nuda in se, aprehendere suam formam in se facilius erit; si autem non fuerit nuda, fiet tamen nuda quia ipsa denudabit eam, ita ut de omnibus affectionibus eius cum materia nihil remaneat in ea"[254].
>
> [Pero la potencia contemplativa es la potencia que suele ser informada por la forma universal desnuda de materia. Ahora bien, si fuese desnuda en sí, será más fácil aprehender su forma en sí; pero, si no estuviese desnuda, no obstante llegará a hacerse desnuda puesto que ella misma [la potencia contemplativa] la denudará, de tal modo que en ella no permanezca nada de todas sus afecciones con la materia].

Las conclusiones de este pasaje son significativas. Mientras las potencias aprehensoras sensibles sólo alcanzan aprehender las *formas sensibles* sin la materia, la *potencia contemplativa* del alma humana logra aprehender las *formas universales,* que son *puras* en sí o *desnudas* de todo accidente.

Por tanto, el *intelecto contemplativo* se ordena al conocimiento de los *universales,* mientras el *intelecto activo* dirige las acciones particulares en dirección al bien:

> "Ergo prima virtus humanae animae est virtus quae comparatur contemplationi et vocatur intellectus contemplativus, qui est iudex veri et falsi de universalibus; haec autem virtus activa est de bono et malo in particularibus; ille est iudex de necessario et possibili et impossibili; haec autem activa de honesto et inhonesto et licito"[255].

---

[254] *LDA,* I, cap. V, R48, 15-19.
[255] AVICENNA LATINUS, *LDA,* V, cap. I., R207, 35-40.

> [Por tanto, la primera potencia del alma humana es la potencia que se compara con la contemplación, y se llama intelecto contemplativo, que es el juez de lo verdadero y lo falso sobre los universales; ahora bien, esta potencia activa es sobre lo bueno y lo malo en los particulares; aquél es juez sobre lo necesario, lo posible y lo imposible; pero esta potencia activa sobre lo honesto, lo deshonesto y lo lícito].

Por otra parte, Avicena distingue diversos grados en el *intelecto contemplativo*, él parte de la consideración del *intelecto* como *potencia*. En efecto, Avicena señala que se pueden distinguir tres modos o grados en la *potencia*. Luego, él señala que en el *intelecto contemplativo* se dan estos diversos modos o grados de *potencialidad.* Por tanto, a partir de los grados de la *potencia,* se reconoce en el *intelecto especulativo*: a) el *intelecto material,* b) el *intelecto en acto,* y c) el *intelecto hábito.*

Pero, ¿cuáles son esos grados o modos de *potencia* a los que refiere Avicena para concluir que existen tres grados o modos de *intelecto*? El desarrollo de los tres grados de la *potencia* se encuentra en el siguiente pasaje del *LDA:*

> "Potentia autem dicitur tribus modis secundum prius et posterius. Dicitur enim potentia aptitudo absoluta, a qua non exivit adhuc aliquid in effectu, nec etiam habetur aliquid propter quod exeat, sicut potentia infantis ad scribendum. Dicitur etiam potentia haec aptitudo, quamdiu non habet res nisi id propter quod sit possibile eam pervenire ad effectum sine medio, sicut potentia infantis ad scribendum cum fuerit adultus et cognoverit incaustum et calamum et simplicia elementa. Dicitur etiam potentia haec aptitudo, cum perfecta fuerint instrumenta, et ex instrumentis acciderit perfectio aptitudinis ut fiat potens faciendi quando libuerit, ita ut non sit ei necesse addiscere, sed sufficiat ei ut tantum appetat, sicut est potentia scriptoris perfecti in arte sua cum non scripserit. Potentia autem prima vocatur absoluta materialis, secunda autem vocatur potentia possibilis, potentia vero tertia est perfectio"[256].

[256] I, cap. V., R48, 23-36.

> [Ahora bien, la potencia se predica en tres modos según el antes y el después. Pues se llama potencia la aptitud absoluta, de la cual no ha salido aún algo en acto, ni se tiene tampoco algo por lo cual salga, así como la potencia del niño para escribir. Se llama también potencia esta aptitud, cuando no se tiene la cosa sino aquello por lo que sea posible que ella alcance el acto sin un medio, como la potencia del niño para escribir cuando fuese adulto y conociera la tinta, el cálamo y los elementos simples[257]. Se llama también potencia esta aptitud, cuando los instrumentos fuesen perfectos, y a partir de los instrumentos sucediera la perfección de la aptitud, de modo que se haga pudiendo hacerse cuando quisiera, y de tal modo que no le sea necesario aprender, sino que le sea suficiente tan sólo que lo quiera, así como es la potencia del escritor perfecto en su arte cuando no escribiese. Ahora bien, la primera potencia se llama absoluta material, la segunda se llama potencia posible, más la tercera potencia es la perfección].

Tal como ha sido indicado, estos tres grados de la *potencia*, según Avicena, se dan en el *intelecto contemplativo*. En primer lugar, la *potencia absoluta* y/o *material* corresponde con el *intelecto material* o *absolutamente potencial,* que "es la potencia capaz de recibir las formas abstraídas de su materia; se le llama material porque al igual que la materia prima, puede recibir cualquier forma"[258]. Luego, la *potencia posible* es la que se da en el *intelecto en acto*, en cuanto existe en *hábito* (posesión) de potencia, y que permite la intelección y asimilación intelectual de las formas inteligibles[259]. Finalmente, la *potencia* en *perfección* se identifica con el *intelecto hábito*, en el que se da el más alto grado de perfección al que llega el *intelecto* humano, por lo cual se le llama también *Inteligencia santa[260].*

Estos grados del *intelecto contemplativo* pertenecen al alma humana, o más bien son sus potencias propias. En efecto, el *intelecto hábito,* por más que se asemeje a la perfección, no llega a ser un *intelecto en acto absoluto.* Todo *intelecto contemplativo humano* es *potencia*, pero existe un *intelecto* que es

---

[257] Las letras.
[258] CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:237). Cfr. AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V., R48, 37- R49, 43.
[259] Cfr. *Idem,* I, cap. V., R49, 44-55.
[260] Cfr. *Idem,* I, cap. V., R49, 56-64. Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:237).

extrínseco al hombre*,* y que siempre es *acto absoluto.* Según Avicena, el *intelecto en acto absoluto* hace que el *intelecto contemplativo humano* pase de la potencia al acto.

Llegado a este punto, el tratamiento aviceniano se enfrenta a la célebre cuestión aporética planteada por Aristóteles en el capítulo quinto del segundo libro del *Περὶ ψυχῆς* acerca del *entendimiento* o *intelecto "separado"* (*νοῦς χωριστός*). En efecto, a partir del señalamiento de la *potencialidad* del *intelecto contemplativo humano,* y la aceptación de la *separación absoluta* del *intelecto en acto absoluto*, se puede concluir en la negación de la *inmortalidad* del alma humana, tal como sostiene Aristóteles al señalar que el *entendimiento pasivo*, propio del alma humana, se corrompe.

Sin embargo, para Avicena, la conclusión que resulta de las premisas indicadas sólo refiere la intervención del *intelecto en acto absoluto* en el paso de la potencia al acto del *intelecto contemplativo humano.* Esta conclusión, más que negar la *inmortalidad* del alma humana, viene a indicar la intervención constante que ésta recibe del *intelecto en acto absoluto* en el conocimiento de las formas inteligibles:

> "Dicemus quod anima humana prius est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum, non exit nisi per causam quae habet illud in effectu et extrahit ad illum. Ergo est hic causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum"[261].
>
> [Diremos que el alma humana es primero un intelecto en potencia, luego se hace intelecto en acto. Ahora bien, todo lo que pasa de la potencia al acto, no pasa sino por una causa que tiene aquello en acto y pasa [a lo que está en potencia] a aquello [en acto]. Por tanto es éste [el *intelecto en acto absoluto*] la causa por la cual nuestras almas pasan de la potencia al acto en las cosas inteligibles. Pero la causa de dar la

[261] AVICENNA LATINUS, *LDA,* V, cap. V., R234, 29-35.

> forma inteligible no es sino la inteligencia en acto, en poder de la cual están los principios de las formas inteligibles abstractas].

Esta exposición sobre la intervención del *intelecto en acto absoluto* en el paso de la potencia al acto del *intelecto contemplativo humano* respecto a los inteligibles, marca el inicio del distanciamiento definitivo entre Avicena y las enseñanzas de Aristóteles. En efecto, la intervención de un *intelecto en acto absoluto* en el conocimiento del *intelecto contemplativo humano*, a fin de que éste alcance las *formas inteligibles,* resulta para Avicena una cuestión sumamente significativa. Se trata pues de una intervención que deja ver la posible solución al tema de la inmortalidad del alma humana.

Es por eso que Avicena propone un estudio sobre la *inmortalidad* del alma humana a la luz de la relación alma-cuerpo, y sobre lo que ha sido demostrado hasta ahora acerca de la *potencialidad* del *intelecto contemplativo humano* y el conocimiento de las *formas inteligibles*. Hay que advertir que en este tratamiento se observa el influjo del neoplatonismo sobre la filosofía aviceniana. En efecto, en el *LDA* se encuentra una síntesis original que parte del aristotelismo y el neoplatonismo, con la intención de superarlos[262]. Esto mismo es reconocido por Francisco O'Reilly, quien en su estudio *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica* señala que:

> "La relación entre alma y cuerpo es uno de los puntos fundamentales de la síntesis que realiza Avicena entre la doctrina aristotélica y la neoplatónica; además resulta medular al momento de lograr la síntesis no sólo entre estas dos perspectivas sino también con respecto a la religión islámica"[263].

Respecto a la relación alma-cuerpo, Avicena sostiene que el cuerpo no es la causa eficiente, ni formal, ni final del alma humana[264]. Por el contrario, Avicena considera que el alma es la causa formal y final del cuerpo. No obstante, ella tampoco es la causa eficiente del cuerpo. Para Avicena la

---

[262] Acerca de este tratamiento original de Avicena, (2010:75).
[263] (2010:75).
[264] Cfr. AVICENNA LATINUS, *LDA,* V, cap. IV., R228, 57-R229, 97.

existencia de uno no depende del otro como causa eficiente suya, así tampoco la destrucción de uno implica la destrucción del otro. En definitiva, Avicena quiere mostrar que tanto el alma como el cuerpo son creados por una causa eficiente externa, y ello significa romper una vez más con el aristotelismo. El alma y el cuerpo son creados simultáneamente, y ninguno es causa eficiente del otro[265]. Además, la causa eficiente externa de ambos es también la causa final de ellos. Por tanto, el alma debe ser entendida como causa final del cuerpo sólo en cuanto que por ella el cuerpo se actualiza o se perfecciona.

Ahora bien, si el cuerpo no es causa eficiente ni formal ni final del alma, resulta entonces que, destruido el cuerpo, no necesariamente se destruirá el alma humana. Ella es una forma simple[266] que, por la intervención del *Intelecto en acto absoluto,* logra conocer las formas inteligibles que son *puras*. "Si el alma subsistiera a causa del cuerpo o fuese material, como lo son los cuerpos, al ser éstos mensurables y divisibles, no podría recibir los inteligibles que son indivisibles"[267]. Por tanto, el alma humana no alcanza a conocer las formas inteligibles a partir del cuerpo, tampoco ella necesita del cuerpo para subsistir.

Avicena propone además otro argumento a favor de la subsistencia del alma humana más allá del cuerpo. Se trata de un argumento por la vía de la introspección del "yo", el cual es expuesto por Avicena en la célebre "alegoría del *hombre volante"*:

> "Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esse et perfectus, sed velato visu suo ne exteriora videret, et creatus esset sic quasi moveretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra eius ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese. Deinde videat si affirmat esse suae essentia: non enim dubitabit affirmare se esse, nec tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum nec animum nec cerebrum, nec aliquid aliud extrinsecus, sed affirmabit se esse, cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem, in illa hora,

[265] Cfr. AVICENNA LATINUS, *LDA,* V, cap. IV., R229, 98-99.
[266] Cfr. *Idem,* V, cap. IV, R232, 63.
[267] CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:235).

possibile esset ei imaginari manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Tu autem scis quod id quod affirmatur, aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur. Et, quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmat, ideo expergefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae aliud est quam esse corporis; immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam; si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam"[268].

"Diremos, por tanto, que alguno de nosotros ha de pensar como si súbitamente fuese creado y perfecto, pero con su vista velada sin que viera las cosas externas, y fuese creado como si se moviera en el aire o en el vacío, de tal modo que la condensación del aire no lo tocara, la cual él mismo [no] podría sentir, y como si sus miembros estuviesen separados de tal modo que no puedan chocarse entre sí, ni tocarse a sí mismo. Luego se vea si afirma el ser de su esencia: en efecto, no dudará en afirmar que él es, sin embargo, no afirmará las cosas externas de sus miembros, ni las cosas ocultas de su interior, ni el corazón, ni el cerebro, ni algún otro extrínseco, sino afirmará que él es, cuyas longitud, latitud y densidad no afirmará. Pero si, en aquel momento, le fuese posible imaginarse la mano u otro miembro, sin embargo, no se imaginará que aquello es parte suya ni necesario a su esencia. Tú sabes que lo que se afirma, es distinto a aquello que no se afirma, y lo consentido es distinto a lo no consentido. Y, puesto que la esencia a la que se le afirma el ser es propia de aquél, en cuanto ella es en sí misma, y es más allá de su cuerpo y de sus miembros que no afirma, por tanto el que ha salido del sueño posee el camino para ocuparse de saber que el ser del alma es distinto al ser del cuerpo".

Para Avicena el hombre no sólo alcanza a conocer la esencia de su propia alma por la vía aristotélica del conocimiento de lo *universal,* existe además otra vía, la de la autoconciencia, que no está sujeta a la vía sensorial. La autoconciencia permite conocer de modo inmediato la esencia del alma

[268] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. I, R16, 49-68.

humana como una substancia que subsiste por sí misma. Esta vía de conocimiento es producto del neoplatonismo, y fue rescatada no sólo por Avicena, sino también por la Escolástica latina gracias a la labor de algún filósofo árabe que sintetizó en proposiciones la *Stoichéiosis theologiké* de Proclo[269]. Tomás de Aquino, al igual que Avicena, se valió de esta vía para completar su indagación acerca de la estructura entitativa del alma humana[270].

Para concluir, se puede decir que según Avicena el alma humana es una substancia que subsiste más allá del cuerpo, es decir, siendo *inmortal*, puesto que no necesita del cuerpo para existir. El cuerpo no es causa formal, ni eficiente, ni final del alma, él es tan sólo su instrumento para llevar a cabo los actos de la vida. Además, el alma humana no necesita del cuerpo para conocer *en acto* las *formas inteligibles,* ni siquiera ella necesita del cuerpo para conocerse en sí misma, tal como ha sido demostrado.

Hasta aquí se desarrolla el tratamiento aviceniano acerca del alma. Se puede observar que en él la distinción de los tres tipos de alma permite reconocer una jerarquía cuyo puesto primordial le corresponde al hombre. Es probable que el éxito y la gran difusión que experimentara el *LDA* entre los latinos del medioevo se debieran a que éste no sólo conserva los estudios *físicos* del aristotelismo, sino también un modelo de superación de aquellas doctrinas no compatibles con la fe. Avicena propone una Psicología que guarda continuidad con la Metafísica. Su labor investigativa, no sólo recoge los datos de la *Física aristotélica,* el neoplatonismo y el Islam, sino también los avances científicos de su su época, sobre todo los provenientes de la Medicina.

A continuación, el estudio se dirige nuevamente al *alma sensible* y sus potencias. De esto modo, se pretende acceder a la doctrina aviceniana acerca de la *intentio materiata,* objeto de aprehensión de la *potencia estimativa*.

---

[269] Cfr. MÉNDEZ, J. R., (2010:382-383).
[270] Cfr. *Ibídem.*

TERCERA PARTE

INTENTIO MATERIATA

“Intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere”.

[*Intentio* es aquello que aprehende el alma de lo sensible, aunque no lo aprehenda el sentido externo, así como la oveja aprehende la *intentio* que tiene del lobo, la cual es aquello por lo que debe temerle y huir].

Avicenna Latinus, *LDA,* I, cap. V, R43, 99-02.

“Sed aestimatio parum trascendit hunc ordinem abstractionis, eo quod apprehendit intentiones [in]materiales quae non sunt in suis materiis, quamvis accidat illis esse in materia”.

[Pero la estimación trasciende un poco este orden de abstracción [el de la imaginación], en cuanto que aprehende las *intentiones* [in]materiales que no están en sus materias, aunque les acontezca estar en la materia].

Avicenna Latinus, *LDA,* II, cap. II, R60, 6-8.

I

La *intentio materiata* y su aprehensión

1. *El tratamiento aristotélico de la sensación y su influjo en la especulación aviceniana sobre la aprehensión de formas.*

Como se ha visto, la Psicología de Avicena, al abordar el estudio del alma sensible y sus potencias, desemboca en un tratamiento gnoseológico sobre las distintas potencias cognoscitivas. Éstas se clasifican en potencias sensibles (las que poseen los animales y el hombre) y potencias intelectuales (exclusivas del hombre, en el mundo sublunar).

La Gnoseología aviceniana acerca de las potencias sensibles parte de las doctrinas aristotélicas sobre la sensación ($\alpha\ddot{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$). Tanto Avicena como Aristóteles, después de estudiar el alma y las potencias vegetativas, centran su estudio en el conocimiento sensible y en aquellas potencias anímicas que tienen por objeto los particulares. Ambos filósofos distinguen estas potencias en sentidos externos e internos, y consideran además el objeto propio de cada una. Sin embargo, como se podrá observar, Avicena propone de modo original una clasificación más definida de potencias sensibles, y se distancia del Estagirita respecto a ciertas doctrinas debido a algunos aportes significativos. Por tanto, se puede decir que la Gnoseología aviceniana sobre la sensación y sus potencias presenta elementos originales e incluso ajenos al aristotelismo, pero su punto de partida está marcado por el tratamiento que realiza Aristóteles acerca de la sensación ($\alpha\ddot{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$).

Ahora bien, se sabe que Aristóteles, al explicar la sensación, se opone a las doctrinas precedentes que terminaban por reducir toda explicación gnoseológica a un materialismo o sensismo cognoscitivo. Los representantes de esta reducción especulativa, según Aristóteles, fueron Empédocles (*ca.* 492-432) y Demócrito (*ca.* 460-?). En efecto, el Estagirita no acepta la teoría general de estos pensadores, según la cual “todo conocimiento es de lo

semejante por lo semejante" (*γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον*)[271]. En *Metaph.* Β, 1000 b 6, el Estagirita cita la explicación que ofrece Empédocles sobre el conocimiento sensible:

> "*γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον, στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ*"[272].
>
> [Pues con la tierra vemos la tierra, con el agua el agua, con el aire el aire brillante y con el fuego el fuego destructor; con el Amor vemos al Amor y a la Discordia con la funesta Discordia].

Este pasaje expresa el principio del materialismo cognoscitivo que se ha enunciado anteriormente: "lo semejante conoce por lo semejante". Sin embargo, sólo puede ser entendido si se lo examina a la luz de la filosofía general de su autor. De hecho, la Gnoseología de Empédocles se asienta en su concepción cosmológica, que parte de la formulación de la teoría de los cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego[273]. Para Empédocles todos los cuerpos naturales están formados por estos elementos pero según diversas mezclas. Además, los cuerpos naturales no poseen una estructura compacta, sino que su propia arquitectura íntima presenta una discontinuidad material; poros y aperturas por las que se pueden establecer relaciones con otros cuerpos. De hecho, los cuerpos constantemente proyectan al exterior emanaciones o flujos (*ἀπορροαί*), que son partículas que logran penetrar a través de los poros (*πόροι*), y que al establecer ciertas relaciones con otros cuerpos, ponen la naturaleza en movimiento[274].

---

[271] Este principio fue enunciado primeramente por EMPÉDOCLES y luego adoptado por DEMÓCRITO. TEOFRASTO lo cita en su *De sensu,* 1, 231. Sobre esta explicación acerca del conocimiento por el principio de semejanza, CORNELIO FABRO en su obra *Percepción y pensamiento* refiere lo siguiente: "Estos filósofos aludían al hecho de que la mayor parte de las cosas se conocen por semejanza y por la observación de que los animales llegan, por instinto natural, a conocer a aquellos que les son afines; de manera que el sentir es siempre un conducirse de lo semejante a lo semejante por vía de emanación: *ἔτι δ' αἰσθάνεσθαι τῇ ἀπορροίᾳ γίνεται δ' ὅμοιον φέρεται πρὸς ὅμοιον*" (1978:44,nota 5)

[272] Cita y traducción de KIRK, G. S. Y RAVEN, J. E., (1974:478).

[273] Cfr. AECIO, II 6, 3 y PSEUDO-PLUTARCO, *Stromata.,* apud EUSEBIUM*, Praeparatio Evangelica* I 8, 10, ambos testimonios en KIRK, G. S. Y RAVEN, J. E., (1974:464).

[274] Cfr. FABRO, C., (1978:45) Sobre la doctrina acerca de los *poros* y *emanaciones* hay suficientes citas y testimonios antiguos, cfr. GUTHRIE, W. K. C. (1965:241-244).

Ahora bien, esta explicación sobre la constitución del mundo físico le sirvió a Empédocles para el desarrollo de su propia Gnoseología. Según el filósofo de Agrigento, el estudio acerca de la sensación se asienta en el reconocimiento de los órganos mediante los cuales ésta se produce. Puesto que los órganos del sentido son como los demás cuerpos, ellos también presentan una constitución discontinua, atravesada por *πόροι* en los cuales ingresan las *ἀπορροαί* que provienen del exterior y que causan, mediante determinadas relaciones entre los cuerpos, el conocimiento.

Esta explicación gnoseológica, formulada por Empédocles y retomada por Demócrito, es testimoniada por Aristóteles en *De generatione et corruptione* (324b25-35):

> "Πῶς δὲ ἐνδέχεται τοῦτο συμβαίνειν, πάλιν λέγωμεν. τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ πάσχειν ἕκαστον διά τινων πόρων εἰσιόντος τοῦ ποιοῦντος ἐσχάτου καὶ κυριωτάτου, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν ἡμᾶς φασὶ καὶ ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθάνεσθαι πάσας, ἔτι δὲ ὁρᾶσθαι διά τε ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ τῶν διαφανῶν, διὰ τὸ πόρους ἔχειν ἀοράτους μὲν διὰ μικρότητα, πυκνοὺς δὲ καὶ κατὰ στοῖχον, καὶ μᾶλλον ἔχειν τὰ διαφανῆ μᾶλλον. οἱ μὲν οὖν ἐπί τινων οὕτω διώρισαν, ὥσπερ καὶ Εμπεδοκλῆς, οὐ μόνον ἐπί τῶν ποιούντων καὶ πασχόντων, ἀλλὰ καὶ μίγνυσθαί φησιν ὅσων οἱ πόροι σύμμετροι πρὸς ἀλλήλους εἰσίν".
>
> [Algunos creen que cada cosa se ve afectada por el agente (es decir, el agente próximo, que es como debe llamarse con mayor propiedad) que penetra en ella a través de ciertos poros, y pretenden que ésta sea la explicación de la vista y del oído y de todos los demás sentidos; creen, además, que las cosas son vistas a través de cuerpos transparentes como el aire y el agua, porque tales cuerpos poseen poros demasiado pequeños para ser vistos, pero abundantes, dispuestos en hileras muy compactas, y que cuanto más transparente es un cuerpo, más abundantes y compactos son los poros. Y es así como hay quienes presentaron, entre ellos Empédocles, esta teoría a propósito de algunos otros cuerpos -no sólo aquellos que actúan y

> sobre los que se actúa, sino que dicen ellos que también la mezcla acontece entre cuerpos cuyos poros guardan proporción entre sí en cuanto al tamaño][275].

Así también, Teofrasto ofrece un testimonio acerca de la explicación que propone Empédocles frente a la dificultad que se plantea respecto a la diversidad de géneros de *ἀπορροαί* y los órganos de sentido. Pues, ¿cómo es posible que el oído sólo reciba un género de *ἀπορροαί* , mientras el gusto y los demás sentidos perciben otros géneros distintos de *ἀπορροαί* ? Según Teofrasto en *De sensu*, la explicación de Empédocles a esta cuestión sería la siguiente:

> " *Εμπεδοκλῆς δὲ περὶ ἁπασῶν ὁμοίως λέγει καί φησι τῶι ἐναρμόττειν ἕις τοὺς πόρους τοὺς ἑκάστης αἰσθάνεσθαι· διὸ καὶ οὐ δύνασθαι τὰ ἀλλήλων κρίνειν, ὅτι τῶν μὲν εὐρύτεροί πως, τῶν δὲ στενώτεροι τυγχάνουσιν οἱ πόροι πρὸς τὸ αἰσθητόν, ὡς τὰ μὲν οὐχ ἁπτόμενα διευτονεῖν τὰ δ' ὅλως εἰσελθεῖν οὐ δύνασθαι*".
>
> [Empédocles afirma lo mismo de todos los sentidos, diciendo que la sensación se produce mediante un proceso de acoplamiento (o adaptación) a los poros de cada órgano. Éste es el motivo por el que cada uno de ellos no puede discernir los objetos propios de cada uno de los otros: unos tienen los poros demasiado anchos, otros demasiado estrechos en relación con el objeto de la sensación, de modo que unos pasan al través sin hacer contacto, mientras otros no pueden entrar en absoluto] [276].

De esta manera, resulta comprensible aquel principio que se ha formulado primeramente: "lo semejante se conoce por lo semejante". Se comprende entonces que la Gnoseología de Empédocles exige una simetría (*συμμετρία*) entre las *ἀπορροαί* y los *πόροι* . Así, por ejemplo, el oído sólo percibe su propio género de *ἀπορροαί* , que es el sonido, pues entre los *πόροι* del oído y las *ἀπορροαί* del sonido existe una *συμμετρία.*

---

[275] Traducción de GUTHRIE, W. K. C., (1965:241).
[276] *De sensu* 7, traducción de GUTHRIE, W. K. C., (1965:241).

Por otra parte, ya se dijo que Demócrito siguió esta explicación gnoseológica, pero en su interpretación -tal como se esperaría- supo congeniar los datos gnoseológicos de Empédocles con su propia teoría física sobre los átomos y el vacío. Para Demócrito el alma cognoscente, en cuanto es un ser natural, consta de átomos, y el conocimiento que se produce en ella se debe a la impresión que ella misma recibe de ciertos átomos que son semejantes, a su vez, a los átomos que hay en ella. Además, Demócrito precisa que los átomos, que se perciben, llegan a ponerse en contacto con los átomos del alma tras adquirir ciertas δεικέλα (configuraciones), llamadas εἴδωλα por Aristóteles[277]. Por tanto, estas δεικέλα serían el objeto propio del conocimiento.

Ahora bien, Aristóteles se propuso superar estas explicaciones gnoseológicas precedentes, las cuales, según él, reducen la sensación a un mero fenómeno material. Con tal fin, en ΠΨ (409b-410b), el Estagirita dirige diversas críticas a las Psicología y Gnoseología de Empédocles y Demócrito. La primera consiste en señalar aquello que Demócrito había advertido, pero que Empédocles no había logrado resolver: ¿cómo es posible que se perciba o conozca un todo? Si el conocimiento se reduce a la relación entre cuerpos semejantes, ¿cómo se explica el conocimiento de Dios, o el hombre, o la carne, o el hueso, o cualquier otro compuesto, que no poseen una disposición cualquiera, sino con proporción y síntesis? Para Aristóteles el conocimiento implica la superación de la simple relación material entre los cuerpos por las necesarias proporción y síntesis, cuestión que, como se dijo, supo advertir Demócrito al hablar de las δεικέλα.

Además, Aristóteles cuestiona el principio de semejanza aludiendo a la expresión que dice “se conoce al hueso o al hombre”. Ciertamente, éstos no están en el alma, y lo mismo ocurre con los diversos predicados del ser. En efecto, la dificultad se presenta incluso en referencia a las categorías, pues el alma para percibir las substancias, cantidades, cualidades, etcétera, tendría que constar de todas ellas, lo cual para Aristóteles es imposible. De hecho, según se ha visto, el alma no es una cantidad[278].

---

[277] Cfr. FABRO, C., (1978:47).
[278] Cfr. CHERNISS, H., (1991:339).

Por otra parte, el Estagirita conoce otro principio enunciado por uno de sus predecesores respecto al conocimiento, y que se opone fuertemente al principio de semejanza. Se trata del principio sobre el que se funda la Gnoseología de Anaxágoras (500-428 a. C.), según el cual "por lo contrario se conoce lo contrario":

> " Αναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν [τὰ αἰσθητὰ] τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου..., τὸ γὰρ ὁμοίως θερμὸν καὶ ψυχρὸν οὔτε θερμαίνειν οὔτε ψύχειν πλησιάζον οὐδὲ δὴ τὸ γλυκὺ καὶ τὸ ὀξὺ δι' αὐτῶν γνωρίζειν, ἀλλὰ τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρόν, τῷ δ' ἁλμυρῷ τὸ πότιμον, τῷ δ' ὀξεῖ τὸ γλυκὺ κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάστου· πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν φησὶν ἐν ἡμῖν... ἅπασαν δ' αἴσθησιν μετὰ λύπης, ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον εἶναι τῇ ὑποθέσει· πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἁπτόμενον πόνον παρέχει. Φανερὸν δὲ τοῦτο τῷ τε τοῦ χρόνου· πλήθει καὶ τῇ τῶν αἰσθητῶν ὑπερβολῇ"[279].
>
> [Anaxágoras piensa que la percepción nace por obra de los opuestos, porque lo igual no es afectado por lo igual…, pues lo que está tan caliente o tan frío como nosotros, ni nos calienta ni nos enfría al acercarnos a ello, ni podemos reconocer lo dulce o lo amargo por su igual, sino que conocemos lo frío por lo caliente, lo potable por lo salado, lo dulce por lo amargo en proporción a nuestra deficiencia de cada uno de ellos. Pues todas las cosas están ya en nosotros… y toda percepción va acompañada de dolor, consecuencia que podría parecer que se sigue de esta hipótesis; porque todo lo desigual produce dolor al tocarlo; y la presencia de este dolor se hace más patente por una duración excesiva o por un exceso de sensación].

Para Aristóteles, que este principio se oponga al de semejanza, no implica reconocer que hay en él un total acierto. Ambos principios, en cuanto se oponen, dejan ver sus limitaciones. Es por ello que el Estagirita pretende superar la exclusividad y la reducción que ambos principios pretenden, y en todo caso, toma lo que considera que hay de verdadero en cada uno de ellos.

---

[279] TEOFRASTO, *De sensu* 27 y ss. Cita y traducción en KIRK, G. S. Y RAVEN, J. E., (1974:547-548).

Para Aristóteles ambos principios son verdaderos según una determinada perspectiva, por tanto, se debe reconocer los límites de cada una y romper con cualquier pretensión de exclusividad. En definitiva, la explicación gnoseológica aristotélica sobre la sensación parte de la superación o elevación de ambos principios, lo que resulta en la elaboración de una propia síntesis.

En primer lugar, Aristóteles señala que la sensación (*αἴσθησις*) consiste en un movimiento y una afección o pasión. En efecto, el sentir es para él un moverse (*κινείσθαι*) y un afectarse (*πάσχειν*)[280]. Esta definición se asienta en la consideración del sentido como algo que de por sí está en potencia y que sólo logra constituirse en acto por la afección de un objeto que lo actualiza. Ahora bien, los objetos que actualizan la sensación, es decir, la constituyen en acto, son los objetos sensibles, como lo visible y lo audible, que están fuera del sujeto[281]. Por tanto, la sensación se produce en aquello que tiene la potencia del sentir por la afección de un objeto externo sensible. En cierto modo, se podría pensar que Aristóteles termina por asumir la tradición sensista de sus predecesores. Sin embargo, vale tener presente que, si bien el Estagirita reconoce la necesidad de la presencia física de un objeto material externo para toda sensación, ello no le conduce a reducir tal fenómeno a un materialismo, tal como se verá.

En segundo lugar, el Estagirita acepta de Anaxágoras la consideración de que la sensación (*αἴσθησις*) es una alteración o mutación cualitativa (*ἀλλοίωσις*)[282]. Sin embargo, según Aristóteles, no se trata de cualquier género de *ἀλλοίωσις*. El ser vivo, cuando se nutre, experimenta una alteración interior de sus cualidades reales debido al alimento que asimila, pero la *ἀλλοίωσις* que resulta de la sensación proviene de una asimilación distinta. Se trata en este caso de una asimilación cognoscitiva, a la que Aristóteles señala como *ὅμοιον*[283]. Esta alteración, la cual refiere, según se ha visto, el paso de la potencia al acto del sentir, no puede ser entendida como la *ἀλλοίωσις*

[280] Cfr. *ΠΨ,* 416 b33-34.
[281] Cfr. *ΠΨ,* 417 b18-*ss*.
[282] Cfr. *ΠΨ,* 416 b34.
[283] Cfr. *ΠΨ,* 424 a2.

físico-corruptiva del devenir corpóreo[284], que exige la corrupción de un contrario a favor de otro. En la sensación no hay corrupción, sino por el contrario, una perfección. Se trata pues de una *ἀλλοίωσις* "perfectiva", única en su género, la cual perfecciona, sin corrupción de un contrario, la naturaleza del sujeto[285].

En tercer lugar, Aristóteles define la sensibilidad como la capacidad de recibir formas sensibles (*αἰσθητόν εἶδος*) sin su materia:

> "Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αισθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον"[286].
>
> [En general, se debe opinar de esta forma sobre los sentidos: el sentido es aquello que puede recibir formas sensibles sin su materia, como la cera recibe la imagen del anillo, y no el hierro ni el oro].

Esta definición de la sensibilidad le permite a Aristóteles romper definitivamente con los reduccionismos sensistas de sus predecesores. Se trata de una superación de aquellas explicaciones sensistas o materialistas sobre el conocimiento. Sin embargo, no se debe suponer que Aristóteles niegue absolutamente la intervención de los medios físico-orgánicos. Por el contrario, para él los órganos del sentido, por su materialidad, reciben los influjos de los objetos externos que perciben, pero no se trata de una asimilación ni de una modificación física, sino de una modificación cualitativa por una asimilación cognoscitiva y perfectiva. Lo que un órgano de sentido percibe es comunicado a su respectiva potencia cognoscitiva, que no es material sino formal, se trata de una *potencia del alma*.

Por tanto, el conocer sensible no resulta de una integración entre los cuerpos, sino que es una aprehensión de una proporción formal particular, que

---

[284]Cfr. FABRO, C., (1978:52).
[285] Cfr. *ΠΨ,* 417 b2 *ss.*
[286] *ΠΨ,* 424 a17-20.

es ella misma una forma (εἶδος)[287], por la potencia propia. De este modo, la vida cognoscitiva resulta de la interacción entre lo físico-orgánico y lo psíquico-formal. Por tanto, se puede observar que la especulación gnoseológica de Aristóteles sobre la sensación responde a una propia síntesis novedosa, una conquista personal, que supera por un lado el materialismo, y por otro, toda pretensión del tipo idealista, tal como lo advierte Cornelio Fabro en *Percepción y pensamiento*.

Por lo que se lee en la última cita, Aristóteles se ha valido de un ejemplo para explicar esta interacción entre órgano y potencia, entre cuerpo y alma. La potencia del sentido aprehende la forma (εἶδος) del objeto material externo sin su materia, como la cera recibe la imagen del anillo sin el oro o el hierro. Se trata de un modo de aprehensión único en su género, el que recibe la forma (εἶδος) de la materia sin la materia.

Esta conquista aristotélica sobre la aprehensión sensible es valorada y asumida por Avicena, sirviéndole de base para su propia especulación gnoseológica. Tal como se verá, Avicena también considera la sensación como un modo de aprehensión de formas (*formae)* sin la materia.

Ahora bien, Avicena al tratar en el *LDA* sobre las diversas potencias sensibles aprehensoras, señala que hay diversos grados de aprehensión sensible, los cuales refieren, a su vez, a diversos grados de abstracción.

Para Avicena, en el nivel inferior de aprehensión sensible se encuentran aquellas potencias que aprehenden las formas sensibles a partir de la materia, por medio de los órganos corporales. Es el caso de los sentidos externos, así como lo entiende también Aristóteles; la vista aprehende el color por la intervención del órgano visual, el cual percibe los influjos del exterior sin la materia. Ellos se encargan de aprehender las formas sensibles por medio de los órganos corporales.

---

[287] Cfr. FABRO, C., (1978:58).

Ahora bien, si se considera este modo de aprehensión desde la óptica de la abstracción, resulta que para Avicena no corresponde afirmar que se trate de una verdadera abstracción, pues en este nivel, si bien se aprehende la forma sensible, la presencia de la materia resulta indispensable para la aprehensión de su respectiva forma por el sentido externo:

> "Loquamur nunc de virtutibus sensibilibus et apprehendentibus, sed loquamur de eis verba generalia, dicentes quia videtur quod aprehendere non sit nisi aprehendere formam aprehensi aliquo modorum; sed, si apprehendere est aprehendere rem materialem, tunc apprehendere est apprehendere formam alicuius abstractam a materia aliqua abstractione. Species autem abstractionis diversae sunt et gradus earum multum distantes. Formis etenim materialibus propter materiam accidunt dispositiones et alia quae non habent ex sua essentia ex hoc scilicet quod ipsae sunt formae. Ergo illarum abstractio a materia aliquando est abstractio non sine appendiciis vel aliquibus illarum, aliquando illa est perfecta abstractio quae abstrahit intellectam rem a materia et ab aliis appendiciis propter materiam […].
>
> <…> et propter accidentiam comparationis quae est inter eam et materiam; quae comparatio cum remota fuerit, destruetur ipsa apprehensio; visus autem indiget his accidentibus cum apprehendit formam, eo quod non abstrahit formam a materia abstractione vera, sed est necessarium materiam adesse ad hoc ut haec forma apprehendatur in illa"[288]

> [Hablaremos ahora de las potencias sensibles y aprehensoras, pero hablaremos de ellas con palabras generales, diciendo que parece que aprehender no sea sino aprehender la forma por alguno de los modos de aprehensión; pero, si aprehender es aprehender la cosa material, entonces aprehender es aprehender la forma abstracta de algo sin la materia por alguna abstracción. Pero las especies de abstracción son diversas y sus grados muy distantes. En efecto, a las formas materiales le advienen, por la materia, disposiciones y otros, que no tienen por su esencia, en cuanto que ellas mismas son formas. Por tanto, la abstracción de aquellas [formas] de la materia, algunas veces es

[288] AVICENNA LATINUS, *LDA,* II, cap. II, R58, 50- R59, 87.

> abstracción, pero no sin los añadidos o algunos de ellos; otras veces aquella [la forma] es la perfecta abstracción que abstrae la cosa inteligible de la materia y de otros apéndices junto a la materia […].
>
> <…> y por el accidente de la comparación que hay entre ella [la forma sensible] y la materia; la cual fuese una comparación con la cosa remota [la forma inteligible], se destruiría la aprehensión misma; la vista necesita de estos accidentes cuando aprehende la forma [sensible], por lo que no abstrae la forma de la materia por una verdadera abstracción, sino que es necesario que la materia asista a esto para que esta forma sea aprehendida en ella].

Hasta aquí Avicena ha desarrollado el grado de aprehensión que corresponde a los sentidos externos. A continuación presenta su explicación sobre el modo de aprehensión propio de los sentidos internos. Como se podrá observar, Avicena expresa que a este grado de aprehensión le es posible reconocer su grado de verdadera abstracción. El modelo fundamental de este tipo de potencias es el de la potencia de la imaginación. En efecto, la imaginación aprehende en el interior la forma que los sentidos externos han aprehendido previamente a partir de la materia. En este nivel de aprehensión sensible interna, la forma está libre de toda materia, aunque se debe tener presente que ella es el resultante de una abstracción sensible de lo material. En efecto, en este grado de aprehensión la materia puede estar ausente, sin embargo, a pesar de esa ausencia, la forma se mantiene estable. Por tanto, según Avicena, se trata de una verdadera abstracción, pero en un grado inferior. Al aprehender la forma, la imaginación abstrae dicha forma de la materia; la materia ya no resulta imprescindible. Sin embargo, no se trata aún de una abstracción perfecta, como sucede en el grado de la abstracción intelectual. En la aprehensión de la forma sensible, la imaginativa aprehende también los accidentes propios de la materia:

> “Sed imaginatio sive imaginari est cum abstrahitur forma a materia maiore abstractione: ipsa etenim capit formam sine materia, ita quod, ad hoc ut haec subsistat in illa, non est necesse existere materiam, quia materia sive sit absens sive destructa, esse tamen formae stabile erit in imaginatione, et tunc apprehensio ipsius erit abstrahens eam a

colligatione quam habet cum materia, abstractione perfecta. Sed imaginatio non denudat eam ab accidentibus materialibus; sensus etiam non denudat eam a materia denudatione perfecta nec denudat ad accidentibus materiae, sed imaginatio denudat eam a materia denudatione vera, sed non denudat eam ullo modo ab accidentibus materiae: formae etenim quae sunt in imaginatione, sunt secundum hoc quod sunt sensibles et secundum quantitatem et qualitatem aliquam et situm. Non est autem possibile imaginationi aliquo modo imaginari formam in tali dispositione in qua possibile sit convenire omnia individua illius speciei: homo enim imaginatus est sicut unus ex hominibus; possibile est autem homines esse qui sint imaginati non illo modo quo imaginatio imaginavit hominem illum"[289].

[Pero la imaginación o imaginarse es cuando se abstrae la forma de la materia por una mayor abstracción: en efecto, ella misma capta la forma sin la materia, de tal manera que, según esto, para que ésta subsista en ella, no es necesario que exista la materia, puesto que si la materia estuviese ausente o destruida, no obstante el ser de la forma será estable en la imaginación, y entonces la aprehensión de la misma será abstrayéndola del compuesto que tiene con la materia, por una abstracción perfecta. Pero la imaginación no la denuda de sus accidentes materiales; aún el sentido no la denuda de la materia por una denudación perfecta, ni denuda de los accidentes de la materia, sino que la imaginación la denuda de la materia por una verdadera denudación, pero no la denuda en ningún modo de los accidentes de la materia: en efecto, las formas que están en la imaginación, están en cuanto que son sensibles y respecto a la cantidad, alguna cualidad y sitio. No le es posible a la imaginación imaginarse en algún modo la forma en tal disposición en la que sea posible convenir con todos los individuos de aquella especie: pues el hombre imaginado es como uno de los hombres; sin embargo, es posible que sean los hombres quienes sean imaginados no en aquel modo en el cual la imaginación imaginó a aquel hombre].

[289] AVICENNA LATINUS, *LDA,* II, cap. II, R59, 88- R60, 5.

Este desarrollo especulativo sobre la imaginación y su grado de abstracción responde a la definición que anteriormente propuso Avicena al presentar las diversas potencias sensibles (ver *Pars* II, *Cap.* II, *Secc*. 2b.):

> "Post hanc est imaginatio vel formans, quae est etiam vis ordinata in extremo anterioris concavitatis cerebri, retinens quod recepit sensus communis a quinque sensibus et remanet in ea post remotionem illorum sensibilium"[290].
>
> [Después de ésta, está la imaginación o formativa, que es también una fuerza ubicada en el extremo de la concavidad anterior del cerebro, que retiene lo que el sentido común recibe de los cinco sentidos y permanece en ella después de la remoción de aquellos sensibles.

Luego, Avicena llama la atención sobre otra potencia aprehensora sensible interna que aprehende en un grado superior a la imaginación. Se trata de la *potencia estimativa* y de su objeto propio de aprehensión, las llamadas *"intentiones".*

2. *La intentio materiata.*

Hasta el momento, Avicena ha desarrollado una explicación gnoseológica que se asienta en las enseñanzas de Aristóteles sobre la sensación, en cuanto que las potencias aprehensoras internas aprehenden las *formas sensibles.* Sin embargo, al presentar la fuerza estimativa (*vis aestimativa)*[291] y su acto de estimación *(aestimatio)*, Avicena indica la existencia de un objeto de aprehensión distinto a la *forma.* Es así que él introduce en la Gnoseología la *intentio* como objeto de una aprehensión sensible superior a la aprehensión de la imaginación:

---

[290] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R44, 22-24.

[291] Avicena dio el nombre de "estimativa" a la potencia que cumple con la función del "juicio de la sensibilidad", tal como se verá (Cfr. CHOZA, J., (1978:183, *nota* 47). Ahora bien, Aristóteles reconoce esta función, pero la atribuye a la imaginación, a la naturaleza, a la prudencia y al sentido común. Por tanto, se debe a Avicena la atribución de tal función a una única potencia sensible, la estimativa (Cfr. GARCÍA JARAMILLO, M. A., (1997:118).

> "Sed aestimatio parum trascendit hunc ordinem abstractionis, eo quod apprehendit intentiones [in]materiales[292] quae non sunt in suis materiis, quamvis accidat illis esse in materia […]"[293].
>
> [Pero la estimación trasciende un poco este orden de abstracción [el de la imaginación], en cuanto que aprehende las *intentiones* [in]materiales que no están en sus materias, aunque les acontezca estar en la materia […]].

Esta conquista la comparte Avicena con otros representantes de la filosofía árabe, tales como Averroes. Sin embargo, se podrá observar que todo el desarrollo especulativo que realiza Avicena sobre la cuestión de las *intentiones* resulta altamente significativo, no sólo por su originalidad, sino por su proyección en la filosofía posterior y las ciencias biológico-naturales.

Cornelio Fabro, ha subrayado este central descubrimiento del mundo filosófico árabe, el cual ha logrado sobrepasar los límites de la Psicología y Gnoseología medieval. También observa Fabro que este desarrollo aviceniano ha influido de manera decisiva en el tratamiento tomista sobre la *cogitativa.* En *Percepción y pensamiento* Fabro señala que:

> "La introducción de la "intentio" en gnoseología y la distinción entre "forma" e "intentio" son debidas a la filosofía árabe y en el tomismo derivan de Avicena y Averroes"[294].

Por tanto, se debe tener presente que, para Avicena, las *formae* no son el único objeto de aprehensión sensible, sino que las *intentiones* son objeto de aprehensión por una potencia sensible interna específica, la estimativa. Además, él precisa que la aprehensión de las *intentiones* por la estimativa

---

[292] Como se podrá observar en el siguiente desarrollo, Avicena se detiene en más de una ocasión en señalar que las *intentiones* no son objetos materiales. Por tanto, no es fruto del azar que en la familia de manuscritos A se presente la corrección de *materiales* por la de *inmateriales* respecto a este pasaje. Esta corrección resulta razonable e incluso indispensable para la comprensión del desarrollo especulativo de la presente cuestión.
[293] AVICENNA LATINUS, *LDA,* II, cap. II, R60, 6-8.
[294] (1978:197).

pertenece a un grado superior de aprehensión, por tanto de abstracción, respecto a la aprehensión de las *formae* por la imaginación.

Ahora bien, ¿a qué se refiere aquí Avicena con el nombre de "*intentio"*? ¿Qué son estas *intentiones* de las que se dice son "objeto de aprehensión sensible interna de la *vis aestimativa*"? La cuestión es inquietante y cargada de consecuencias. Además, resulta fundamental en la comprensión de la especulación gnoseológica del avicenismo. Sin embargo, para reconocer el significado de la voz "*intentio*" en este contexto, se deben tomar ciertos recaudos.

La voz *"intentio"* fue introducida en el *Corpus latinum* de Avicena por sus traductores, y su uso responde a distintas acepciones según los diversos órdenes epistémicos en que aparece.

Si se parte de un análisis etimológico general de la voz *"intentio",* se reconocerá que dicho vocablo proviene del verbo latino *"intendo",* es decir "tender hacia" (*in-tendere)*[295]*.* Es por ello que *"intentio"* en un sentido primario designa un "propósito", es decir la cosa propuesta como un objetivo al cual se tiende[296]. En este sentido, *"intentio"* refiere a la "intención" que mueve a la voluntad y a todas las demás potencias, especialmente las del conocimiento, hacia un fin determinado (*intentio finis)*[297]. Se trata de un contenido cognoscitivo cargado de sentido práctico por la apropiación que de él realiza la voluntad. Ahora bien, volviendo al texto aviceniano, resulta que los traductores de Ibn Sīnā emplearon la voz *"intentio"* bajo esta acepción, es decir en cuanto "intención" que dirige a la acción, al traducir el vocablo árabe *"maqṣūd".*

Sin embargo, la *"intentio"* como objeto de aprehensión de la estimativa en el árabe no responde al vocablo *"maqṣūd".* Los traductores de Ibn Sīnā tradujeron también por *"intentio"* otro vocablo árabe distinto a *"maqṣūd"*[298]*.* Se

---

[295] Cfr. ERNOUT, A. - MEILLET, A., (1974:683).
[296] Cfr. GOICHON, A.-M., (1938:304).
[297] Cfr. MAGNAVACCA, S., (2005:382).
[298] Como se verá a continuación, el objeto de aprehensión de la *vis aestimativa* guarda cierta relación con las tendencias afectivo-apetitivas, y en el caso del hombre también con la voluntad. Por tanto, resulta comprensible que los traductores latinos hayan traducido por

trata de la voz árabe *"ma`nä"*, utilizada por Ibn Sīnā para señalar el objeto propio de la "*wahmiyya",* es decir la *"aestimativa*". Por tanto, en este contexto, los latinos tradujeron *"ma`nä"* por *"intentio"* y "*wahmiyya"* por *"aestimativa".*

Por otra parte, se debe advertir también que la voz árabe *"ma`nä"* fue utilizada por Ibn Sīnā en diversos contextos y con diversas acepciones. En efecto, *"ma`nä"* en la obra ibnsiniana designa el objeto de la *wahmiyya*, pero no en un modo exclusivo ni unívoco. Esto fue advertido y mantenido por los traductores latinos, quienes, al traducir *"ma`nä"* por *"intentio",* supieron reconocer también la diversidad de acepciones que el vocablo árabe presenta.

En efecto, *"ma`nä",* en plural *"ma`ānī",* traducida al latín por *"intentio",* en plural *"intentiones"*, es utilizada por Ibn Sīnā sobre todo en dos niveles epistémicos distintos. El primero corresponde a la Lógica y a la Metafísica, y el segundo a la Psicología como parte de la Física. Adviértase entonces que la acepción de *"intentio"* como objeto de la estimativa sólo responde a este último nivel epistémico, el de la Psicología como estudio físico [299].

En la Lógica y la Metafísica, *"ma`nä"* puede significar "idea", en cuanto refiere a "lo inteligible". Sin embargo, la traducción de "lo inteligible" conviene más, en la obra ibnsiniana, con el vocablo *"ma`qūl",* puesto que *"ma`nä"*, por lo que se ha enunciado, presenta una variedad de acepciones. Por ejemplo, si se trata de la "idea" o la "comprensión" de una frase o una palabra, entonces *"ma`nä"* designa el "sentido" de dicha frase o palabra[300]. En ocasiones, *"ma`nä"* tiene también la acepción de "concepto". Es en este sentido que Avicena, en su *Metaphysica* (1, 2), identifica el objeto de la Lógica con las "*intentiones* inteligidas secundariamente" *(intentiones intellectae secundo= al-ma`ānī al-ma`qūla al-ṯāniya),* las cuales se fundan sobre las "*intentiones* inteligidas primariamente"*[301].*

---

intentio el vocablo árabe *"maqṣūd"* que refiere a la *intentio finis* y el vocablo *"ma`nä"* que responde al objeto propio de la estimación. Se puede decir entonces que los traductores latinos reconocieron la proximidad que hay entre los objetos mencionados, y que el uso del vocablo latino *"intentio"* constituye una verdadera analogía.

[299] Cfr. Lizzini, O., (2012:65-66, nota 145).

[300] Cfr. GOICHON, A.-M., (1938:253-254).

[301] Cfr. Lizzini, O., (2012:65).

Por tanto, se puede observar que la voz *"intentio"* refiere en el nivel epistémico de la Lógica y la Metafísica al "concepto", en tanto realidad del intelecto. Sin embargo, por lo que se ha visto, Avicena presenta también una distinción respecto a estas *"intentiones".* Olga Lizzini en su *Avicenna* expone las razones de dicha distinción y explica en qué consisten las *intentiones intellectae secundo,* de las que se encarga la Lógica, y las *intentiones intellectae primo*:

> "La logica studia e utilizza dunque dei concetti, e cioè dei significati (immediatamente vincolati alle parole), che sono patrimonio dell'intellezione in modo secondario. I concetti di cui si occupa la logica, infatti, vengono intelletti (o sono intelligibili: l'arabo *ma`qūla,* come il greco, esprime sia la passività che il dovere o la necessità) in un momento successivo rispetto a quello in cui si ha l'intellezione dei concetti che si utilizzano nelle altre scienze. Le intenzioni della logica non sono, infatti, il risultato di un'operazione astrattiva (*tağrīd*) e quindi di uno stato d'astrazione che è tale rispetto alla realtà esterna al soggetto (così invece accade con i concetti delle cose che, in virtù dell'astrazione, sono intelletti nelle loro forme, liberi dai loro accidenti materiali). Le intenzioni della logica sono, piuttosto, il risultato di un'astrazione che è tale rispetto agli stessi concetti e che, da una parte, è succesiva o secondaria rispetto alla prima e, dall'altra, esige una riflessione del soggeto sulla sua stessa attività d'astrazione. [...] Così, se le prime intenzioni sono concetti della realtà ("cavallo", "uomo"), le seconde intenzioni sono concetti di concetti: "universale", "specie", "predicato". [...] In tal senso le seconde intenzioni non solo hanno, come le prime intenzioni (o le intenzioni in genere), un'esistenza "intenzionale" o -come Avicenna afferma nella *Metafisica* -un'"esistenza intellettuale" (*al-wuğūd al-'aqlī*), ma inoltre non rimandano ad altro che a questa (non derivano dalla realtà, se non mediatamente)"[302].

> [La lógica estudia y por tanto utiliza los conceptos, es decir los significados (inmediatamente vinculados con las palabras), que son patrimonio de la intelección en modo secundario. Los conceptos de los

[302] (2012:65-67).

> cuales se ocupa la lógica, en efecto, son inteligidos (o son inteligibles: el árabe *ma`qūla,* como el griego, expresa tanto la pasividad como el deber o la necesidad) en un momento posterior respecto a aquel en el que se tiene la intelección de los conceptos que se utilizan en las demás ciencias. Las intenciones de la lógica no son, en efecto, el resultado de una operación abstractiva (*tağrīd*) y por tanto de un estado de abstracción que es tal respecto a la realidad externa del sujeto (así como sucede con los conceptos de las cosas que, en virtud de la abstracción, son inteligidos en sus formas, libres de sus accidentes materiales). Las intenciones de la lógica son, más bien, el resultado de una abstracción que es tal respecto a los mismos conceptos y que, por una parte, es posterior o secundaria respecto a la primera y que, por otra parte, exige una reflexión del sujeto sobre su misma actividad de abstracción. [...] Así, si las primeras intenciones son conceptos de la realidad ("caballo", "hombre"), las segundas intenciones son conceptos de conceptos: "universal", "especie", "predicado". [...] En tal sentido, las segundas intenciones no sólo tienen, como las primeras intenciones (o las intenciones en general), una existencia "intencional" o -como Avicena afirma en la *Metafísica*- una "existencia intelectual" (*al-wuğūd al-'aqlī*), sino también no se remiten a otro que a ésta (no derivan de la realidad, sino mediatamente)]

Ahora bien, sea que las *intentiones intellectae* sean primeras o segundas *intentiones,* lo cierto es que se trata siempre en la Lógica y la Metafísica, de objetos del intelecto, en cuanto que son "conceptos".

Sin embargo, se recordará que la presente cuestión acerca de la *intentio* no fue suscitada precisamente por un tratamiento de las potencias intelectuales, sino que, al tratar los grados de aprehensión sensible y sus potencias, Avicena presenta el grado de aprehensión sensible en el que una potencia sensible, es decir la *aestimativa*, aprehende *intentiones.*

Por tanto, al hablar de "*intentio"* como objeto de aprehensión sensible, no es posible que Avicena confunda esta *intentio "sensible"* con aquella "*intentio intellecta"* que corresponde al nivel de abstracción intelectual. En definitiva, la acepción de *"intentio"* no puede ser reducida exclusiva o unívocamente a la de

"concepto", tal como se indicó anteriormente. Avicena, al presentar la *intentio* como objeto de la estimativa, introduce en su especulación psico-gnoseológica una noción que difiere de las nociones de "*forma"* y de *"intentio intellecta"* en cuanto "concepto".

Pues bien, se ha alcanzado un nivel de distinción en el que el objeto de la estimativa resulta diverso respecto a los objetos de la imaginación y del intelecto. Pero, sabiendo que la voz "*intentio*" puede ser atribuida a estos diversos objetos de conocimiento, se puede asegurar entonces que en un sentido amplio ésta se asemeja, tal como ha observado acertadamente Deborah Black, al sentido que le otorga la filosofía contemporánea, es decir, el de "direccionalidad de los estados mentales hacia los objetos"[303]. Sin embargo, tal como se verá, en Avicena no se encuentra el sentido fenomenológico-inmanentista sobre el cual se fundan las explicaciones gnoseológicas contemporáneas.

Ahora bien, queda ver qué entiende Avicena por "*intentio*" en el sentido estricto de "objeto de aprehensión de la estimativa". Se debe señalar que la explicación que brinda Avicena sobre la cuestión es original, al punto que incluso los ejemplos de los que se ha valido para su exposición han logrado constituirse en un verdadero *locus* para los escolásticos medievales[304].

El texto del *LDA* sobre el que se funda toda la especulación aviceniana acerca de la *intentio* como objeto de la estimativa es el siguiente:

> "Differentia autem inter apprehendere formam et aprehendere intentionem est haec: quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul, sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori, sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram eius et affectionem et colorem, sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior; intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius

[303] Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (2010b:258)
[304] Domingo Gundisalvo, Alberto Magno, Tomás de Aquino, san Buenaventura y Francis Bacon, entre otros, se han valido de los ejemplos brindados por Avicena.

> apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis"[305].
>
> [La diferencia entre aprehender la forma y aprehender la *intentio* es ésta: que la forma es aquella que aprehende el sentido interno y el sentido externo simultáneamente, pero el sentido externo la aprehende primero y luego se la comunica al sentido interno, como cuando la oveja aprehende la forma del lobo, es decir su figura, afección y color, más el sentido externo de la oveja la aprehende primero y luego el sentido interno; en cambio, *intentio* es aquello que aprehende el alma de lo sensible, aunque no lo aprehenda el sentido externo, así como la oveja aprehende la *intentio* que tiene del lobo, la cual es aquello por lo que debe temerle y huir, aunque a esto no lo aprehenda el sentido externo en ningún modo. Lo que del lobo primero aprehende el sentido externo y después el interno, se llama aquí propiamente con el nombre de forma; sin embargo, lo que aprehenden las fuerzas ocultas sin el sentido, se lo llama en este lugar propiamente con el nombre de *intentio*].

El texto citado es sumamente interesante no sólo por su contenido, sino también por el ejemplo del cual se vale. Ahora bien, será necesario realizar un detenido análisis sobre el mismo. Pero primero adviértase que urge tratar qué entiende Avicena por *"intentio"* en este contexto.

Por lo que se lee en el texto, "*intentio*" significa (además de "idea", "sentido" y "concepto") aquello que aprehende la *vis aestimativa* del singular sin el sentido externo, lo cual, a su vez, provoca atracción o rechazo. Según el ejemplo que utiliza Avicena, la oveja aprehende la *intentio* del lobo, y por ello se explica su temor y huida. Más adelante, Avicena dirá que esta *intentio* es la *malitia* (lo malo para ella, la maldad) del lobo que la oveja aprehende respecto a sí. Así también, al citar el mismo ejemplo pero en situación contraria, Avicena

[305] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R43, 93-06.

señala que una oveja aprehende de otra oveja la *intentio* de *bonitas* (buena para ella, la *bondad*), lo cual es causa de su compasión y atracción.

Por tanto, no hay que ir muy lejos para comprender que "*intentio*", como objeto de aprehensión de la *vis aestimativa*, y por tanto, como objeto de un nivel psico-gnoseológico-sensitivo, refiere a un contenido cognoscitivo-sensible, que se funda en la naturaleza del objeto, puesto que ha sido aprehendido del objeto real, y que mueve al apetito del sujeto, ya sea a la atracción (y consecuente acercamiento) o al rechazo (y consecuente fuga).

Es por ello que algunos investigadores han traducido el vocablo "*intentio*" por "significado"[306], "contenido de valor"[307] o "atributo connotacional"[308]. De esta manera, se entiende que la oveja aprehende el "*significado"* de malicia que hay en el lobo respecto a sí misma, lo cual es causa de su huida. Otros, en cambio, para evitar lecturas descontextualizadas han optado por mantener las raíces del vocablo latino, y por tanto, lo traducen por *"intención"*[309]*,* señalando a su vez, las debidas distinciones y precisiones que tal traducción exige para su interpretación.

Sin embargo, debido a la riqueza y fuerza semántica del vocablo, su importancia en el desarrollo especulativo psico-gnoseológico aviceniano, las precisiones que sobre él el texto aporta, y las posibles tergiversaciones, se ha considerado no traducirlo en la presente investigación. De esta manera, se da lugar a que la voz *"intentio"* se imponga por sí misma y que en su "mostrarse" deje ver cuánto hay de oculto en ella. Por tanto, a continuación se abordará el texto mismo a fin de que por él se aclare la especulación aviceniana acerca de la *intentio.*

Ya se dijo que Avicena considera esta *intentio,* al igual que la *forma,* un objeto psico-gnoseológico-sensible, puesto que es objeto de aprehensión de la *vis aestimativa.* Por ello, al recurrir a un ejemplo como el de la oveja que

---

[306] LÓPEZ-FARJEAT, L. X., (2010:135), FABRO, C., (1978:198), LIZZINI, O., (2012:253)
[307] Cfr. FABRO, C., (1978:191-ss.)
[308] Cfr.LÓPEZ-FARJEAT, L. X., (2010:136)
[309] Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, L. X., (2010:135), GARCÍA JARAMILLO, M. A., (1997:61-ss.), VERBEKE, G., (1968:51-ss.)

aprehende la *intentio* del lobo, Avicena deja por sentado que se trata de un objeto no exclusivo de la inteligencia del hombre, sino que, siendo objeto de aprehensión de una potencia sensible interna, esta *intentio* es un objeto conocido por hombres y animales superiores.

Además, se puede observar que la aprehensión sensible de la *intentio* es principio de acción para la afectividad del sujeto, puesto que sobre ella actúa el apetito. En el caso de la oveja que percibe la presencia o cercanía del lobo, según Avicena, ésta huye *porque* ha aprehendido la *intentio* de peligro o malicia del lobo.

Por lo que se ha visto hasta ahora, para Avicena el apetito sensible es movido por el objeto que ha sido aprehendido, sin embargo no se trata de cualquier objeto de aprehensión sensible, sino de la *intentio* y no de la *forma.*

Llama la atención que Avicena distingue la *forma* de la *intentio* a través de la distinción entre los diversos modos y grados de aprehensión de sus respectivas potencias. Tanto *forma* como *intentio* son objetos de aprehensión sensible, pero las *formae,* tales como el color y la figura, son aprehendidas primeramente por el sentido externo y luego por el sentido interno (téngase presente aquí el sentido común, la imaginación y la imaginativa). Sin embargo, respecto a las *intentiones* Avicena afirma que no son objeto de aprehensión para el sentido externo.

Por tanto, se puede decir que Avicena explica nuevamente la aprehensión de *formae* según el modelo aristotélico. La oveja percibe sensorialmente el lobo, pero primero a través de sus sentidos externos y luego por los sentidos internos. En efecto, la oveja percibe por la vista el color del lobo, por el olfato su olor y por el oído los sonidos que éste emite. Finalmente, la imaginación, al recibir por el sentido común los datos sensoriales de los sentidos externos, logra aprehender interiormente la *forma* del lobo.

Sin embargo, al tratar el modo de aprehensión de la *intentio,* Avicena propone una explicación novedosa. En efecto, él entiende que el objeto de la

vista es el color, y que la *forma* resulta de aquello que primeramente se ha percibido por los sentidos externos, sin embargo, considera que la *intentio* nunca es percibida por el sentido externo. En efecto, la oveja ve la masa de pelos oscuros del lobo, huele su olor, escucha los sonidos que éste emite, pero nunca ella "ve", ni "huele", ni "oye" su malicia. En definitiva, ni la malicia, ni el peligro, ni la bondad, ni la simpatía, ni ninguna *intentio* es percibida por el sentido externo. Solamente, dice Avicena, las *fuerzas ocultas (vires occultae)* del alma aprehenden las *intentiones* sin el sentido externo.

Ahora bien, según el cuadro general aviceniano de potencias ocultas o internas, estas fuerzas aprehensoras ocultas que aprehenden las *intentiones* son la actuación de la misma potencia *aestimativa.* Es por esto que, al tratar sobre los grados de abstracción, según se ha visto, Avicena coloca por encima de la aprehensión de *formae* la aprehensión de las *intentiones* a cargo de las potencia *aestimativa.* Esto es comprensible si se reconoce que la aprehensión de *formae* depende directamente de los datos sensibles que aportan los sentidos externos mediante los órganos sensoriales, mientras que las *intentiones* sólo son objeto de aprehensión del sentido interno. En definitiva, se trata de dos grados de abstracción distintos, puesto que el nivel de "inmaterialidad" de la *intentio* es superior al de la misma *forma.*

Ahora bien, que las *intentiones* pertenezcan a un grado de inmaterialidad superior al de las *formae,* no significa que ellas mismas se identifiquen, según se ha visto, con los conceptos universales e inmateriales que alcanza la inteligencia humana. Estas *intentiones* no son percibidas por los sentidos externos, pero sí pertenecen al nivel de aprehensión sensible. ¿Cómo es esto posible?

Además, si estas *intentiones* son aprehendidas por hombres y animales a partir de los singulares que son materiales, ¿cómo explica Avicena que ellas mismas no sean materiales o aprehendidas a partir de los sentidos externos por medio de los órganos sensoriales?

Avicena propone una solución sin precedentes. Según se ha visto anteriormente, las *intentiones* no son materiales, pero son aprehendidas de los singulares, por lo que, según Avicena, les acontece estar "materializadas" *(materiatae).* A continuación, se puede leer lo que en su conjunto sostiene la explicación aviceniana de este fenómeno:

> "Sed aestimatio parum trascendit hunc ordinem abstractionis, eo quod apprehendit intentiones [in]materiales quae non sunt in suis materiis, quamvis accidat illis esse in materia, quia figura et color et situs et his similia sunt res quas non est possibile haberi nisi a materiis corporalibus, bonitas vero et malitia et conveniens et inconveniens et his similia sunt in se res non materiales, quibus tamen accidit esse materiatas. Ratio autem quod hae non sunt materiales, haec est sicilicet quod si hae essent materiales ex seipsis, non intelligeretur bonitas vel malitia vel conveniens vel incoveniens nisi accidens corpori; intelliguntur autem sine coprore; constat ergo quod hae in se sunt non materiales, sed accidit eis esse materiatas. Aestimatio autem non apprehendit neque assequitur nisi similia harum. Ergo aestimatio apprehendit res materiatas et abstrahit eas a materia, sicut apprehendit etiam intentiones non sensibiles, quamvis sint materiatae. Ergo haec abstractio purior et vicinior est simplicitati quam duae primae, sed cum hoc tamen non exspoliat formam hanc accidentibus, eo quod particulariter apprehendit eam et secundum propriam materiam et secundum comparationem eius ad illam, et ligatam cum forma sensibili et stipatam accidentibus materiae et cum convenientia imaginationis in illa"[310].

> [Pero la estimación trasciende un poco este orden de abstracción [el de la imaginación], en cuanto aprehende *intentiones* [in]materiales que no están en sus materias, aunque les acontezca estar en la materia, puesto que la figura, el color, el sitio y otros semejantes [es decir, las *formae*] son cosas a las que no es posible tener sino a partir de las materias corporales, pero la bondad, la malicia, lo conveniente, lo inconveniente y otros semejantes [es decir, las *intentiones*] son en sí cosas no materiales, a las cuales, sin embargo, les acontece estar

[310] AVICENNA LATINUS, *LDA,* II, cap. II, R60, 6-R61, 25.

> materializadas. La razón por la que éstas no son materiales, es sin duda ésta, que si éstas fuesen materiales por sí mismas, no se inteligiría la bondad o la malicia, lo conveniente o lo inconveniente sino como accidentales al cuerpo, sin embargo, se inteligen sin el cuerpo; por tanto, consta que éstas en sí son no materiales, pero les acontece estar materializadas. Ahora bien, la estimación ni aprehende ni alcanza sino semejantes a éstas. Por tanto, la estimación aprehende cosas materializadas y las abstrae de la materia, así como aprehende también las *intentiones* no sensibles, aunque estén materializadas. Por tanto, esta abstracción es más pura y más próxima a la simplicidad que las dos primeras [la de los sentidos externos y la de la imaginación], pero aun así, sin embargo, no despoja esta forma de los accidentes de la materia, por cuanto la aprehende de modo particular y según su propia materia y según su relación con ella, y ligada con la forma sensible y envuelta por los accidentes de la materia y con conformidad de la imaginación en ella].

No sin motivo se ha anticipado que, para Avicena, a las *intentiones* que son objeto de aprehensión de la *vis aestimativa* les acontece estar *materiatae (materializadas)*[311]*.* En efecto, estas *intentiones* no son de por sí materiales, pero están "allí", *materiatae*. Es decir, la malicia o la bondad, lo conveniente o lo inconveniente no son cosas materiales, pero les acontece estar *materiatae.* Ahora bien, ¿en qué sentido Avicena entiende que estas *intentiones* no-materiales o in-materiales están *materiatae?*

Para responder a esto primeramente se debe constatar que, efectivamente, estas *intentiones* son no-materiales. Para ello, Avicena recurre al acto de inteligir, y tal como se verá, a partir de esto puede establecer el distanciamiento ontológico que hay entre *forma* e *intentio.* En efecto, para Avicena el color, el sonido, el sitio, y las demás *formae*, en cuanto son accidentes del cuerpo, en todo momento refieren a una naturaleza material. En este sentido, no es posible siquiera inteligir el sonido o el color. Las *formae*

---

[311] El término *materiata* ha sido introducido en la versión latina para señalar que la *intentio,* no siendo material, está accidentalmente en la materia. Ahora bien, el término *materiata* no posee un equivalente en el texto árabe. Cfr. Van Riet, S., (1972:119, *nota* 15).

están asociadas siempre a la materia, puesto que efectivamente son accidentes de cuerpos materiales.

Pero, la bondad, la malicia y otras *intentiones* semejantes, a diferencia de las *formae*, pueden ser inteligidas sin una necesaria referencia material, puesto que no son accidentes del cuerpo, no son de naturaleza material. En efecto, las *intentiones* pertenecen a un grado ontológico superior respecto a las *formae,* en cuanto ellas no son ni materiales ni accidentes del cuerpo, ni tampoco son sentidas (*sensatae)* por los sentidos externos, ni denudadas de la materia por la imaginación. Se podría entonces suponer un inmanentismo. Pero ¿cómo se explica "lo otro" en estos términos? Acaso si la oveja no percibe la *malitia* del lobo ¿no será atacada?

Avicena no pertenece a la era de la razón cartesiana, ni a ningún neo-kantismo por razones históricas y filosóficas, en efecto, él considera que el objeto aprehendido refiere siempre a un objeto que es de existencia real, independientemente de que sea o no aprehendido.

Las *intentiones,* al ser aprehendidas en un nivel de aprehensión sensible, son aprehendidas del singular, y por tanto, si bien no son por sí materiales ni accidentes del cuerpo, les acontece estar, según Avicena, *materiatae.* No se puede hablar entonces en términos *inmanentistas*.

Al afirmar que las *intentiones materiatae* son tales porque están en los singulares (como la malicia está en el lobo), Avicena no da lugar a que se explique la aprehensión de dichas *intentiones* (como la aprehensión de aquella malicia por parte de la oveja) sin una referencia ontológica. En efecto, al señalar que las *intentiones* están *materiatae,* Avicena sostiene que no son una atribución que el cognoscente pone en lo conocido. Por tanto, no son pasibles de una restricción inmanentista, tal como la que lleva a cabo la interpretación fenomenológica.

La malicia del lobo respecto a la oveja es real, en cuanto verdaderamente existe, independientemente de su aprehensión por parte de la oveja. En

términos de Avicena, le acontece una existencia *materiata.* Por tanto, la *intentio* no es un contenido cognoscitivo que ha sido elaborado a partir del sujeto exclusivamente. Ella ha sido aprehendida de afuera, de algo que existe independientemente de ser conocido, aunque bien ha sido conocido. Se trata entonces de un contenido cognoscitivo en cuanto conocido, pero de un objeto real u objetivo.

Por tanto, si bien se reconoce que el tratamiento aviceniano sobre la *intentio materiata* parte de una explicación de las potencias cognoscitivas y los modos de aprehensión sensible, y por ello hay que precisar que la *intentio materiata* es objeto conocido por la *vis aestimativa,* sin embargo, no hay que perder de vista que se trata también de algo real, que existe "allí", independientemente de que sea o no conocido. De este modo, se explica que, aunque la oveja no conozca la malicia o el peligro del lobo, aun así, la *malitia* del lobo sigue siendo una amenaza real para ella porque hay en el lobo un dinamismo hacia la oveja que terminará con ella.

En definitiva, se debe reconocer que la explicación gnoseológica aviceniana acerca de la *intentio materiata* tiene un fundamento en el plano ontológico, en cuanto "real", del mismo objeto, pero en su dinamismo. Es decir, la *intentio materiata* es algo real independientemente de su aprehensión. Si la oveja no aprehende el lobo, ni su malicia relativa a la oveja, esto no excluye que el lobo o su malicia verdaderamente existan. Más le valdría a ella el haberlo aprehendido a tiempo.

Por otra parte, hay que notar que en el dinamismo ontológico, la *intentio* presenta una estructura "relacional". Es decir, la *malitia* real del lobo es *en relación a* la oveja y no *en relación a* su propia cría.

Tampoco se puede obviar que la *intentio materiata* como un contenido cognoscitivo implica siempre la "relación" entre el objeto real aprehendido y el sujeto que lo aprehende. Por tanto, en un plano cognoscitivo, la *intentio materiata* (la malicia aprehendida) es un objeto en el sujeto (la oveja) pero en

relación al objeto externo a partir del cual ha sido aprehendida (la malicia real del lobo).

En este sentido se llega al punto en que no se puede explicar la aprehensión de la *intentio materiata* sólo desde una perspectiva radical sea de subjetivismo sea de ontologismo. La malicia del lobo es real independientemente de su aprehensión por parte de la oveja. Se trata de una *intentio* que le acontece estar en el singular, es decir, *materiata*. Sin embargo, tampoco se puede negar que, en cuanto aprehendida o conocida por la *vis aestimativa,* es un contenido cognoscitivo sensible.

Luis Xavier López-Farjeat en su artículo *El conocimiento animal en Aristóteles y Avicena* dirige una crítica a la interpretación que Dag Nikolaus Hasse ofrece sobre esta cuestión. Sin embargo, según lo visto anteriormente, no se explica el porqué de dicha crítica. López-Farjeat sostiene lo siguiente:

> "Hasse interpreta que para Avicena la intención es algo en el objeto y no en el sujeto que percibe. Se pregunta entonces si es posible que las intenciones existan independientemente del observador y responde afirmativamente en el caso de las propiedades sensibles de los objetos, como la temperatura del fuego. Pero, a mi juicio, eso no sucede en el caso de lo dañino o malo, que son intenciones que habría que comprender de manera relacional. Para seguir con el caso del fuego, una cosa es captar su temperatura y otra su peligrosidad. Sin embargo, Hasse cree que no debemos interpretar estas relaciones como algo mental, sino como una constitución ontológica independiente. El argumento de Hasse para defender esta independencia ontológica de las intenciones, es la capacidad de un tercero para percibir una intención como espectador ajeno. Por ejemplo, una niña puede percibir la simpatía de una oveja por su pastor. Este hecho hace pensar a Hesse que la intención tiene un peso ontológico que trasciende una mera relación mental. En otro trabajo, escrito con mi colega J. Morales (*El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowel,* "Thémata", 42), hemos defendido una posición intermediaria entre el ontologismo de Hasse y un subjetivismo radical que considera que toda intención es meramente una construcción mental. Nuestra postura ha

> sido la siguiente: no creemos, por un lado, que la simpatía de la oveja por su pastor sea sólo un producto de su vida mental, ni tampoco, por el otro, que el pastor tenga una propiedad que lo haga objetivamente agradable (como alega Hasse). Más bien, ciertas características de los objetos provocan ciertas relaciones intencionales. En el caso de la niña, la oveja y el pastor, la simpatía de la oveja es fruto tanto del comportamiento del pastor como de la estructura mental de la propia oveja; y que la niña pueda percibir esta simpatía no convierte a esa intención en algo ontológico y, como tal, independiente de la mente de la oveja"[312].

Tal como sostiene López-Farjeat se debe defender la posición intermedia entre un ontologismo y subjetivismo radicales, pues hay que reconocer que la *intentio materiata,* en cuanto conocida, es un contenido cognoscitivo que ha sido aprehendido del exterior, y por tanto no ha sido elaborada exclusivamente por el sujeto. En este sentido, se comparte con López-Farjeat, en que se debe reconocer la ausencia de todo subjetivismo radical en Avicena. De hecho, en el *LDA* está dicho que las *intentiones materiatae* son aprehendidas del objeto por el sujeto. Así, la oveja aprehende la malicia real *del* lobo; efectivamente, esta *intentio* está en el lobo, de un modo *materiata.* No se trata entonces exclusivamente de una elaboración subjetiva de la oveja.

Pero, por otra parte, parece que la interpretación de López-Farjeat no tiene en cuenta cuáles son los alcances últimos en afirmar que la *intentio* está *materiata* en el singular. Es por esto que la *intentio* aprehendida no es una elaboración exclusiva del sujeto. En efecto, si no fuera conocida, sigue existiendo de modo real, *materiata* en el singular, poseyendo una independencia ontológica. He aquí el desacierto de la crítica de López-Farjeat a Hesse.

Lo que distancia a la doctrina aviceniana sobre la *intentio materiata* de las lecturas fenomenológicas sobre la *intencionalidad*, tales como la de Franz Brentano, es precisamente lo que López-Farjeat no distingue. Avicena, lejos de proponer una fenomenología de alcance inmanente, ofrece una doctrina acorde

[312]LÓPEZ-FARJEAT, L. X., (2010:136, *nota* 20)

al realismo, en la que se valora dos dimensiones de la *intentio materiata*: la existencia ontológica, en cuanto objeto real independiente de la aprehensión del sujeto (tesis de Hesse), y la existencia cognoscitiva, en cuanto objeto aprehendido por el sujeto.

Ahora bien, es cierto que, tal como señala López-Farjeat, toda *intentio materiata* implica relación. Pero, debe advertirse que no siempre se trata de una relación de conocimiento. En efecto, la *intentio* se relaciona de varias maneras: a) En un plano real u ontológico, la *intentio* es una relación real, como la *malitia* del lobo es *en relación a* la oveja, aunque ella no la conozca (tesis de Hasse). b) En un plano cognoscitivo, es decir en cuanto objeto de aprehensión sensible, es siempre una relación entre objeto y sujeto que aprehende, como la *malitia* de lobo que ha conocido la oveja, y por la cual ha huido.

Con esto, Avicena demuestra que en el nivel sensible existe un contenido cognoscitivo *intencional* constituido por *formae* e *intentiones materiatae.* A partir de esto se concluye que en animales y hombres pre-lingüísticos existe verdaderamente una experiencia de la realidad objetiva. Para Avicena la aprehensión de *formae* e *intentiones* en un nivel sensible es señal de que existe una verdadera percepción, un verdadero contenido cognoscitivo, aunque no se trate de un nivel conceptual. Todo ello, permite "descalificar el automatismo de origen cartesiano y de veta conductista, pues resulta insuficiente para explicar el comportamiento de animales superiores y de seres humanos pre-lingüísticos"[313].

Queda por ver, cómo Avicena explica la aprehensión de las *intentiones materiatae.* Hasta el momento ha señalado que la *vis aestimativa* se encarga de dicha aprehensión sin la mediación del sentido externo. A continuación, él explica cuáles son los modos por los que actúa la *aestimativa,* y cuál es la fuente y fundamento último de dicha potencia.

Por otra parte, se podrá observar que este tratamiento acerca de los modos de aprehensión de las *intentiones materiatae* no sólo se desarrolla de

[313]LÓPEZ-FARJEAT, L. X., (2010b:252).

modo original respecto a los tratamientos de sus predecesores, sino también con un rigor tal, que le ha valido su pervivencia incluso entre las explicaciones e investigaciones gnoseológicas contemporáneas.

3. *La vis aestimativa y la aprehensión de la intentio materiata.*

Luego de la presentación de las distintas potencias sensibles, del desarrollo sobre los diversos grados de aprehensión, y de la distinción entre *forma* e *intentio (materiata),* Avicena se dispone a tratar la cuestión de la sensibilidad interna desde una óptica integral y unitaria.

Si bien Avicena reconoce la singularidad de cada potencia por la singularidad de cada acto, él entiende que, según se verá en el siguiente desarrollo, en el nivel operacional de la sensibilidad interna las diversas potencias interactúan entre sí según diversos órdenes.

Teniendo presente esto, a continuación se verá cómo explica Avicena el conocimiento de las *intentiones materiatae,* y en función de ello, los diversos actos que le competen a la *vis aestimativa,* tanto en sí misma, como en relación a otras potencias sensibles.

En efecto, ha quedado explicitado que la *vis aestimativa* es una de las potencias sensibles internas que cumple una función de modo principal o específico: aprehender sin el sentido externo las *intentiones materiatae.* Por tanto, se debe definir la *vis aestimativa* según un modo principal como la potencia aprehensora de *intentiones materiatae non sensatae*:

> "Deinde est vis aestimationis; quae est vis ordinata in summo mediae concavitatis cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus, sicut vis quae est in ove diiudicans quod ab hoc lupo est fugiendum, et quod huius agni est miserendum; videtur etiam haec vis operari in imaginatis compositionem et divisionem"[314].

[314] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R45, 48-53.

> [Luego está la fuerza de la estimación; que es una fuerza ubicada en lo más alto de la concavidad media del cerebro, que aprehende las *intentiones* no sentidas que están en los singulares sensibles, como la fuerza que está en la oveja que juzga que debe huir de este lobo, y que de este cordero debe compadecerse; también parece que esta fuerza opera la composición y la división en las imágenes].

En el texto citado aparece la definición de la *vis aestimativa* como una *potencia aprehensora*, sin embargo también se advierte que se trata de una potencia que cumple otra función distinta a la de la aprehensión. En efecto, Avicena sostiene que la *vis aestimativa opera* también *composición* y *división* en las *imágenes*. ¿A qué se refiere con esto?

Para aclarar la cuestión se debe considerar en primer lugar qué entiende Avicena por composición y división en cuanto funciones de las potencias sensibles. En el *LDA,* él advierte que, además de la distinción ya señalada sobre la aprehensión de *formae* y la aprehensión de *intentiones,* se debe distinguir entre la aprehensión que se lleva a cabo operando, es decir componiendo o dividiendo, y la aprehensión en la que no hay operación:

> "Differentia autem quae est inter apprehendere operando et apprehendere non operando haec est: quod de actionibus alicuius virium interiorum est componere aliquas formarum et intentionem comprehensarum cum aliis et separare ab aliquibus: habet ergo apprehendere et operari etiam in eo quod apprehendit. Sed apprehendere non operando, hoc est cum forma aut intentio describitur in vi tantum, ita ut non possit agere in ea aliquid ullo modo"[315].

> [La diferencia que hay entre aprehender operando y aprehender no operando es ésta: que es propio de las acciones de algunas fuerzas internas componer algunas de las formas y la *intentio* aprehendidas con otras y separarlas de algunas: por tanto, hay aprehender y también operar en aquello que aprehende. Pero aprehender no operando es cuando la forma o la *intentio* tan sólo se describe en la fuerza, de modo que no pueda obrar algo en ella de ningún modo].

[315] AVICENNA LATINUS, *LDA,* I, cap. V, R43, 07-13.

A partir de esta distinción resulta que la *vis aestimativa* es principalmente una potencia aprehensora en cuanto aprehende ciertas *intentiones* de modo inmediato, es decir sin la mediación de composición o división alguna.

De este modo, lo que Avicena quiere señalar es que la aprehensión inmediata de la *intentio materiata* no se produce *a partir de* la forma. Cuando la *vis aestimativa* aprehende *intentiones* no operando, lo hace precisamente de modo inmediato, sin la mediación de *formae*. Pues bien, para Avicena la *intentio materiata* no es aprehendida *de la forma,* sino en todo caso, *por la forma.* En este sentido se explica que la oveja aprehende la *malitia* del lobo de modo inmediato, más no *a partir de* la forma del lobo, sino *por* su forma. En efecto, no se aprehende la *malitia* del lobo sin el conocimiento singular del lobo, lo que implica el conocimiento de su *forma*; pero el conocimiento de su *malitia* no proviene de la figura, el color, o el sitio del lobo, es decir *de* la forma. Por tanto, debe decirse que dicha aprehensión se produce de modo inmediato.

Por otra parte, ya se dijo que Avicena señala además de la aprehensión inmediata de la *vis aestimativa,* las composiciones y divisiones que ella también realiza. Es por ello que dicha potencia recibe el nombre de *compositora*.

Pero ¿qué compone o divide la *vis aestimativa?* Avicena entiende que esta potencia no sólo aprehende de modo inmediato *intentiones*, sino también a partir de ciertas operaciones que realiza por composición o división entre *forma* y *forma, forma* e *intentio,* y entre *intentio* e *intentio:*

> "Et haec virtus, quae componit inter formam et formam et inter formam et intentionem et inter intentionem et intentionem, est quasi virtus aestimativa propter locum, non propter quod iudicat, immo quia facit pervenire ad iudicium. Iam autem posuerunt locum eius in medietate cerebri, ideo ut habeat continuitatem cum intentione et cum forma"[316].

[316] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. I, R168, 38-43.

> [Esta potencia, que compone entre forma y forma, entre forma e *intentio,* y entre *intentio* e *intentio,* es como la potencia estimativa a causa del lugar, no a causa de que juzga, sino porque hace llegar al juicio. En efecto, ya establecieron su lugar en medio del cerebro, para que tenga continuidad con la *intentio* y con la forma].

Lo que hasta ahora se ha establecido, permite concluir que la *vis aestimativa* aprehende *intentiones materiatae* de dos modos. Uno, inmediatamente *por* la forma, y el otro, a partir de las composiciones o divisiones que ella realiza.

Además, el texto aporta un dato curioso. Por la descripción del marco operacional de la *aestimativa*, ésta puede ser localizada en el medio del cerebro puesto que, al operar relaciones de composición y división entre una *forma* y otra*,* entre *intentio* e *intentio,* y entre *formae* e *intentiones,* ella misma exige una localización óptima de mediación*.*

Finalmente, los ejemplos que introduce Avicena para explicar las funciones de aprehensión inmediata y de aprehensión operativa de la *aestimativa* se encuentran en el siguiente texto:

> “Deinde aliquando diiudicamus de sensibilibus per intentiones quas non sentimus, aut ideo quod in natura sua non sunt sensibiles ullo modo, aut quia sunt sensibiles sed nos non sentimus in hora iudicii. Sed quae non sunt sensibiles ex natura sua, sunt sicut inimicitiae et malitia et quae a se diffugiunt quam apprehendit ovis de forma lupi et omnino intentio quae facit eam fugere ab illo et concordia quam apprehendit de sua socia et omnino intentio qua gratulatur cum illa: sunt res quas apprehendit anima sensibilis ita quod sensus non doceat eam aliquid de his; ergo virtus qua haec apprehenduntur est alia virtus et vocatur aestimativa. Aut sunt sensibiles sicut, exempli gratia, cum videmus aliquid ceruleum, iudicamus esse mel et dulce: hoc enim non reddit nobis sensus in ipsa hora cum ipsum sit de genere sensatorum - quamvis iudicium eius non sentiatur ullo modo et quamvis partes eius sint de genere sensati,- non tamen apprehendit in praesenti; sed est

> iudicium quod iudicat quod fortassis est in eo <error>, et ipsum etiam fit ex illa virtute"[317].
>
> [Después, a veces juzgamos sobre los sensibles por *intentiones* que no sentimos, ya sea porque en su naturaleza no son sensibles de ningún modo, o bien porque son sensibles pero nosotros no las sentimos en el momento del juicio. Pero las que no son sensibles por su naturaleza, son como las enemistades y la malicia y aquellas que derivan de ella, la cual la oveja aprehende por la forma del lobo y toda *intentio* que hace que ella huya de él, y la concordia que aprehende respecto a su compañera y toda *intentio* por la que se complace con ella: son cosas que el alma sensible aprehende de este modo, porque el sentido no le enseña algo sobre estas; por tanto, la potencia por la cual éstas son aprehendidas es otra potencia y se llama estimativa. O son sensibles como, por ejemplo, cuando vemos algo de color "cera", juzgamos que es miel y dulce: pues esto no nos transmite el sentido en el mismo momento, aunque el mismo sea del género de los sentidos -por mucho que su juicio no sea sentido en ningún modo y sus partes sean del género de lo sentido- sin embargo, no aprehende en el presente; más, es el juicio el que juzga, por lo que quizás está en él <el error>, y él mismo también sea hecho por aquella potencia].

En el texto citado, nuevamente el ejemplo del cual se vale Avicena para explicar la aprehensión inmediata de *intentiones* es el de la oveja que aprehende la *malitia* del lobo. Aquí, nuevamente se sostiene que la *intentio* es aprehendida sin la mediación del sentido, puesto que se trata de una *intentio insensata,* es decir no percibida por los sentidos externos ni por la imaginación. No existe forma de la *malitia* ni de ninguna *intentio materiata insensata.* Por tanto, sólo es posible que la aprehenda la *aestimativa* de modo inmediato.

Es por ello que en la expresión *"quam apprehendit ovis de forma lupi" (*la cual la oveja aprehende *por* la forma del lobo) Avicena utiliza la construcción *de* con ablativo, es decir: *por* la forma. En cambio, si él hubiera querido señalar que la *intentio* es aprehendida *a partir de* la forma*,* utilizaría en lugar de esta construcción, la de ablativo con preposición *ex,* que tiene un sentido de

[317] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. I, R166, 79-94.

movimiento desde el interior (como causa material). Pero, la forma del lobo no es causa material de su *intentio*.

Por otra parte, en el texto aparece un segundo ejemplo en el que se observa que la *vis aestimativa* aprehende también operando y no de modo inmediato. En este caso resulta que ella opera una composición entre las *formae* de miel, dulce y color "cera", cuando juzga (*iudicat*) que algo es miel y dulce porque tiene un color que es semejante al de la miel, tal como el color "cera". Para Avicena, la *aestimativa* ha aprehendido aquí una *intentio a partir de* la *forma,* es decir por una operación de composición y no de modo inmediato. Dicha potencia se ha valido del color del objeto (su *forma*) y de la *forma* de miel ya conocida, y a partir de la composición entre dichas *formae* ha alcanzado a conocer una *intentio,* que claramente se define aquí como un juicio (en este ejemplo se trata de un juicio erróneo): "Esto de color "cera" *es* miel y dulce".

Todo esto conduce a Avicena a identificar la *vis aestimativa* como una potencia que, además de *aprehensora* y *compositora*, resulta ser también *judicativa*, en cuanto juzga. Pero, no se trata de cualquier potencia judicativa, pues no pertenece al nivel de las potencias intelectuales, ni por tanto alcanza juicios universales que son exclusivos del intelecto. Se trata, por el contrario, de una potencia que establece juicios singulares sobre la aprehensión de los singulares:

> "Aestimatio autem operatur in homine iudicia propria, ex quibus est illud cum anima pertinaciter negat esse res quae non imaginantur nec describuntur in ea et omnino non vult credere eas esse. Et haec virtus sine dubio consistit in nobis; quae est domina, iudicans in animali iudicium non definitum sicut iudicium intellectuale, immo iudicium imaginablie coniunctum cum singularitate et forma sensibili, et ex hac emanant quamplures actiones animalium"[318].
>
> [Ahora bien, la estimación en el hombre opera juicios propios por los cuales ocurre que el alma niega pertinazmente que haya cosas que no

[318] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. I, R166, 95- R167, 01.

> se imaginan ni están determinadas en ella, y no quiere en absoluto creer que ellas son. Sin duda, esta potencia se encuentra en nosotros, la cual es señora que juzga en el animal un juicio no definido como el juicio intelectual, antes bien un juicio imaginable unido a la singularidad y la forma del sensible; y de esta [potencia] emanan la mayoría de las acciones de los animales].

De este modo, Avicena llega a definir la *vis aestimativa* como la *domina* (señora) que *juzga* siempre en el nivel sensible, por la cual los animales llevan a cabo la mayoría de sus acciones. Ahora bien, puesto que es definida como la máxima jueza o *domina* en el alma sensible, se puede decir también que se trata de la potencia que más se asemeja a lo que algunos modernos llaman "instinto natural" en los animales y el hombre, por el cual éstos aseguran la propia vida.

En efecto, tanto en la especulación aviceniana como en las investigaciones biológicas modernas, se trata, en definitiva, de aquello que permite a animales y hombres juzgar sobre lo singular (lo conveniente o inconveniente, lo agradable o dañino, lo favorable o desfavorable, lo útil, lo nocivo, etc.) a fin de sobrevivir.

Sin embargo, Avicena reconoce que el hombre, a diferencia de los demás animales, no sólo alcanza juicios singulares por la *vis aestimativa*. En efecto, el intelecto humano alcanza juicios que son superiores a estos, pero no significa por ello que los juicios del intelecto excluyan los juicios de la *aestimativa.* Más aún, la inteligencia humana se vale de estos juicios singulares y en ocasiones se rectifica según éstos. En definitiva, la *vis aestimativa* en el hombre no puede ser considerada su *domina,* pues ella llega a ser superada por la inteligencia, sin embargo en el nivel sensible, sigue siendo ella quien juzga y domina lo sensible, aunque enriquecida por los juicios de la inteligencia:

> "Dicemus ergo quia aestimatio excellentior iudex est in animalibus, quae iudicat ad modum adinventae imaginationis cum non est certa, et hoc est sicut id quod accidit homini cum putat mel sordidum quia simile est stercori: aestimatio enim iudicat ita esse et anima sequitur ipsam

aestimationem, quamvis intellectus improbet. Animalia autem et qui assimilantur eis homines non sequuntur in suis actionibus nisi hoc iudicium aestimationis, quod non habet discretionem rationalem sed est ad modum adinventionis quae est in eius animo tantum, quamvis virtutibus hominis propter consortium rationis accidat aliquid propter quod virtutes eius interiores differunt a virtutibus animalium. Unde ex utilitatibus sonorum compositorum et colorum et odorum et saporum compositorum et spei et desiderii habet quaedam quae non habent cetera animalia. Et eius virtus imaginativa interior eiusmodi est quod valet ad scientias; et praecipue virtus suae memoriae valet multum ad scientias, eo quod confert nobis experimenta quae retinet memoria et considerationes singulorum et cetera huiusmodi"[319].

[Diremos por tanto que la estimación es el juez más excelente en los animales, que juzga al modo de una imaginación encontrada no siendo cierta, y esto es como lo que acontece al hombre cuando piensa miel sucia porque es semejante al estiércol: la estimación pues juzga que es así y el alma sigue a la estimación misma, aunque el intelecto lo repruebe. Ahora bien, los animales y los hombres que se asemejan a ellos no siguen en sus acciones sino este juicio de la estimación, que no tiene discernimiento racional sino al modo de un hallazgo que está sólo en su animo, aunque a las potencias del hombre por la participación de la razón algo les suceda, por lo que sus potencias interiores difieren de las potencias de los animales. De ahí que por las utilidades de los sonidos compuestos, los colores, olores y sabores compuestos, y de la esperanza y del deseo tiene ciertas cosas que no tienen los demás animales. Su potencia imaginativa interna es de tal modo que sirve para las ciencias; y principalmente la potencia de su memoria sirve mucho para las ciencias, puesto que nos confiere las experiencias que retiene la memoria y las consideraciones de los singulares y demás semejantes].

Por tanto, la *vis aestimativa* es una potencia *aprehensora*, *compositora* y *judicativa.* Pero, conviene advertir que la operación que realiza, ya sea por composición, ya por división, siempre implica el conocimiento previo de, por lo

[319] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. III, R182, 96- R183, 12.

menos, una de las *formae* o *intentiones* sobre las que opera. Es decir, la *aestimativa* juzga a partir de la operación de *formae* y/o *intentiones,* pero requiere el conocimiento previo de alguna de ellas. En el ejemplo de la miel, la *aestimativa* juzga que esto de color "cera" es miel y dulce, puesto que ya conoce las *formae* de miel y dulce. Si no conociera la miel y lo dulce, la *aestimativa* no alcanzaría tal juicio.

En los casos en que la operación de la *aestimativa* se vale de *formae,* resulta que esta potencia recurre a objetos que son propios de otras potencias sensibles. En efecto, ya se dijo que, según Avicena, las potencias sensibles interactúan incesantemente, la sensibilidad interna opera de modo integral y unitario, pese a la distinción que se establece sobre las diversas potencias y sus respectivas operaciones.

Por tanto, el estudio de las distintas operaciones que realiza la *vis aestimativa* conduce indefectiblemente a reconocer la interacción de ésta con las demás potencias. De hecho, al operar con *formae,* la *aestimativa* interactúa con la imaginación, la cual aprehende dichas *formae,* y la imaginativa, la cual retiene y a su vez compone *formae.*

En el ejemplo del juicio "algo de color 'cera' es miel", la *aestimativa* opera con la *forma* de este objeto singular y presente (de color "cera") que le brinda la imaginación, y con la *forma* de miel que ha sido conocida previamente de modo necesario, y que por tanto reside en la imaginativa. Pues bien, no es posible que la *aestimativa* juzgue que "esto de color 'cera' es miel", si antes el sujeto no ha conocido la miel. Por tanto, es necesario que se conozca la *forma* presente que brinda la imaginación y la *forma* reservada que brinda la imaginativa.

Además, si la *aestimativa* opera la composición o división de *intentiones* que han sido conocidas previamente, es necesario que recurra para ello a la potencia que se encarga de retener dichas *intentiones,* la cual, según se ha visto, recibe el nombre de custodia-memorial.

En definitiva, la *vis aestimativa* es principalmente una *potencia aprehensora*, pero puesto que también opera, interactúa con las demás potencias sensibles. Por lo visto, su operación con *formae* e *intentiones* alcanza los objetos de la imaginación, la imaginativa y la custodia-memorial, por tanto, la *aestimativa* habrá de interactuar con dichas potencias.

El texto que sigue consiste en una explicación detallada acerca de estas potencias y sus objetos, y de cómo interactúa con ellas la *vis aestimativa:*

> "Usus autem est ut id quod apprehendit sensus, vocetur forma et quod apprehendit aestimatio, vocetur intentio. Sed unaquaeque istarum habet thesaurum suum. Thesaurus autem eius quod apprehendit sensus est virtus imaginativa, cuius locus est anterior pars cerebri: unde cum contingit in ea infirmitas, corrumpitur hic modus formalis, aut ex imaginatione formarum quae non sunt, aut quia difficile est ei stabilire id quod est in illa. Thesaurus vero apprehendentis intentionem est virtus custoditiva, cuius locus est posterior pars cerebri et ideo, cum contingit ibi infirmitas, corrumpitur id cuius proprium est custodire has intentiones. Quae virtus vocatur etiam memorialis, sed est retinens ob hoc quod id quod est in ea haeret firmiter, et est memorialis propter velocitatem suae aptitudinis ad recordandum per quod formatur cum rememorat post oblivionem, quod fit cum aestimatio convertitur ad suam virtutem imaginativam et repraesentat unamquamque formarum quae sunt in imaginatione, ita ut quasi modo videat quod ipsae sunt formae eius. Cum vero ostensa fuerit forma qua apprehendit intentionem quae deleta erat, apparebit ei intentio sicut apparuerat extra et stabilet eam virtus memorialis in se sicut stabilierat prius, et fiet memoria. Et aliquando perveniet ab intentione ad formam, et memoria habita non habebit comparationem ad id quod est in thesauro retinendi, sed ad id quod est in thesauro imaginandi; et erit eius conversio, aut ex hoc quod convertitur ad intentiones quae sunt in retentione, ita ut intentio faciat formam necessario apparere et convertetur iterum comparatio ad id quod est in imaginatione, aut propter conversionem ad sensum"[320].

[320] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. I, R167, 02- R168, 26.

> [Ahora bien, es costumbre que aquello que aprehende el sentido, sea llamado forma y lo que aprehende la estimación, sea llamado *intentio.* Pero cada una de estas tiene su receptáculo. El receptáculo de lo que aprehende el sentido [es decir, la forma] es la potencia imaginativa, cuya ubicación está en la parte anterior del cerebro: por lo cual, cuando en ésta se presenta una enfermedad, se corrompe este modo formal, ya sea por la imaginación de formas que no son, o bien porque le es difícil mantener estable lo que está en ella. Pero el receptáculo de lo que aprehende la *intentio* es la potencia-custodia, cuya ubicación está en la parte posterior del cerebro y por eso, cuando se presenta allí una enfermedad, se corrompe aquello de lo cual es propio custodiar estas *intentiones.* Aquella potencia se llama también memorial, pero es la que retiene debido a que lo que hay en ella está adherido firmemente, y es memorial por la velocidad de su aptitud para recordar por lo que se forma cuando rememora después del olvido, lo cual sucede cuando la estimación se vuelve a su potencia imaginativa y representa cada una de las formas que están en la imaginación, así que casi al instante ve que ellas mismas son sus formas. Pero cuando la forma se haya mostrado, en algún modo aprehende la *intentio* que se había borrado; la *intentio* le mostrará tal como había mostrado las cosas externas y la potencia memorial la estabilizará en sí tal como había estabilizado antes, y se produce la memoria. Algunas veces se llega a la forma a partir de la *intentio*, y la memoria que se tiene no tendrá relación con aquello que está en el receptáculo del retener, sino con aquello que está en el receptáculo del imaginar; y será su conversión, ya sea por lo que se convierte a las *intentiones* que están en la retención, de tal manera que la *intentio* haga que la forma necesariamente aparezca y que la relación se convierta nuevamente hacia lo que está en la imaginación, ya sea por la conversión al sentido].

Por lo que se lee en el texto, la *aestimativa* opera una acción fundamental en el sensible que consiste en dos flujos o movimientos de rememoración o recuerdo, a saber, de la *intentio* a la *forma* y de la *forma* a la *intentio*[321]*.* En ocasiones la *aestimativa* se vuelve a la imaginativa, en la cual residen las *formae,* y al recordar determinada *forma* alcanza a recordar con ella la *intentio.*

---

[321] Cfr. GARCÍA JARAMILLO, M. A., (1997:205).

Otras veces, la *aestimativa* se vuelve a la custodia, la cual conserva las *intentiones* ya conocidas, y al hacer presente cierta *intentio,* hace aparecer necesariamente la *forma.* Este flujo por el que un objeto recordado hace aparecer otro olvidado es definido como *conversio* (conversión), y es llevado a cabo por la *vis aestimativa.*

Otra explicación que ofrece Avicena sobre este flujo de rememoración de la *vis aestimativa* es la siguiente:

> "[…] Cum oblitus fueris comparationis tuae ad aliquam formam quam iam tu scieras, considerabis actionem quae appetebatur per illam et, cum scieris actionem et inveneris eam, scies quem saporem aut quam figuram aut quem colorem debebat habere, et revocabitur comparatio; et cum posueris hoc, acquiretur comparatio ad formam quae est in imaginatione et restitues comparationem in memoriam. Thesaurus enim intellectus memoria est, quae retinet intentionem.
>
> Si autem implicitum fuerit tibi hoc ex hac parte ut non facile intelligatur, et sensus reddiderit tibi formam rei, revocabitur et residebit in imaginatione et redibit comparatio ad illum et residebit in memoria"[322].

> [[…] Cuando estuvieses olvidado de tu comparación con alguna forma que tú ya conocías, considerarás la acción a la que se tendía por ella y, cuando conocieras la acción y la alcanzaras, conocerás qué sabor o qué forma o qué color debería tener, y confrontarás la comparación; y cuando dispusieras esto, se adquirirá la comparación con la forma que está en la imaginación y restituirás la comparación a la memoria. Pues el receptáculo del intelecto es la memoria que retiene la *intentio.*
>
> Pero, si esto te resultase complicado por esta parte que no se entiende fácilmente, y el sentido te devolviese la forma de la cosa, se confrontará y residirá en la imaginación y volverá la comparación con aquello y residirá en la memoria].

[322] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. I, R168, 27-37.

En este texto nuevamente se explica el flujo de rememoración que lleva a cabo la *aestimativa.* En ocasiones el conocimiento de determinada *intentio* concluye en el recuerdo de la *forma* por la *conversio* que lleva a cabo la *aestimativa.* Por ejemplo, en la búsqueda de la hierba que sirve (*intentio*) de medicamento para una enfermedad, la obtención de la misma, implicará el reconocimiento de su sabor (*forma*) que había sido olvidado.

Todo este desarrollo especulativo acerca de la interacción de la *vis aestimativa* con las demás potencias sensibles internas concluye finalmente en aquello que se ha anticipado. Para Avicena la *vis aestimativa* por sí misma es *aprehensora* y *judicativa*, pero en cuanto opera es también *compositora*. Además, debido a que opera con *formae* e *intentiones* reservadas, puede ser considerada una potencia *imaginativa* y *memorial*:

> "Videtur autem quod virtus aestimativa sit virtus cogitativa et imaginativa et memorialis, et quod ipsa est diiudicans: sed per seipsam est diiudicans; per motus vero suos et actiones suas est imaginativa et memorialis: sed est imaginativa per id quod operatur in formis, et memorialis per id quod est eius ultima actio, sed retentiva est virtus sui thesauri."[323].
>
> [Más, parece que la potencia estimativa es una potencia cogitativa, imaginativa y memorial, y que ella misma es la que juzga: más por sí misma es judicativa; sin embargo, por sus movimientos y sus acciones es imaginativa y memorial: más es imaginativa por lo que opera en la formas, memorial por lo que es su última acción, pero la retentiva es la potencia de su receptáculo].

Por otra parte, vale decir también que, al reconocer el acto de rememoración propio de la *vis aestimativa* y su interacción con las potencias-receptáculos (imaginativa y custodia-memorial), se puede llegar a la conclusión de que se trata de una potencia por la que el alma sensible logra alcanzar cierta *experientia* (experiencia).

---

[323] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. I, R168, 44- R169, 49.

Para ejemplificar esto, Avicena cita el caso de los perros que temen aquellos objetos con los que alguna vez recibieron golpes. En efecto, un perro que ha recibido por castigo una pedrada, no sólo habrá retenido la *forma* de dicha piedra, sino también su *intentio.* Más, cuando reciba una amenaza de golpe, al ver la piedra, es decir su *forma,* instantáneamente recordará por la *conversio* de la *vis aestimativa* su *intentio* y habrá de huir. Todo esto permite explicar que en los animales superiores, y en los hombres que se les parecen (los hombres pre-lingüísticos), hay *experiencias* que se fundamentan en las operaciones que lleva a cabo la *vis aestimativa:*

> "Alius autem modus est sicut hoc quod fit per experientiam. Animal etenim cum habuerit dolorem aut delicias, aut pervenerit ad illud utilitas sensibilis aut nocumentum sensibile adiunctum cum forma sensibili, et descripta fuerit in formali forma huius rei et forma eius quod adiunctum est illi, et descripta fuerit in memoria intentio comparationis quae est inter illas et iudicium de illa, scilicet quod memoria per seipsam naturaliter apprehendit hoc, et deinde apparuerit extra imaginativam forma ipsa, tunc movebitur per formam et movebitur cum illa id quod adiunctum fuerat illi de intentionibus utilibus aut nocivis, et omnino procedet memoria ad modum motus et perquisitionis quae est in natura virtutis imaginativae; sed aestimatio hoc totum sentiet simul et videbit intentionem per formam illam, et hic est modus qui accidit per experientiam; unde canes terrentur lapidibus et fustibus et similia"[324].
>
> [Otro modo es como lo que se hace por experiencia. En efecto, el animal cuando haya tenido dolor o placer, o atribuirá a ello la utilidad sensible o el daño sensible unido a una forma sensible, y la forma de esta cosa habrá sido impresa en la [potencia] formal y la forma de lo que ha estado unido a ella, entonces habrá sido impresa en la memoria la *intentio* de la comparación que hay entre ellas y el juicio sobre ella, es decir que la memoria por sí misma naturalmente aprehende esto, y por tanto habrá aparecido fuera de la imaginativa la forma misma, y entonces se moverá por la forma y se moverá con ella lo que estuviera unido a ella de *intentiones* útiles o nocivas, y en todo procede la memoria como un movimiento y una persecución, la cual está en la

[324] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. III, R184, 39- R185, 52.

> naturaleza de la potencia imaginativa; pero la estimación sentirá todo esto simultáneamente y captará la *intentio* por aquella forma, y este es el modo que acontece por experiencia; de ahí que los perros se aterran por las piedras, los palos, y otros semejantes].

Ahora bien, según Avicena, este modo de obrar por *experientia* es un modo (*unus modus*), pero no el único, en el que se observa la acción de la *vis aestimativa.* En efecto, todo el desarrollo especulativo aviceniano demuestra que la *vis aestimativa* no sólo es el fundamento de la *experientia* en el alma sensible. En efecto, al hablar de la aprehensión inmediata de *intentiones* por la *aestimativa,* ha quedado claro que animales y hombres no sólo actúan por *experientia*.

La demostración sobre la aprehensión inmediata de *intentiones* no conocidas previamente, y por tanto, excluidas de toda *experientia*, y las consecuencias de dichas aprehensiones en la afectividad y las acciones del sujeto, conducen a fundamentar ciertas acciones de la *aestimativa* en la constitución natural propia de los animales y el hombre, lo que Avicena llama con el nombre de *cautelae naturales:*

> "Dicemus igitur quod ipsa aestimatio fit multis modis. Unus ex illis est cautela proveniens in omne quod est a divina clementia, sicut dispositio infantis qui cum nascitur mox pendet ab uberibus, et sicut dispositio infantis qui, cum elevatur ad standum et vult cadere, statim currit ad adhaerendum alicui vel ad custodiendum se per aliquid; et cum oculum eius volunt purgare a lippitudine, ipse statim claudit antequam intelligat quid sibi accidat ex illo et quid debeat facere secundum illud, quasi hoc sit natura animae eius et non habeat hoc per electionem.
>
> Praeter hoc etiam animalia habent cautelas naturales […]. Et per istas cautelas apprehendit aestimatio intentiones quae sunt commixtae cum sensibilibus de eo quod obest vel prodest; unde omnis ovis pavet lupum, etsi numquam viderit illum nec aliquid mali pertulerit ab illo; leonem quoque multa animalia pavent; sed et accipitres pavent aliae aves et conveniunt cum aliis absque discretione"[325].

[325] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. III, R183, 19- R184, 37.

> [Por tanto, diremos que la estimación misma se produce de muchos modos. Uno de ellos es la cautela que aparece en todo aquello que proviene de la divina clemencia, como la disposición del niño que cuando nace inmediatamente se prende de las mamas, y como la disposición del niño que, cuando se levanta para pararse y teme caer, inmediatamente acude a asirse de algo o a sostenerse en algo; y cuando quieren limpiar su ojo de lagañas, inmediatamente lo cierra antes que entienda qué le sucede por ello y qué debe hacer en cuanto a ello, como si esto estuviese en la naturaleza de su alma y no lo tenga por elección.
>
> Además de esto también los animales tienen cautelas naturales [...]. Por estas cautelas la estimación aprehende las *intentiones* de lo que obstaculiza o es de provecho, que están mezcladas con los sensibles; de ahí que toda oveja tema al lobo, aun cuando nunca lo haya visto ni hubiese llegado a padecer de él algo malo; también muchos animales temen al león; incluso diversas aves temen a los buitres y coinciden con otras sin diferencia alguna].

Por tanto, se puede decir que la *vis aestimativa* aprehende las *intentiones materiatae insensatae* por las *cautelae naturales* inscriptas en el sujeto. Estas *cautelae naturales* se identifican con lo que actualmente se conoce como "instinto natural"[326]. Aunque la oveja nunca antes haya visto al lobo, aprehenderá su *malitia* por la acción de la *aestimativa* fundada sobre las *cautelae naturales* inscriptas por la divina Clemencia en ella, y habrá de huir.

Para Avicena, estas *cautelae naturales* están inscriptas en el alma sensible por la Clemencia divina, que es en difinitiva el fundamento último y la causa eficiente, por la cual el alma sensible se encuentra dotada de la potencia *estimativa*. Se trata de una inspiración, una revelación interior en el alma sensible que le permite asegurar su propia existencia.

Finalmente, luego de tratar acerca del fundamento último de la *vis aestimativa*, Avicena trata en su *LDA* sobre el modo en que dicha potencia se relaciona con el *apetito sensible*. De esta manera, él pretende explicar aquí

[326] Cfr. MERCIER, D. J., (1942:201).

cómo el dinamismo que se produce en los seres vivos sensibles resulta de la interacción entre la aprehensión y el apetito. En efecto, el *deseo* o el *rechazo* se producen en los animales y el hombre a partir de lo que ellos mismos aprehenden, pues se entiende que nada es deseado o rechazado, si previamente no ha sido aprehendido.

Por tanto, habiéndose definido aquellas potencias que son aprehensoras, resta ver cuáles son las potencias apetitivas que causan el deseo o el rechazo, y cómo se relacionan éstas con aquellas.

En la sección 2 b de la Segunda Parte de este trabajo, se expone la distinción de las fuerzas motoras, entre las que se encuentran las llamadas *potencias apetitivas*: la *fuerza concupiscible,* que impera el movimiento hacia la obtención de aquello que deleita, y la *fuerza irascible* que impera el movimiento de rechazo o alejamiento de aquello que resulta nocivo o corruptor.

Teniendo presente esto, Avicena señala que toda *potencia apetitiva*, siendo potencia motora, no puede ser considerada como *potencia aprehensora*, pues el apetito no aprehende objetos. Además, la aprehensión de algo no implica necesariamente su deseo.

En definitiva, todo lo que es deseado o rechazado por las *potencias apetitivas,* habrá sido previamente aprehendido por las *potencias aprehensoras*. En este sentido, se puede observar los diversos niveles de interacción que resultan entre ellas, y los alcances de cada una respecto a las otras. Pues bien, todo lo deseado habrá de ser previamente aprehendido, pero no todo lo que es aprehendido necesariamente habrá de ser deseado:

> “Postquam iam locuti sumus de virtutibus apprehendentibus animae sensibilis, oportet loqui de virtute eius motiva.
>
> Dicemus igitur quod animal, cum vult aliquid, percipit se velle aut imaginatur ei: si enim non perciperet, non intenderet illud quaerere per motum. Non autem habet hoc velle ex aliqua virtutum apprehendentium; virtutes enim apprehendentes nihil aliud faciunt nisi iudicare et apprehendere; cum autem iudicant vel apprehendunt sensu aut

> aestimatione, non necesse est ex hoc illud velle. Homines enim conveniunt in apprehendendo quod sentiunt et imaginant, secundum hoc quod sentiunt illud et imaginant, sed differunt in velle illud quod sentiunt et imaginant; dispositio autem unius hominis etiam differt in hoc: imaginat enim cibum et vult illum in hora famis, sed non vult illum in hora satietatis; item qui est bonorum morum imaginat concupiscentias turpes, non tamen vult illas, alius autem vult. Et hae duae dispositiones non sunt solius hominis, sed etiam omnium animalium"[327].
>
> [Después que ya hemos hablado sobre las potencias aprehensoras del alma sensible, conviene hablar sobre su potencia motora.
>
> Diremos por tanto que el animal, cuando desea algo, percibe que él desea o se lo imagina: pues si no lo percibiera, no tendería a buscarlo por un movimiento. Pero no tiene este desear por alguna de las potencias aprehensoras; pues las potencias aprehensoras nada hacen sino juzgar y aprehender; pero cuando juzgan o aprehenden por el sentido o la estimación, no es necesario que por esto lo deseen. Pues los hombres concuerdan en aprehender lo que sienten e imaginan, en cuanto que lo sienten e imaginan, pero difieren en desear lo que sienten e imaginan; por otra parte la disposición de un hombre difiere en esto: imagina el alimento y lo desea en el momento del hambre, pero no lo desea en el momento de la saciedad; de igual modo quien es de buenas costumbres imagina torpes concupiscencias, sin embargo no las desea, por el contrario otro las desea. Estas dos disposiciones no son sólo del hombre, sino también de todos los animales].

Por tanto, sobre los objetos de las potencias aprehensoras, y no por ellas mismas, se produce el deseo o rechazo de las potencias apetitivas, las cuales imperan la acción corporal o el movimiento del sujeto.

En definitiva, el *apetito sensible* se funda en el deseo o la ira (rechazo), movimientos afectivos producidos por las potencias apetitivas (concupiscible e irascible), sobre la base de los objetos aprehendidos. Así, se explica que, por ejemplo, un animal se mueve hacia la hierba que es medicamento para su enfermedad, y que el "movimiento" hacia tal objeto como fin se produce por el

[327] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap IV, R194, 80- R195, 95.

deseo de alcanzarlo, lo cual sólo es posible si dicho objeto ha sido conocido, no sólo por el sentido, es decir su *forma,* sino también por la estimación, es decir su *intentio* de conveniente, saludable y medicinal:

> "Hae autem omnes sequuntur virtutes aestimativas: non enim appetunt aliquo modo nisi postquam aestimaverint volitum; aliquando autem est aestimatio, sed non est ibi voluntas. Et contingit aliquando ex rebus corporalibus ad quae repellenda movetur natura, ut illos motus sequatur aestimatio et ut illae virtutes sint priores aestimatione in actione sua, sicut plerumque aestimatio ducit virtutes ad aestimationem. Aestimatio enim habet dominium inter virtutes apprehendentes in animalibus; cupiditas autem et ira habent dominium inter virtutes moventes, quas sequuntur virtutes desiderativae et deinde virtutes motivae quae sunt in musculis"[328].

> [Todas estas [potencias motoras] siguen a las potencias estimativas: pues no apetecen en algún modo sino después que estimaron lo deseado; más algunas veces es la estimación, y no está allí la voluntad. A veces sucede respecto a las cosas corporales que la naturaleza se mueve a rechazarlas, que la estimación sigue aquellos movimientos, y que aquellas potencias son anteriores a la estimación en su acción, así como generalmente la estimación guía las potencias a la estimación. Pues la estimación tiene el dominio entre las potencias aprehensoras en los animales; pero el deseo y la ira tienen el dominio entre las potencias motoras, a las cuales siguen la potencia desiderativa y demás potencias motoras que están en los músculos].

Queda claro entonces que el plano motor de los seres animados sensibles está dirigido por las potencias afectivas desiderativas o apetitivas, mientras que el plano cognoscitivo sensible de los animales superiores y el hombre tiene como máximo rector y juez supremo a las *vires occultae* de la *aestimatio,* es decir la *vis aestimativa,* la *domina* entre las potencias aprehensoras sensibles internas. Además, hay que aceptar que se trata de dos planos convergentes, que interactúan constantemente.

---

[328] AVICENNA LATINUS, *LDA,* IV, Cap. IV, R196, 38- R197, 48.

Sobre el ejemplo de la oveja y el lobo se puede definir todo el desarrollo aviceniano acerca de las fuerzas aprehensoras sensibles y motoras. En él se puede establecer también el lugar prominente que ocupa la *vis aestimativa* entre las potencias aprehensoras y su rol clave en todo el dinamismo de los seres vivos sensibles:

a) La oveja *huye* del lobo, es decir, se aleja de él por un movimiento físico que es operado por las *fuerzas motoras* inscriptas en sus nervios y músculos.
b) El movimiento físico de la oveja resulta de su *intención (intentio finis)* de lograr su propia supervivencia.
c) Esta *intentio finis* se produce en la oveja a partir de que ella misma conoce el peligro que significa para su existencia la malicia del lobo, es decir, a partir de la aprehensión de esa *intentio materiata* (malo para ella) por la *vis aestimativa.*
d) La malicia del lobo, es aprehendida *inmediatamente* por la oveja, en el momento en el que ella *ve* al lobo, es decir cuando conoce también su *forma* por la aprehensión que lleva a cabo la *imaginación*. Por tanto, la *intentio materiata* se conoce *inmediatamente* por la *forma* y no a partir de la *forma.*
e) La malicia del lobo respecto a la oveja es real, aunque la oveja no la hubiera conocido. La *intentio* existe realmente, independientemente de que sea o no aprehendida, de un modo *materiata.*
f) La malicia del lobo respecto a la oveja, procede de su *apetito sensible* respecto a ella. El lobo desea devorar la oveja porque ha aprehendido en ella la *intentio materiata* de nutritiva, útil para su propia supervivencia.
g) Puesto que el lobo conoce que la oveja es para él nutritiva, y la desea, se mueve físicamente con la intención (*intentio finis*)[329] de alcanzarla y devorarla.

[329] Por esto resulta comprensible que los traductores de Avicena hayan utilizado la voz *"intentio"* reconociendo en ella una verdadera analogía. En efecto, la aprehensión de la *intentio materiata* constituye el objeto sobre el cual se produce la *intentio finis,* como intención del apetito, que *tiende a* (*in-tendere*) conseguirlo.

El estudio del dinamismo de los seres vivos sensibles deja ver que el conocimiento de la *intentio materiata* es lo que les garantiza una apertura hacia el mundo real no sólo de manera formal, es decir, vacía de significado, como es en el caso de la aprehensión de las *formae.* La aprehensión de *intentiones materiatae* permite que, según Avicena, los animales superiores y el hombre, posean contenidos cognoscitivos cargados de valor, incluso por los cuales, éstos logran sobrevivir.

A continuación, se verá cuál ha sido el influjo de todo este desarrollo especulativo presente en el *LDA* del *Avicenna Latinus* en los estudios psicológicos de Tomás de Aquino. Para ello se debe tener presente que el mundo latino medieval fue el primero en recibir este tratado gracias a la labor de los traductores Domingo Gundisalvo e Ibn Dāwūd, tal como se ha visto en la Primera parte de esta investigación.

Hay que advertir también que toda la obra aviceniana fue acogida y estudiada por numerosos pensadores medievales e incluso renacentistas. Lo mismo ocurrió de manera específica respecto al *LDA.* Por tanto, bien valdría hacer un recorrido por las diversas obras y diversos autores que han sufrido su influjo.

Ahora bien, debido a la amplitud y la complejidad de dicha tarea, la cual, ciertamente, supera las expectativas de este trabajo, se ha optado por realizar un primer intento de aproximación al estudio del influjo de la doctrina aviceniana sobre la *intentio materiata* en la obra de Tomás de Aquino, uno de los pensadores más sobresalientes e influyentes de Occidente.

II

Influjo de la doctrina aviceniana sobre la *intentio materiata* en Tomás de Aquino

Acerca del tratamiento que realiza Tomás de Aquino (1224-1274) en sus estudios psicológicos sobre la *intentio* como objeto de aprehensión sensible mucho se ha escrito. No se pretende explicitar aquí de modo exhaustivo la doctrina del Aquinate, tan sólo se la aborda a fin de poder observar cuál ha sido el influjo que ha recibido de Avicena. En efecto, el Aquinate, sin tener acceso a los textos árabes de Ibn Sīnā, parte del texto latino *Liber de anima seu Sextus naturalibus.*

Ahora bien, se debe advertir que el tema de la *intencionalidad* es verdaderamente clave en la Gnoseología de Tomás de Aquino, y al igual que en Avicena, sobrepasa los límites de la Psicología. Por tanto, lo que sigue apunta al tratamiento tomista de la *intentio* (*materiata*) sobre las bases de la doctrina aviceniana.

En primer lugar, hay que señalar que este tratamiento se ubica, siguiendo el modelo epistémico del *LDA*, en el estudio de los sentidos internos como potencias del alma sensible ("sensitiva", para Tomás de Aquino). Precisamente, en la *Summa Theologiae (S. Th.),* Iª., *q*. 78, *a*. 4, al tratar acerca de los sentidos internos, el Aquinate se pregunta si conviene una distinción entre estos, a lo que responde afirmativamente, valiéndose de lo que Avicena enseña en su *LDA.* En efecto, Tomás de Aquino dice*:*

> "Sed contra est quod Avicenna, in suo libro de anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores: scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam,* et *memorativam".*

> [Contra esto (el rechazo a la distinción de sentidos internos), Avicena en su libro *Sobre el alma,* pone cinco potencias sensitivas internas: el *sentido común*, la *fantasía*, la *imaginativa*, la *estimativa* y la *memoria*].

Tomás de Aquino reconoce que fue Avicena el primero en proponer una clasificación definida de sentidos internos. Ahora bien, la clasificación que adopta el Doctor angélico no proviene de Avicena, al menos efectivamente, sino del modelo de clasificación de Averroes. Frente a la distinción aviceniana de cinco sentidos externos, Tomás de Aquino decide a favor de una clasificación cuatripartita: *sentido común, imaginación, estimativa-cogitativa, memoria*[330]*.*

Pero, más allá de las diferencias de clasificación, la explicación tomista de la aprehensión sensible se funda sobre los diversos principios establecidos por Avicena en su *LDA.* En efecto, Tomás de Aquino rescata de la Psicología aviceniana la distinción de potencias a partir de sus objetos y operaciones, la distinción entre aprehender y retener*,* y entre aprehender *formae* y aprehender *intentiones.*

El artículo de la *S. Th.* se inicia con la indicación de que en el animal se dan aquellas acciones del alma sensitiva que le hacen posible la vida[331]. Además, debido a que las potencias se distinguen y se especifican por los objetos propios, resulta necesario señalar a cada operación según su objeto propio una potencia, a fin de no reducir todas las operaciones a un único principio:

> "Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias: cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae".

---

[330] Cfr. FABRO, C., (1962:192-193).
[331] Cfr. *Ibídem.*

> [Respondo: debe decirse que, como la naturaleza no falta en lo necesario, conviene que hayan tantas acciones del alma sensitiva, cuantas sean suficientes para la vida del animal perfecto. Y cualquiera de estas acciones no pueden reducirse a un principio, requieren diversas potencias: siendo que la potencia del alma no es otro que el principio próximo de la operación del alma].

Por otra parte, siguiendo a Avicena, Tomás de Aquino señala que en los animales perfectos, a fin de que puedan regular su propia vida, existe no sólo la capacidad de aprehender, sino también la capacidad de retener. Además, él también observa que el aprehender se diferencia del retener, por lo que habrá de distinguir entre las potencias que aprehenden y aquellas que retienen:

> "Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia: nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet".

> [Ahora bien, se debe considerar que para la vida del animal perfecto se requiere que no sólo aprehenda la cosa en la presencia del sensible, sino también en su ausencia. De lo contrario, siendo que el movimiento y la acción del animal siguen a la aprehensión, el animal no se movería para buscar algo ausente; por el contrario aparece muy bien en los animales perfectos, los cuales se mueven por un movimiento progresivo; pues se mueven hacia algo ausente aprehendido. Conviene, por tanto, que el animal por el alma sensitiva no sólo reciba las especies de los sensibles, siendo que por la presencia de ellas se cambia; sino también que las retenga y conserve. Pero, recibir y retener se reducen

> en los seres corpóreos a principios diversos: pues los líquidos bien reciben, y mal retienen; pero sucede de modo contrario sobre lo seco. Por lo que, siendo que la potencia sensitiva es un acto del órgano corporal, conviene que sea una la potencia que reciba las especies de los sensibles, y otra la que conserve].

Luego de distinguir entre aprehender y retener, como actos diversos de las potencias del alma sensible, Tomás de Aquino presenta el tema de la aprehensión de *intentiones.* No cabe duda de que el Aquinate toma de Avicena lo que a continuación expone, incuso se vale de su ejemplo; no sólo presenta la distinción aviceniana entre aprehender *formae* y aprehender *intentiones,* sino también una clara identificación con lo que Avicena entiende por *intentio (materiata)*:

> "Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium: cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum".

> [Además debe considerarse que, si el animal se moviese solamente por lo deleitable y contristable según el sentido, no sería necesario poner en el animal sino la aprehensión de las formas que recibe el sentido, en las cuales se deleita o desagrada. Pero es necesario al animal para que persiga algunas cosas o huya, no sólo porque sean convenientes o no convenientes al sentido, sino también por algunas otras conveniencias y utilidades, o perjuicios: como la oveja que ve al lobo que viene huye, no por fealdad del color o la figura, sino como

> enemigo de la naturaleza; de igual modo el ave acopia la paja, no porque deleite el sentido, sino porque es útil para hacer el nido. Por tanto es necesario para el animal que perciba de este modo las *intentiones,* que no percibe el sentido externo. Y de esta percepción conviene que haya algún otro principio: siendo que la percepción es de las formas sensibles por el cambio sensible, no así la percepción de las dichas *intentiones*].

Por lo que se lee en el texto, Tomás de Aquino ha recogido de modo íntegro la doctrina aviceniana sobre la *intentio (materiata).* Ahora bien, vale preguntarse a cuál de los sentidos internos atribuye el Aquinate la aprehensión de las *intentiones.* En efecto, se dijo que el Doctor angélico no comparte la clasificación aviceniana de potencias internas, sino que asume la clasificación cuatripartita de Averroes.

Sin embargo, pese a las diferencias clasificatorias que hay entre Avicena y Tomás de Aquino, éste considera, al igual que aquél, que las *intentiones (materiatae)* son, en efecto, objeto de aprehensión de la *aestimativa.* Ahora bien, a diferencia de Avicena que atribuye dicha potencia sin distinción a animales superiores y al hombre, Tomás de Aquino, por su parte, presenta la siguiente observación: la potencia que aprehende las *intentiones* debe ser llamada en los animales superiores con el nombre de *"estimativa",* pero cuando se trata de la potencia que está en el alma humana hay que llamarla con el nombre de *"cogitativa"* o *"razón particular"*:

> "Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis *aestimativa.* Ad conservandum autem eas, vis *memorativa*, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.
>
> Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum

naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis: est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones".

[Para aprehender las *intentiones* que por el sentido no se reciben, se ordena la fuerza *estimativa.* Para conservarlas, la fuerza *memorativa*, la cual es el receptáculo de algunas de estas *intentiones.* Cuyo indicio es que el principio del recordar se produce en los animales por alguna de estas *intentiones*, piensa lo que es nocivo o conveniente. Y la razón misma de lo pasado, a la cual se dirige la memoria, se computa entre este tipo de *intentiones.*

Se debe considerar que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y otros animales: pues se inmutan de modo semejante por los sentidos externos. Pero en cuanto a las referidas *intentiones*, hay diferencia: pues otros animales perciben estas *intentiones* tan sólo por cierto instinto natural, pero el hombre también por cierta *collatio*. Por esto que en otros animales se llama estimativa natural, en el hombre se llama *cogitativa*, la cual por cierta *collatio* descubre estas *intentiones*. Por lo que también se llama *razón particular,* a la que los médicos asignan un determinado órgano, la parte media del cerebro: pues la *collativa* es de las *intentiones* individuales, como la razón intelectiva de las *intentiones* universales. Ahora bien, en cuanto a la memorativa, no solo tiene memoria, como los demás animales, en el recuerdo espontáneo de lo pasado; sino también *reminiscencia,* como inquiriendo silogísticamente el recuerdo de lo pasado, según las *intentiones* individuales].

Para Tomás de Aquino la diferencia entre la sensibilidad humana y animal no radica en el conocimiento de las *formae* sensibles, sino en el de las *intentiones.* Mientras el conocimiento de las *intentiones* en los animales está

sujeto siempre al instinto natural y cerrado en la pura sensibilidad, en el hombre supone un complejo trabajo interior, una *collatio*, que lleva a cabo la *cogitativa* en continuidad con el pensamiento.

Miguel Alejandro García Jaramillo en su estudio sobre *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, al referirse a la etimología de la voz "*cogitativa"* y el sentido con el que la emplea Tomás de Aquino, señala que:

> "En efecto, *cogitare,* verbo de donde parte el sustantivo *cogitatio,* viene del prefijo *cum,* que designa la relación de unión, asociación, coincidencia o simultaneidad y del verbo *agito,* que significa mover, dirigir, conducir, agitar. Así, *cogitare* significa inicialmente mover las cosas hacia un solo punto, reunir. Esta misma descripción coincide con el uso de otro término utilizado por el Aquinate para describir el acto de la razón o de la *cogitativa*: *Conferre,* cuyo sustantivo verbal es *collatio.* […] Por ello, la *collatio* en el Aquinate no sólo tiene un sentido psíquico, sino también un sentido físico, e implica el movimiento de reunión de muchas cosas en un punto. […] Santo Tomás considera la *collatio* [en un sentido *psíquico*] o *cogitatio,* sea en el ámbito sensitivo o en el intelectivo, como "un movimiento del alma que delibera, aun cuando no acabado por la plena visión de la verdad. Pero ese movimiento de la mente, cuando piensa, puede versar sobre *intentiones* universales…o sobre las *intentiones* particulares" [*S. Th.* II-II, 2, 1, c.]"[332].

En efecto, en el hombre el conocimiento no se cierra en la pura sensibilidad como en los demás animales, sino que por su entendimiento conoce intelectualmente los universales. Debido a esto, y considerando que la *cogitativa* es una potencia sensitiva que delibera sobre lo individual, en continuidad con el entendimiento, Tomás de Aquino la llama también *razón particular.* Esto concuerda con lo que refiere el siguiente pasaje de *In III Sententiarum,* d. 23, q. 2, a. 2, ad. 3:

> "Illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confino sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit,

[332] (1997:269).

> habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est".
>
> [Aquella potencia que los filósofos llaman cogitativa está en el confín de la parte sensitiva e intelectiva, donde la parte sensitiva toca a la intelectiva, pues tiene algo de la parte sensitiva, a saber, que considera las formas particulares; y tiene algo de la intelectiva, a saber, que compara; y por eso se da en los hombres solamente].

La Gnoseología de Tomás de Aquino desarrolla la continuidad que hay entre los ámbitos sensible e intelectual en el hombre. Una de las principales claves en el pensamiento del Aquinate acerca del alma humana y sus facultades es precisamente el tema de la *cogitativa*; algo que, no obstante, muchas veces resulta olvidado por los tomistas.

Se trata de la facultad que constituye el eje de intercesión entre lo sensible y lo inteligible, entre lo pasional y lo afectivo y espiritual, entre la sensación y el afecto[333]. De hecho, para el Aquinate es el sentido interno más profundo, que en parte "toca" a los datos sensibles de los demás sentidos, y en parte "toca" al entendimiento[334].

A esto mismo se refiere Guillermo Blanco cuando afirma que:

> "La cogitativa, mediante la sensibilidad externa, llega a lo singular; y la inteligencia llega a lo singular después de hacer un juicio en el cual lo singular es sujeto y lo universal es predicado. Como dice Santo Tomás: Sócrates es hombre, veo a Sócrates como un caso de la humanidad, uno de los individuos que son hombres. De donde, aunque el concepto de la cogitativa no estaba en Aristóteles, sí lo estaba la tarea encomendada a la cogitativa, bajo el nombre de *"reflexio"* o *"conversio ad phantasma"* (vuelta a las imágenes). Porque Aristóteles tenía una profunda conciencia de que nosotros vivimos en la realidad singular y nos manejamos con las cosas singulares y atribuimos predicados

[333] Cfr. RODRIGUEZ, V., (1993:117).
[334] Cfr. LOBATO, A., (1994:474).

> universales a las cosas singulares, y esto era para él una función conjunta de la inteligencia y la imaginación. Mientras que para Santo Tomás ésta es la tarea propia de una facultad que es el paralelo de la estimativa animal a nivel estrictamente intelectual, y que se llama cogitativa"[335].

Por otra parte, bien se sabe que la Antropología filosófica de Tomás de Aquino apunta a la unión sustancial de alma y cuerpo, para lo cual se vale del estudio de las facultades. En efecto, "el acceso a la estructura entitativa del hombre sigue la vía aristotélica del conocimiento: de la naturaleza del objeto al acto, de éste a la potencia y de ésta a la substancia"[336].

Precisamente, la estructura entitativa del hombre se define en gran parte por la facultad *cogitativa.* Por ella se produce la *collatio* del singular sensible que resulta de la unión e interacción entre facultad sensitiva y entendimiento, lo cual implica una verdadera unión substancial de alma y cuerpo.

El conocimiento de las *intentiones (materiatae)* que lleva a cabo la *cogitativa* con la participación del entendimiento, rompe contra cualquier pretensión de dualismo respecto al conocimiento y a la esencia del hombre. El dinamismo cognoscitivo que se funda en la unión sustancial de cuerpo y alma no da lugar a dicotomías de corte cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa.*

La Gnoseología de Tomás de Aquino comprende todo el dinamismo cognoscitivo en términos de realismo al igual que Avicena. En efecto, la *intentio*, que según Avicena está *materiata,* cuando es aprehendida por el sujeto, no resulta de una elaboración exclusiva de éste, tal como lo entiende el inmanentismo, sino de algo que está en la cosa (*intentio rei*).

---

[335] (2002:313).
[336] MÉNDEZ, J. R., (1982:192).

CONCLUSIONES

El trabajo realizado, que aquí se expone, no pone fin a la especulación sobre los temas que se abordan.

La cuestión de la *intentio materiata* permanece aún abierta entre los estudios de las *Neurociencias*, la *Psicología experimental*, *descriptiva y metafísica*, la *Filosofía de la mente*, la *Gnoseología,* la *Antropología Filosófica* y la *Metafísica*.

Ahora bien, la doctrina aviceniana acerca de la *intentio materiata,* que en este trabajo se explicita, ofrece su aporte, en cierta medida, a cada uno de estos saberes. No obstante, debido a su preocupación especulativa, se dirige principalmente a fundamentar el estatuto ontológico de la *intentio materiata*: por un lado, se trata de un *objeto aprehendido* (lo que Franz Brentano llama "mental") presente en el alma sensible, y por otro, es un *objeto real* presente en el singular sensible (*materiata*). Los alcances de la Psicología de Avicena se inscriben en un realismo, lejos de toda interpretación inmanentista. Esto mismo ha sido reconocido por Alberto Magno, el cual indica que:

> "Forma rei dupliciter potest considerari, sicut dicit Avicenna. Uno enim modo consideratur, ut est actus rei et pars esse eius [...] Alio modo autem, ut est intentio rei abstracta a re [...]"[337].

> "La forma de la cosa puede ser considerada de dos modos, tal como dice Avicena. Pues, en un modo se considera, que es acto de la cosa y parte de su ser […] En otro modo, que es la *intentio* de la cosa, abstraída a partir de la cosa […]".

Ahora bien, el estudio aviceniano sobre la *intentio materiata* como *objeto aprehendido* da cuenta sobre los alcances de la percepción en los animales y el hombre. Según Avicena, el contenido de la percepción no sólo está

[337] *De anima*, 1,1, 7. Texto latino cit. por MIRKO SKARICA, (2002:335, *nota* 14).

constituido de formas sensibles, sino también de verdaderas *intentiones* que le permiten regular al que percibe sus propios actos, a fin de que conserve la propia vida. Las operaciones que realizan animales y hombres en interacción con el entorno se regulan en gran parte por la aprehensión que realiza la *vis aestimativa* de *intentiones materiatae* que están en ese entorno.

El contenido de la percepción, enriquecido por la aprehensión de *intentiones*, descalifica al automatismo de origen cartesiano. La "apertura" del sujeto al mundo circundante no se resuleve en sí misma. El sujeto recibe el flujo de aquello que le es *trascendente.* Las *formae* e *intentiones* que son aprehendidas, no son una elaboración exclusiva del sujeto. La luz, el sabor, el color, el sonido, el movimiento, la magnitud, y tantas otras formas sensibles, son aprehendidas por el sujeto, más ellas provienen siempre del exterior, de algo que es real, que trasciende al mismo sujeto. Así también, toda *intentio* que ha sido aprehendida se funda en lo real de modo trascendente. Por este último tipo de aprehensión los animales y el hombre son capaces de captar algunos significados reales del mundo.

El conocimiento de este tipo de *intentiones* dirige todo acto cognoscitivo sensible y muchos de los movimientos corporales que se producen en los animales y el hombre por el *apetito.* El *deseo* o la *ira* se producen porque hay conocimiento, más no se trata de un conocimiento exclusivo de *formae,* sino sobre todo de *intentiones materiatae.*

En consecuencia, el dinamismo operativo entre *conocimiento* y *apetito* se funda en un dinamismo ontológico entre sujeto y objeto. Así lo indica también Jacinto Choza en *Conciencia y afectividad*:

> "Lo que más interesa al animal es su supervivencia, la cual se cifra en que el conocimiento se ajuste a lo real. Por consiguiente, también en los animales el conocimiento determina el deseo, y el deseo mueve en función de lo real mismo"[338].

[338] (1978:191).

La aprehensión de *intentiones materiatae* consiste en el conocimiento de máxima abstracción que alcanza el alma sensible. Los animales y el hombre no sólo aprehenden las *formae* por el sentido, mínimo grado de abstracción sensible, sino también *intentiones* que no son ni materiales ni accidentes de la materia, sino *materiatae,* es decir presentes en el singular sensible, las cuales incluso pueden ser inteligidas por el hombre.

Debido a que el hombre cuenta con potencias intelectivas, él alcanza la abstracción de formas inteligibles, pero el conocimiento de *intentiones materiatae* es lo que le permite regular, incluso a él, la mayoría de sus actos para la conservación de la propia vida. Avicena ha señalado que el *intelecto* suele rectificarse por los conocimientos que le aporta la *vis aestimativa*. Lo específico en el hombre no anula aquello que comparte con los demás animales, y si en la brecha que separa a éstos de aquél hay algo que resulta gradual, es precisamente la capacidad de captar las *intentiones materiatae.*

Ahora bien, la diferencia entre la sensibilidad animal y humana no se refiere a los sentidos “formales”, sino al caso de los sentidos “intencionales”. La *estimativa* en el hombre se encuentra bajo las órdenes del intelecto. Esto ha sido tratado de modo especial por Tomás de Aquino en su doctrina sobre la *cogitativa,* la cual parte de las enseñanzas de Avicena sobre la *intentio materiata.*

En efecto, todo el pensamiento de Avicena acerca de la *intentio materiata,* como así también sobre las *intentiones* en general, resultó clave para los estudios gnoseológicos de la Escolástica latina, logrando alcanzar las doctrinas gnoseológicas contemporáneas de la *intencionalidad*:

> “Esta idea del ser intencional, recogida (por Ibn Sīnā y de éste por sus traductores latinos) de Aristóteles, fue elaborada y transmitida a la escolástica, habiendo dado origen a las largas y

> fructuosas doctrinas y habiendo pasado a la actualidad del pensamiento a través de Brentano, Husserl y Scheler"[339].

El *LDA* de Avicena trata de manera íntegra la cuestión de la aprehensión sensible, y en ella la de la *intentio materiata,* pero siempre en vistas a fundamentar todo el dinamismo operativo del alma. De hecho, es el primer texto que se conoce con un tratamiento psico-gnoseológico que define la especificidad de cada potencia, según las operaciones y objetos que le son propios, y sobre la base del modelo aristotélico.

Además, el cuadro de potencias que establece Avicena se da de modo conectado: las potencias interactúan entre sí, valiéndose unas de otras. Aun así, se reconoce que no todas las potencias tienen el mismo grado de dignidad: existe una jerarquía de potencias, y en la cima está el *intelecto*.

De la explicación *física* sobre los actos y potencias del alma, Avicena se vale para establecer una jerarquía ontológica de almas. Parte de un estudio *físico* sobre los actos y sus objetos, alcanza a distinguir y localizar las distintas potencias, y luego introduce una especulación en orden *metafísico* sobre la espiritualidad del alma humana, su independencia respecto al cuerpo, y su inmortalidad.

El nivel especulativo alcanzado por el *LDA* y su proximidad con los datos de la fe revelada, pueden haber sido las razones por las que se tratase de una de las obras más influyentes y con mayor alcance en la Escolástica Latina.

Ahora bien, se trata de un *Corpus de ideas* recogido por numerosos agentes; un saber común, cuya proyección parte de diversos contextos. En él se encuentra una herencia milenaria: de Ibn Sīnā a Aristóteles, de los traductores de Bagdad a los traductores de Toledo.

---

[339] CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1981:218).

No obstante, el *LDA* se define prinicipalmente por sus agentes directos: es una traducción de una parte del *Kitāb al-Šhifā'* de Ibn Sīnā, y una obra ejecutada por Domingo Gundisalvo e Ibn Dāwūd.

El tratamiento sobre el alma que en él se desarrolla conjuga las enseñanzas del estudio *físico* de Aristóteles, la *metafísica* del neoplatonismo, la tradición filosófica árabe, los conocimientos médicos que alcanzara Ibn Sīnā y los datos de la fe revelada (*Islam*: Ibn Sīnā; *Cristianismo*: D. Gundisalvo; *Judaísmo*: Ibn Dāwūd).

El *Avicenna Latinus* sigue siendo aún uno de los frutos culturales y filosóficos más sobresalientes que han alcanzado de manera conjunta, por la acción y el pensar, Occidente y Oriente.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Avicenna Latinus

Liber de anima seu Sextus de naturalibus (I- II - III) (Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke) E. Peeters, Louvain/ E. J. Brill, Leiden, 1972.

Liber de anima seu Sextus de naturalibus (IV-V) (Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke) E. Orientalistes, Louvain/ E. J. Brill, Leiden, 1968.

Aristóteles

Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, texto griego en Carolus Prantl, *Aristotelis: De coelo et De generatione et corruptione,* Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1881.

Περὶ ψυχῆς, texto griego y traducción en A. Ennis, *Tratado acerca del alma,* Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1944.

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, texto griego y traducción en Valentín García Yebra, *Metafísica de Aristóteles,* Edición trilingüe, Gredos, Madrid, 1997.

Acerca del alma en *Ética* (Trad. y notas de Pallí Bonet, J. y Calvo Martínez, T.), Gredos, Barcelona, 2007.

Física (Introd., trad. y notas de Echandía, G. R.) Gredos, Barcelona, 2007.

Tomás de Aquino

Summa Theologiae, Editiones Paulinae, Roma, 1962.

In quattuor libros sententiarum (curante: Roberto Busa), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AA.VV., *El concepto del hombre: Exégesis e interpretación del De anima de Aristóteles y su proyección contemporánea,* Propedéutica, Mendoza, 1985.

Alonso Alonso, M., *Temas filosóficos medievales* (*Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo),* Maestre, Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1959.

Al-Rahim, A. H., *Avicenna's Immediate Disciples: Their Lives and Works,* en Avicenna *and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy* (ed. Langermann, Y. T.), Brepols, Turnhout, 2009.

Alvar, C., *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media,* Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2010.

Badawi, A., *La transmission de la Philosophie grecque au Monde arabe,* Vrin, Paris, 1987.

Blanco, G., *Curso de Antropología Filosófica,* EDUCA, Buenos Aires, 2002.

Brentano, F., *Aristóteles* (Trad. de Moisés Sánchez Barrado), Labor, Barcelona, 1983.

Burnett, Ch., *Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator* en *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age* (Comet, G. (ed.)), Genève 1994.

Cherniss, H., *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática,* Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1991.

Chialà, S., *La perla dai molti riflessi,* Qiqajon, Magnano, 2014.

Choza, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud),* EUNSA, Pamplona, 1978.

Cruz Hernández, M., *Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos,* en *Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Domenicane, Napoli, 1976.

----------, *Historia del pensamiento en el mundo islámico: 1- Desde los orígenes hasta el siglo XII,* Alianza, Madrid, 1981.

----------, *El problema de la "auténtica" filosofía de Avicena y su idea del "destino del hombre",* en *Revista de Filosofía,* 3ª Época, Vol. V, N° 8, Complutense, Madrid, 1992.

----------, *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento,* Anthema, Salamanca, 1997.

----------, *La recepción de los 'falāsifa" orientales en al-Andalus: problemas críticos,* en *Anaquel de estudios árabes,* N° IV, Universidad Complutense, Madrid, 1993.

----------, *Francisco Brentano,* Universidad de Salamanca, Salamanca, 1953.

D' Alverny, M.- Th., *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin* en *Traduction et traducteurs au*

Moyen Âge (G. Contamine (ed.)), Actes du colloque international du CNRS organisée à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris, 1991.

----------, *Avicenna Latinus: Codices,* (Addenda collegerunt S. Van Riet- P. Jodogne) Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1994.

De Vaux, R., *Notes et textes sur L'Avicennisme Latin aux confins des XII -XIII siècles,* J. Vrin, Place de la Sorbonne, Paris, 1934.

Diels, H. y Kranz, W., *Die fragmente der vorsokratiker,* Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin-Grunewald, 1951.

Dorra, R., *Elogio a la traducción* en *Crítica,* N° 159, Universidad Autónoma de Puebla, México, 2014.

Fabro, C., *La Fenomenología della Percezione,* Morcelliana, Brescia, 1961.

----------, *Percepción y pensamiento,* EUNSA, Pamplona, 1978.

Fidora, A., *La escuela de Traductores,* en *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de Historia,* Promecal, Burgos 2010.

----------, *Nota sobre Domingo Gundisalvo y el "Aristoteles arabus",* en *Al-Qantara,* XXIII, 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

Forster, R., *Contra el prejuicio, el odio y la ignorancia,* en revista *Página 12,* La Página, Buenos Aires, 17 de enero de 2015.

Fraile, G., *Historia de la Filosofía II: Judaísmo. Cristianismo. Islam.,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.

García Jaramillo, M., *Avicena y su contexto político e intelectual,* en *Estudios*, Tomo 85, Vol. 6, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México D. F., 2008.

----------, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes,* EUNSA, Pamplona, 1997.

González, D. H., *Escuela de Traductores de Toledo,* en *Infodiversidad,* n. 11, Sociedad de Investigaciones Bibliotecológicas, Buenos Aires, 2007.

Gonzálvez, R., *El traductor Hermann el Alemán,* en *La escuela de traductores de Toledo,* Diputación provincial, Toledo, 1996.

González Palencia, R., *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII,* Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1930.

----------, *Moros y cristianos en España medieval,* Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Antonio de Nebrija, Madrid, 1945.

Goodman, L. E., *L' Universo di Avicenna* (trad. Crapiz, S.), ECIG, Genova, 1995.

Gundisalvo, D., *Tractatus de Anima* (Estudio, Edición crítica y traducción castellana por Alonso del Real, C., y Soto Bruna, Mª. J.), EUNSA, Pamplona, 2009.

Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian tradition,* E. J. Brill, Leiden, 1988.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega II,* Gredos, Madrid, 1965.

Hierro S. Pescador, J., *En torno a la intencionalidad,* en *Revista de Filosofía*, 3ª época. vol. VIII. núm. 14, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, 1995.

Hourani, G. F., *Essays on Islamic Philosophy and Science,* State University of New York, New York, 1975.

Jourdain, A., *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Joubert, Paris, 1843.

Kirk, G. S. y Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos (Historia crítica con selección de textos),* Gredos, Madrid, 1974.

Laín Entralgo, P., *Historia de la Medicina,* Salvat Editores, Barcelona, 1982.

León Florido, F., *Translatio Studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media,* en *Revista General de Información y Documentación,* vol. 15 núm., Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2005.

Lizzini, O., *Avicenna,* Carocci, Roma, 2012.

Lobarto, A., *El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy: El hombre en cuerpo y alma,* EDICEP, Valencia, 1994.

Lomba Fuentes, J., *La raíz semítica de lo europeo,* Akal, Madrid, 1997.

López-Farjeat, L. X., *El conocimiento animal en Aristóteles y Avicena,* en *Acta Philosophica,* I, N° 19, Roma, 2010.

----------, *El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell,* en *Thémata, Revista de filosofía,* N°43, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010.

Martínez Gázquez, J., y Maranini, A., *La recensio única del De differentia inter spiritum et animam de Costa Ben Luca,* en *Faventia,* 19/2, 1997.

Méndez, J. R., *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la "Summa contra Gentiles",* Sudamericana-Universidad Católica de Salta, Buenos Aires-Salta, 1990.

----------, *La reditio completa y la ontología del alma en Tomás de Aquino,* en *Studium,* Tomo XIII, Nº 26, Centro de Estudios de Filosofía y Teología, UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2010.

----------, *El "principium essendi" del hombre y su conocimiento,* en *Sapientia,* Año XXXVII, Nº145*,* Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1982.

Menéndez Pidal, R., *España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente,* en *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam,* Espasa-Calpe, Madrid, 1956.

Mercier, D. J., *Psicología,* Anaconda, Buenos Aires, 1942.

Moreau, J., *Aristóteles y su escuela,* EUDEBA, Buenos Aires, 1972.

Moya Cañas, P., *La intencionalidad como elemento explicativo clave de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino,* Documento de trabajo N°31, Universidad Nacional de los Andes, Santiago, 1999.

Niclós Albarracín, J. V., *Tres culturas, tres religiones: convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la península ibérica,* San Esteban, Salamanca, 2001.

Nuyens, F., *L'évolution de la Psychologie d'Aristote,* Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1973.

O'Reilly, F., *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica,* Cuadernos de Anuario filosófico, Pamplona, 2010.

Polloni, N., *Domingo Gundisalvo,* Fundación Ignacio Larramendi, Madrid, 2013.

Puig Montada, J., *El pensamiento en Irán después de Avicena: El ejemplo de Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī,* en *Revista española de Filosofía Medieval,* N°18, Madrid, 2011.

Ramón Guerrero, R., *La recepción árabe del "De anima" de Aristóteles: al-Kindī y al-Fārābī,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Bilbao, 1992.

Rodríguez, V., *Los sentidos internos,* PPU, Barcelona, 1993.

Rose, V., *Ptolomeus und die Schule von Toledo,* en *Hermes,* 8, 1974.

Saranyana, J. I., *La filosofía medieval,* EUNSA, Pamplona, 2011.

Satué Álvarez, A., *La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano,* Consejo Superior de investigaciones científicas, Instituto *"Luis Vives"* de Filosofía, Barcelona, 1961.

Segovia, C. A., *Avicena en Oriente,* en *Revista de filosofía,* 3ª. Época, Vol. XI, N° 20, Universidad Complutense, Madrid, 1998.

Sinoué, G., *Avicena o la ruta de Isfahán,* Ediciones B, Barcelona, 1995.

Skarica, M., *Intencionalidad y lenguaje,* en *Revista Philosophica,* Nº24-25*,* Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica, Valparaíso, 2001-2002.

Théry, G., *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale. Point de jonction entre es cultures musulmane et chrétienne. Le circuit de la civilisation méditerranéenne*, Heintz Frères, Orán, 1944.

Vegas, S., *La Escuela de traductores de Toledo en la historia de la filosofía como disciplina* en *Areté*, Vol. XVI, N° 1, 2004.

----------, *Significado histórico y significación filosófica en la revisión de los planteamientos concernientes a la Escuela de Traductores de Toledo,* en *Revista española de Filosofía Medieval,* 12, 2005.

----------, *La transmisión de la filosofía en el medievo cristiano: el prólogo de Avendeuth* en *Revista Española de Filosofía Medieval,* N° 7, 2000.

Wisnovsky, R., *Avicenna's Islamic reception* en *Interpreting Avicenna: Critical Essays,* 10, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

----------, *Towards a Genealogy of Avicennism,* en *Oriens,* N° 42, Brill, Leiden, 2014.

DICCIONARIOS E INSTRUMENTOS LEXICALES

Abbagnano, N., *Diccionario de Filosofía,* Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1995.

De Miguel, R., *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico,* Saenz de Jubera, Madrid, 1914.

Ernout, A.,- Meillet, A., *Dictionnaire ètymologique de la langue Latine. Historie des mots,* Klincksieck, París, 1974.

Goichon, A. M., *Lexique de la langue philosophique d' Avicenne,* Desclée de Brouwer, París, 1938.

Magnavacca, S., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval,* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y letras- Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.

Tempini, O., *Gramática Latina,* Don Bosco, Buenos Aires, 1951.

Yarza, F. S., *Diccionario Griego-Español,* Ramón Sopena, Barcelona, 1964.

EVALUACIÓN

Esta tesis obtuvo la maxima calificación de 10 (Sobresaliente) de parte del tribunal evaluador.-