

BERNARDO C. BAZAN

Universidad de Ottawa

LA NOETICA DE AVICENA (*)

-
- * El presente trabajo es otra contribución a la encuesta que hemos emprendido sobre el problema noético en la tradición de comentaradores de Aristóteles. El lector podrá encontrar una lista completa de mis anteriores trabajos en mi artículo más reciente "La noética de Temistio", *Revista Venezolana de Filosofía*, nº 5-6 (1976-1977), pp. 51-82, cf. particularmente p. 51, n. 1.

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

La noética de Avicena depende estrechamente de su psicología general (1) la cual, a su vez, se integra a una metafísica emanatista cuyas líneas fundamentales es importante conocer. En esta síntesis del pensamiento del maestro árabe procederemos pues en tres etapas. En la primera expondremos el contexto metafísico en el cual se inserta la doctrina del alma; luego daremos los rasgos principales de la psicología de Avicena; finalmente expondremos la teoría del intelecto.

1. *El contexto metafísico*

Los *falásifa* elaboraron en tierra de Islam una filosofía ecléctica: sobre el fondo común de neoplatonismo insertaron categorías aristotélicas; el resultado final fue un pensamiento al que se puede calificar de "sincretismo" (2). Las causas históricas de este eclecticismo no son difíciles de comprender: las dos fuentes de reflexión filosófica en Islam, a saber, el Corán y los textos de los filósofos griegos, requirieron de los filósofos un esfuerzo de conciliación. En efecto, el creacionismo, el monoteísmo y la ética de la revelación islámica exigían a los maestros árabes una superación de la sabiduría griega. Por otra parte, Aristóteles era, entre los filósofos griegos, quien gozaba de mayor autoridad. Pero muchos de los textos que circulaban bajo el nombre del Estagirita eran, en realidad, tratados neoplatónicos: tal el caso de la *Teología de Aristóteles* (paráfrasis de las tres últimas *Enéadas* de Plotino) y el *Liber de Causis* (comentario de proposiciones extraídas de la *Elementatio Theologica* de Proclo). Estas obras están en la base del neoplatonismo árabe y explican, en muchos de sus representantes, esa voluntad de poner de acuerdo a Aristóteles y Platón (3).

A partir de Al-Kindi (796-873) el emanatismo neoplatónico se instala en la metafísica árabe como teoría explicativa del origen de los seres

1 Cf. E. GILSON, "Les sources gréco-arabes de l' augustinisme avicennisant", en *Archives d' Hist. Litt. et Doctr. du Moyen Age*, n° 4 (1929), p. 38.

2 Cf. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, T. 1 *Des origines jusqu' à la mort d' Averroes*, Paris, 1964, p. 217.

3 H. CORBIN, *op. cit.*, p. 35.

(4). Pero Al-Kindi sólo aplicó la doctrina emanatista a partir de la Primera Inteligencia; ésta, en cambio, era resultado de un acto creador voluntario de Dios. Con Al-Farabi (872-950) el emanatismo es adoptado sin retaceos. El principio *ex uno non fit nisi unum* preside el proceso: a partir del Primer Ser, perfectamente uno y superesencial (Dios), proviene por emanación la Primera Inteligencia; ésta, necesaria pero distinta del Uno, contiene una cierta composición resultante de la dualidad insuperable propia al acto de conocimiento; los actos de contemplación que la Inteligencia ejerce dan nacimiento —siempre por emanación— a una serie descendente de Inteligencias, Almas celestes y Cuerpos celestes, hasta llegar a la Décima Inteligencia, la cual preside el mundo sublunar y desempeña el papel de intelecto agente para la raza humana (5). Este mismo proceso cosmogónico será retomado y ampliado por Avicena. En este pensador la idea ortodoxa de creación sufre una alteración importante, no sólo a causa de la doctrina emanatista, sino ante todo en razón del carácter necesario del proceso de emanación. “La création consiste dans l’acte même de la pensée divine se pensant soi-même, et cette connaissance que l’être divin a éternellement de soi-même, n’est autre que la Première Emanation, le Premier Nous ou Première Intelligence. Ce premier effect unique de l’énergie créatrice, identique a la pensée divine, assure la transition de l’Un au multiple, en satisfaisant au principe: de l’Un ne peut procéder que l’Un” (6). A partir de la Primera Inteligencia proceden, por emanación, tres nuevas realidades que son fruto del triple acto de conocimiento a través del cual la Primera Inteligencia capta su ser: ella conoce su Principio como distinto de ella, y de ese acto proviene la Segunda Inteligencia; ella conoce su propia esencia como necesaria (aunque no *per se*, sino en dependencia del Uno), y de este acto proviene el Alma de la primera Esfera; por último, ella se conoce como creada, y de este acto proviene el cuerpo etéreo de la primera Esfera. El proceso emanatista en tríadas continúa, siempre con un cierto deterioro progresivo, estableciendo así una jerarquía entre los seres según el lugar que ocupan en la escala emanatista descendente. Esta jerarquía es doble: la de las diez Inteligencias y la de las nueve Almas que comunican a las nueve Esferas un movimiento

4 Fue precisamente Al-Kindi quien se hizo traducir la *Teología de Aristóteles*. La traducción es obra de Abdol Masih al-Himsi. Cf. H. CORBIN, *op. cit.*, p. 218.

5 Cf. H. CORBIN, *op. cit.*, pp. 226-227. Se encontrarán en esta obra importantes observaciones sobre los paralelismos existentes entre las doctrinas emanatistas y la angeleología et la profetología de las sectas islámicas.

6 H. CORBIN, *op. cit.*, pp. 239-240.

que tiene como punto de partida el deseo que las Almas tienen de asimilarse a las Inteligencias de las cuales proceden. La décima Inteligencia no tiene ya la fuerza de producir una nueva Inteligencia única y una nueva Alma única. A partir de ella la Emanación "explota, por así decirlo, en la multitud de las almas humanas, y de su dimensión de sombra procede la materia sublunar" (7). Esta última Inteligencia tiene primeramente un papel *físico*: a partir de ella desbordan las formas y la materia que constituirán los seres generables y corruptibles del mundo sublunar, así como las almas humanas que, a diferencia de las otras formas, son inmortales. Pero la décima Inteligencia cumple además un papel *psicológico*: como podremos verlo enseguida, es ella quien acuerda las formas inteligibles a los intelectos humanos. Ese doble papel justifica el nombre de *Dator formarum* que la tradición le ha acordado.

2. La Psicología de Avicena

Es en ese marco de una metafísica emanatista que es necesario comprender la psicología general de Avicena. Ya nos hemos ocupado de ella en

7 H. CORBIN, *op. cit.*, p. 241. La fórmula más condensada de la cosmogonía aviceniana se encuentra en el *Libro de los avisos*. Lo citaremos en la traducción francesa *Livre des directives et remarques* (traduction avec introduction et notes par A.M. GOICHON), Paris, 1951, pp. 431-433: "Le Premier crée une substance intellectuelle qui est vraiment créée, et, par son intermédiaire, une substance intellectuelle et un corps céleste. Pareillement, de cette substance intellectuelle (viennent une intelligence et un corps céleste) jusqu'à ce que les corps célestes soient au complet. Cela aboutit à une substance intellectuelle de laquelle ne suit pas de corps céleste... Il faut donc que la matière du monde des éléments fasse suite à la dernière intelligence, et rien n'empêche que les corps célestes apportent en ceci une sorte de secours; mais cela ne suffit pas pour établir qu'elle en découle tant que les formes ne lui sont pas jointes. Quant aux formes, elles débordent aussi de cette intelligence, mais elles sont diverses dans leur matière selon que celle-ci les mérite diversement d'après ses préparations variées... Les âmes végétales, animales et raisonnables débordent de la substance intellectuelle qui est proche de ce monde. A l'âme raisonnable s'arrête la hiérarchie de l'être des substances intellectuelles. Elle a besoin d'être perfectionnée par les organes corporels et les effusions d'en haut qui l'avoisinent". Cf. *Metaphysica*, IX, 4, f. 104 vb (ed. Venezia, 1508) y el desarrollo de esta serie emanatista en el *Récit de Hayy ibn Yaqzan*, editado por H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, T. II Texte arabe, version et commentaire en persan attribués a Juzjani, traduction française notes et gloses (Bibliothèque iranienne 4-5), 6Teheran 1954, p. 52.

un trabajo anterior, y aquí nos permitimos retomar lo esencial de nuestra exposición agregando ciertos desarrollos necesarios para una mejor comprensión de la teoría del intelecto (7 bis).

La psicología de Avicena es neoplatónica, y su rasgo más característico es el dualismo: alma y cuerpo son concebidos como dos substancias completas e independientes en su ser, aunque unidas entre sí de una manera que debemos precisar con el mayor cuidado. Lo que interesa ante todo subrayar es que para Avicena lo fundamental es establecer el carácter substancial del alma. En efecto, el alma puede ser considerada desde dos perspectivas diferentes: por una parte, y siguiendo en esto a Aristóteles, como perfección del cuerpo (8). Pero esta perspectiva no nos permite captar su verdadera naturaleza: "Dicemus igitur quod cum scierimus animam esse perfectionem, quacumque delcaratione aut differentia designaverimus perfectionem, non dicemus tamen nos ad haec propter hoc scire animam quid sit, sed sciemus eam secundum hoc quod est anima. Hoc enim nomen anima non est indictum ei ex substantia sua, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa, et idcirco recipitur corpus in sui diffinitione. Exempli gratia, sicut opus accipitur in diffinitione opificis, quamvis non accipiatur in diffinitione eius secundum quod est homo. Et ideo tractatus de anima fuit de scientia naturali, quia tractare de ea secundum quod habet comparisonem ad materiam et ad actum. Unde oportet ad sciendum essentiam animae facere alium tractatum per se solum" (9).

Para captar al alma en su realidad propia es necesario pues ubicarse en una perspectiva más alta que la del filósofo de la naturaleza (físico). Este, en efecto, sólo ve en ella el principio animador del cuerpo, lo que no constituye más que *uno* de los aspectos del alma, y ni siquiera el más esencial (*non est indictum ei ex substantia sua*). En sí misma el alma es una rea-

7 bis) Cf. B.C. BAZAN, "Pluralisme de formes ou dualisme de substances", en *Revue Philosophique de Louvain*, nº 35 (1969), pp. 38-41.

8 La idea aviceniense de "perfección" no equivale a la noción aristotélica de entelequia primera. Cf. L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, p. 163: "L'âme est forme du corps, selon le mot à mot d'Aristote (comprendons ice: perfection), mais le corps, selon une pure inspiration platonisante, n'est que l'instrument de l'âme. L'union avec le corps est profitable à l'âme, mais le corps, une fois ce profit assuré, lui est une prison, une cage. Elle est esprit, et elle est au plus bas degré de la hiérarchie des esprits. La postulation de sa nature cependant n'est pas d'être unie au corps".

9 AVICENNA, *De anima*, Prohemium, f. 1 vb (Venezia, 1508).

lidad espiritual que no pertenece al orden de las realidades estudiadas por el físico (10). Sostener como única valedera la definición aristotélica que hace del alma nada más que la "perfección" del cuerpo equivale a utilizar una definición que "la designa en lo que el alma hace, no en lo que ella es" (11), dejando así de lado lo que ese principio perfectivo es en sí mismo.

Considerar al alma en lo que hace; considerarla en lo que es: esa doble perspectiva encuentra su paralelo en la doctrina de las "dos caras" del alma, de la que tendremos ocasión de hablar más adelante.

¿Cuál es, pues, la verdadera naturaleza del alma? Para Avicena el alma es una substancia espiritual, y por consiguiente simple, sujeto propio de todas las operaciones del hombre: "anima est... substantia solitaria, idest per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum ullo modo, quaedam vero sunt quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo" (12). Es importante precisar con exactitud el método aplicado por Avicena para determinar el carácter substancial del alma. Como lo ha mostrado E. Gilson, este método está presidido por un principio que fue también puesto en práctica por San Agustín y por R. Descartes cuando enfrentaron el mismo problema, y que será retomado igualmente por varios pensadores del siglo XIII: "a definiciones distintas corresponden cosas distintas, por consiguiente lo que se puede pensar separadamente, existe separadamente" (13). Este método es aplicado en la famosa hipótesis del "hombre volante". El objetivo de esta hipótesis es mostrar la espiritualidad del alma, esto es, su independencia existencial respecto del cuerpo y, por vía de con-

10 Cf. G. VERBEKE, "Le De anima d' Avicenne. Une conception spiritualiste de l' homme", en AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus IV-V*, Edition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET. Louvain, Leiden, 1968, p. 11. Nuestras citaciones del *De anima* de Avicena serán tomadas siempre de esta edición, salvo indicación en contrario.

11 E. GILSON, *Les sources gréco-arabes...* (1929), p. 39.

12 AVICENNA, *De anima*, V, 1, p. 80, 59-63 (ed. VAN RIET). Cf. G.C. ANAWATI, "La destinée de l' homme dans la philosophie d' Avicenne", en *L' homme et son destin d' après les penseurs du Moyen Age*, Actes du premier congrès international de philosophie médiévale. Louvain-Paris, 1960, pp. 260-261.

13 E. GILSON, *op. cit.*, p. 40 y n. 1. Cf. B.C. BAZAN, *op. cit.*, pp. 45 y 59; G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 37, n. 127.

secuencia, el carácter substancial de dicha realidad espiritual. Supongamos, dice Avicena, un hombre creado por Dios en edad adulta, pero de tal manera que no posea ningún contacto con el mundo sensible exterior ni con sus propios órganos corporales. Para que ello sea posible debe estar suspendido en el vacío, de modo tal que no pueda recibir ninguna impresión sensible, ni externa ni interna. Aunque desprovisto de sensaciones, este hombre, según Avicena, tendría consciencia de existir. Pero en este acto de autoconsciencia nada perteneciente al orden de la extensión estaría presente. El se captaría como un ser cuya naturaleza entera no sería otra cosa que pensamiento. Si en ese momento él pudiera imaginar un miembro corpóreo cualquiera, no lo captaría como formando parte de su ser, ni como necesario a su esencia. Pero, como ya lo hemos expresado, las realidades que el acto de la conciencia separa reconociéndoles propiedades esenciales diferentes, son también diferentes en el orden del ser (14).

La hipótesis del “hombre volante” implica, ante todo, que el hombre es capaz de poseer un tipo de conocimiento que no se apoya sobre la experiencia sensible: ese conocimiento es la autoconsciencia, la presencia inmediata del alma a sí misma (15). La hipótesis implica además que el cuer-

14 AVICENNA, *De anima*, Prohemium, f. 2 rb (Venezia 1508): “Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo, ne videat exteriora; et creatus esset sic quasi moveretur in aere, aut 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 ut videat si affirmet esse suae essentiae. Non enim dubitabit affirmare se esse, non tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum, nec animum, nec cerebrum, nec aliquid talium, sed extrinsecus affirmabit se esse. Cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora et in hoc statu possibile esset ei

imaginari manum aut aliquid membrorum, non tamen illud imaginaretur esse partem sui, nec necessarium suae essentiae. *Tu scis quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud ab eo quod non conceditur.* Et quoniam essentia quam affirmabat esse est propria illi, eo quod illa est ipsamet, et est praeter corpus eius, et membra eius, quae non affirmabat esse, ideo expergefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae est aliud quam esse corporis; immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam”. Cf. *De anima*. V, 7, p. 161, 47 sqq. (VAN RIET); *Livre des Directives et remarques*, pp. 303-304 (GOICHON).

15 Cf. AVICENNA, *Livre des directives et remarques*, pp. 308-310 (GOICHON). Cf. también G. VERBEKE, “Le De anima d’Avicenne...” (1968), p. 37.

po no es *captado* como formando parte del yo revelado en la autoconciencia, y que por consiguiente el cuerpo no es *realmente* parte de dicho yo. La esencia del yo reside en el alma: es ella “la substancia que dispone de las partes de tu cuerpo, y en consecuencia de tu cuerpo. Esta substancia es única en tí; o más bien *ella es tú...* (16); “conozco que, o bien ella es verdaderamente mi yo, o bien ella es yo dirigiendo este cuerpo” (17). “Le moi est donc conçu comme le centre spirituel de la personne humaine qui est immédiatement présente a elle-meme” (18).

La espiritualidad del alma y su independencia existencial respecto del cuerpo son demostradas también por otros argumentos. Así, por ejemplo, la actividad intelectual misma del alma es testimonio de su espiritualidad. En efecto, el receptáculo de las formas inteligibles no puede ser corporal: “receptibile formarum intelligibilium aliqua substantia est ex nobis non corporalis” (19). Por otra parte, la forma inteligible está abstraída de las condiciones materiales; ello exige un sujeto receptor igualmente inmaterial

16 AVICENNA, *Livre des Directives et Remarques*, pp. 310-311 (GOICHON).

17 AVICENNA, *De anima*, V, 7, p. 165, 90-91 (VAN RIET): “cognosco quod aut ipsa verissime est ego, aut ipsa est ego regens hoc corpus”. Cf. H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire...* II (1954), p. 32; L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne...* (1951), pp. 88-89; A.M. GOICHON, *Le récit de Hayy ibn Yaqzan commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, 1959, p. 189; J. CHAIXRUY, “L'homme selon Avicenne”, en *L'homme et son destin...* (1960), pp. 246-247.

18 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 37. Tanto E. Gilson (*Les sources gréco-arabes...*, p. 40) como G. Verbeke (*op. cit.* p. 127, n. 127) han puesto de manifiesto los paralelismos entre la hipótesis del hombre volante y los argumentos de san Agustín (*De Trinitate* X, 10, 13-16) y de Descartes (*Discours de la Méthode*, IV y *Meditationes* II). El argumento del “hombre volante” fue retomado por varios pensadores del siglo XIII. Lo hemos encontrado en Guillermo de Alvernia y Juan de la Rochela (cf. B. BAZAN, “Pluralisme de formes ou dualisme de substances”, p. 45 sqq.). E. Gilson señala la presencia de este argumento en Mateo de Aquasparta (*Qq. disputatae selectae*, q. V, ed. QUARACCHI, t. 1, p. 324) y en Vital du Four (*Huit questions disputées sur le problème de la connaissance*, q. IV, ed. F. Delorme, *AHDLM*, II, 1927, p. 242). Se encontrará en el estudio de G. Verbeke una bibliografía actualizada acerca de las relaciones entre el argumento del “hombre volante” y el cogito cartesiano.

19 AVICENNA, *De anima*, V, 2, p. 89, 94-95 (VAN RIET). Este primer argumento se desarrolla entre las líneas 35 y 95 del capítulo mencionado.

(20). Un tercer argumento se apoya sobre la infinidad de inteligibles que el alma puede conocer, hecho que postula la espiritualidad del sujeto cognoscente, ya que sólo una realidad espiritual puede concebir el infinito (potencial) (21). Un último argumento subraya el hecho de que es imposible que una realidad capaz de captar su propia esencia (autoconsciente) sea material o emplee un instrumento corpóreo (22)

De la espiritualidad del alma Avicena deduce su substancialidad. Las actividades del alma, particularmente el modo de captarse a sí misma en el acto de autoconsciencia, son testimonio de que el alma no es una forma impresa en una materia, sino que, por el contrario, su estatuto ontológico es el de una verdadera substancia, el de un ser subsistente cuya existencia no depende del cuerpo (23).

Como ya lo dijimos, esta alma-substancia es la esencia del yo: *ipsa verissime est ego* (24). Pero si el alma es substancia, no puede ser asimilada a las formas substanciales cuya característica propia es la de estar

20 *ibidem*, p. 89, 96-8: "Virtus intellectiva abstrahit intelligibilia a quantitate designata et ab ubi et a situ et a ceteris omnibus quae praediximus... Impossibile est autem dici quod (forma intelligibilis) habeat esse sic in esse extrinseco: restat ergo dice non esse separatam a situ et ubi, nisi cum habeat esse in intellectu; et quod, cum habet esse in intellectu non est habens situm nec potest innui nec separatim ostendi nec dividitur... ergo impossibile est eam esse in corpore". Cf. pp. 89-91, 40.

21 *ibidem*, p. 92, 41-47: "Item iam probatum est quod intelligibilia posita, quae virtus rationalis solet intelligere sigillatim, sunt infinita in potentia. Iam etiam probatum est quod id quod praevallet rebus infinitis in potentia, impossibile est esse corpus aut virtutem quae est in corpore". Cf. p. 92, 41 - p. 98, 39. Cf. también, *Livre des directives et remarques*, p. 414.

22 *ibidem*, p. 98, 40-42: "omnis virtus apprehendens per instrumentum non ap-

prehendit essentiam suam, nec instrumentum, nec quia apprehendit". En la presentación de los argumentos nos hemos inspirado de la clasificación realizada por S. VAN RIET, *Avicenna, De anima*, p. 82, aparato crítico. Cf. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes...* pp. 45-46.

23 AVICENNA, *De anima*, I, 3, f. 3 va (Venezia 1508): "Ergo anima est substantia quia est forma quae non est in subiecto".

24 Cf. G. VERBEKE, *op. cit.*, pp. 38-39: "Ce moi qui constitue le centre d'unité de la personne humaine est un moi substantiel: l'âme humaine est une substance, car elle peut exister par soi". Esta doctrina aviceniense del yo es semejante a la de Temistio; cf. B. BAZAN, "La noética de Temistio"... (1977), p. 70, n. 53. El fondo común a ambos autores es el dualismo neoplatónico.

impresas en su materia y la de subsistir por el ser del compuesto: *anima non est impressa in corpore nec habet esse per corpus* (25). Esta independencia existencial del alma es tanto más completa cuanto que Avicena afirma la existencia de operaciones cognitivas que el alma realiza sin el aporte de los datos sensibles. Tal el caso del conocimiento de sí mismo (26). Una vez establecida en el orden de las sustancias espirituales, se hace evidente que el estudio del alma no corresponde, ni de manera exclusiva ni principal, al "físico". Este sólo la capta en una *función*, no en su *esencia*. El estudio del alma en su realidad propia corresponde al metafísico, quien puede captarla como una sustancia espiritual simple (27). Pero si el estudio del alma supera el orden de las ciencias "físicas", ello se debe a que el hombre, en la esencia de su *ego*, supera también el orden de la naturaleza (28).

¿Cuál es la relación entre el alma-sustancia y el cuerpo? La unión del alma y el cuerpo no es ya, como en Aristóteles, una unión substancial; el cuerpo será siempre algo accidental al alma (29). La relación entre ambas realidades está lejos de ser la relación transcendental existente entre principios. E. Gilson y G. Verbeke han mostrado que para Avicena sólo hay *un* alma en el hombre, y que ella es el principio único de todas las actividades vitales del ser vivo (30). Pero esta tesis de la unidad del alma no equivale a la doctrina de la unidad de la forma substancial. Para que la asimilación de ambas tesis fuera válida, sería necesario que Avicena hubiera identificado el cuerpo a la materia primera. Pero esto es imposible para él. La materia que recibe el alma está ya informada por la forma cor-

25 AVICENNA, *De anima*, V, 2, p. 101, 87-88 (VAN RIET).

26 Cf. G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 29.

27 Cf. B. BAZAN, "Pluralisme de formes... (1969), p. 39, n. 29; A.M. GOICHON, *Le récit de Hayy ibn Yaqzan...* (1959), p. 67.

28 Esta superación del plano de la naturaleza está ampliamente desarrollada por Avicena en *De anima* V, 1. G. Verbeke ha puesto en relieve los distintos aspectos de este tema (*Le De anima d' Avicenne...* pp. 13-19).

29 Cf. G.C. ANAWATI, *op. cit.*, p. 261; L. GARDET, *op. cit.*, p. 91: "tandis que le corps ne saurait vivre sans l'âme, l'âme est par sa nature destinée a vivre sans le corps, et leur union ne forme point un tout substantiel"; A.M. GOICHON, *Le récit...*, p. 189: "Dans le *Poème de l'âme*, Avicenne présente l'âme humaine comme la dernière des intelligences pures, emprisonnée dans le corps qui lui est une gêne, et non pas comme la partie d'un être dont l'âme et le corps sont essentiellement unis".

30 Cf. E. GILSON, *op. cit.*, pp. 42-44; G. VERBEKE, *op. cit.*, pp. 39-40.

poral y, lo que es más, para poder recibirla debe poseer una organización suficiente. Precisamente es esta "preparación" de la materia lo que hace posible el "desbordamiento de las formas" a partir de la Décima Inteligencia (31). Esta regla es válida también para el caso de las almas humanas: "animae non fuerunt creatae et multiplicatae nisi cum aptitudine corporum, eo quod secundum aptitudinem corporum oportet attribui animae a causis separatis" (32).

Esta "preparación" de la materia, implica acaso una cierta causalidad del cuerpo en la aparición del alma? Según Avicena el cuerpo no es causa de la existencia del alma, pues si así fuera sus esencias serían relativas, lo cual sería contradictorio con el carácter substancial que el maestro árabe atribuye tanto al alma como al cuerpo (33). De hecho el cuerpo no es causa eficiente, ni receptiva ni formal del alma; a lo sumo puede decirse que es causa accidental del alma en razón de esa "preparación" de la que hemos hablado (34). Pero en qué sentido podemos hablar de causalidad accidental del cuerpo? En el sentido de que el alma es creada por la Inteligencia Agente en el momento en que el cuerpo logra un estado de organización que lo hace apto para estar al servicio del alma. De este modo la creación del alma es concomitante con la del cuerpo, y entre ambas realidades se establece una relación de armonía y mutua adaptación. El cuerpo está hecho para servir al alma; el alma lleva en sí una inclinación natural hacia tal cuerpo determinado (35).

31 Cf. *supra*, n. 7: "Quant aux formes, elles débordent de cette Intelligence, mais elles sont diverses dans leur matière selon que celle-ci les mérite diversement d'apprès préparations variées".

32 AVICENNA, *De anima*, V, 4, p. 124, 96-98 (VAN RIET).

33 *ibidem*, V, p. 114, 50-54: "Si autem anima sic pendet ex corpore sicut ex eo cum quo habet simul esse, et hoc fuerit ei essentiali, non accidentali, tunc uniuscuiusque eorum essentia relativa est ad alterum, et sic nec corpus nec anima est substantia; sed est utrumque substantia".

34 *ibidem*, p. 115, 63-79: "Impossibile est autem ut corpus sit causa efficiens... Impossibile est etiam corpus esse causam recipientem: iam enim probavimus et ostendimus quod anima non est impressa in corpore aliquo modo... Impossibile est etiam corpus esse causam formalem animae aut perfectivam... Ergo non pendet anima ex corpore ut causatum a sua causa essentiali, quamvis complexio et corpus causae sint animae accidentales".

35 *ibidem*, pp. 115-117, 80-94: "Cum enim creatur materia corporis quod sit dignum fieri instrumentum animae et eius regnum, tunc causae separatae quae solent dare unamquamque animam, creant animam... cum fit aptitudo recipiendi animam et aptitudo instrumentorum, comitatur tunc creari a causis separatis illud quod est anima". Cf. *ibidem*, pp. 124-125.

El carácter individual de las almas proviene de esta inclinación hacia un cuerpo determinado y del hecho de que su origen está ligado a un instante determinado por la preparación de la materia. Es así como el cuerpo puede ser considerado causa accidental de la multiplicidad de las almas (36). La individuación es, pues, resultado de la relación alma-cuerpo. Pero esta relación no es la que existe entre una forma y su materia (en este caso el alma sería una forma material). Avicena tampoco acepta que el cuerpo sea *causa receptiva* del alma. La relación entre ambos es resultado de una situación accidental concomitante a la creación del alma. La individuación es, por consiguiente, un *carácter accidental* cuyo fundamento último no es de ningún modo claro en el pensamiento de Avicena (37). El carácter problemático de la multiplicación de las almas en la psicología de Avicena es un aspecto del mayor interés para toda encuesta sobre las antropologías medievales. De hecho el fondo del problema es el siguiente: cómo es posible que el alma sea una *substantia espiritual*, no una forma substancial, y que *sin embargo se multiplique en el seno de una misma especie*.

¿Cómo es posible que una forma simple y subsistente pueda multiplicarse numéricamente bajo una misma especie? La respuesta es imposible en el marco de la filosofía de Aristóteles. Y Avicena es consciente del problema, lo que se pone de manifiesto en la posición que adopta respecto de los tres estados posibles que el alma puede tener respecto del cuerpo. En primer lugar, Avicena se opone netamente a la tesis de la *preexistencia* de las almas: las almas comienzan a existir en el momento en que son insertas en sus cuerpos. Una de las razones de su posición es, precisamen-

36 *ibidem*, V, 3, p. 107, 70-79: "Dicemus etiam aliter quod quaelibet anima non fit singularis ex tota collectione speciei, nisi ex dispositionibus accidentibus et quae non comitantur eam ex hoc quod est anima, alioquin convenirent in eis omnes animae; accidentia vero consequentia accidunt sine dubio in principio temporali, et consequuntur causam quae accidit quibusdam et non aliis; singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit, et non est aeternum quod semper fuerit, sed incipit esse cum corpore tantum. Ergo iam manifestum est animas incipere esse cum incipit materia corporalis apta ad serviendum eis, et corpus creatum est regnum eius et instrumentum".

37 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 32, n. 108: "Avicenne reconnaît que le rapport entre l'âme et le corps est difficile à comprendre: d'après lui, l'âme individuelle commence à exister quand la matière corporelle est apte à l'accueillir. L'âme est individualisée grâce à son union avec le corps... Ce qui constitue évidemment une difficulté, c'est que l'âme, qui est une substance, a besoin du corps pour être individualisée".

te, el hecho de que siendo las almas formas puras no podrían multiplicarse sin la relación a sus sujetos receptores (38). El principio aplicado es, pues, de origen aristotélico, y es importante subrayar su presencia en el corazón de la antropología de Avicena. En segundo lugar, Avicena sostiene que *durante* la unión con los cuerpos las almas son individuadas por esta relación cuyo carácter accidental ya fue puesto en evidencia (39). A pesar de la debilidad de este fundamento, Avicena afirma la multiplicidad de las almas forzado por un argumento que se hará célebre en la controversia sobre el monopsiquismo: “Nos scimus etiam quod anima non est una in omnibus corporibus. Si enim esset una in omnibus illis et esset multae propter relationem, tunc aut esset sapiens in omnibus illis, aut insapiens in omnibus illis, et non lateret unum quicquid esset in anima alterius” (40). En realidad la individualidad es una perfección que las almas *desarrollan* durante el período de unión con los cuerpos “propter diversitatem materialium quas habebant et propter diversitatem temporis suae creationis et propter diversitatem affectionum suarum quas habebant secundum diversa corpora sua quae habebant” (41). Como lo veremos de inmediato, el alma, dada su independencia esencial, es inmortal. Ello permite que el problema de su individualidad se plantee también *después* de su separación del cuerpo. Para Avicena la individualidad es un carácter que, una vez adquirido, ya no se pierde. Pero no podemos olvidar que tal carácter es accidental y que su fundamento es la relación con el cuerpo. De ahí el profundo malestar de Avicena cuando trata de justificar la permanencia de la individualidad después de que el alma se ha separado de su cuerpo: “Ergo anima non est una, sed est multae numero, et eius species una est, et est creata sicut postea declarabimus. Sed sine dubio aliquid est propter quod singularis effecta est; illud autem non est impressio animae in materia (iam enim destruximus hoc); immo illud est aliqua de affectionibus et aliqua de virtutibus et aliquid ex accidentibus spiritualibus, aut compositum ex illis, propter quod singularis fit anima, *quamvis illud nesciamus*” (42).

38 AVICENNA, *De anima*, V, 3, p. 106, 49-53: “Inter animas autem non est alteritas in essentia et forma: forma enim earum una est. Ergo non est alteritas nisi secundum receptibile suae essentiae cui comparatur essentia eius proprie, et hoc est corpus. Si autem anima esset tantum absque corpore, *una anima non posset esse alia ab alia numero*”.

39 Cf. también G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 32: “D’après Avicenne le caractère individuel des âmes leur est accidentel”.

40 AVICENNA, *De anima*, V, 3, p. 110, 7-10.

41 *ibidem*, V, 3, p. 110, 98-1. Cf. también pp. 111-112, 27-43.

42 *ibidem*, p. 111, 19-25.

Vemos pues que el problema de la multiplicidad numérica de las almas se torna extremadamente difícil cuando se hace del alma una substancia espiritual y no una forma substancial de la materia. Si la individualidad proviene de la relación con el cuerpo, y si esta relación es accidental, forzoso es concluir que la individualidad y la multiplicidad numérica sólo son accidentales que no tienen su fundamento en la esencia misma del alma la cual, por naturaleza, es independiente del cuerpo en el plano del ser. El neoplatonismo queda afectado, en este problema, de una profunda ambigüedad y de una indeterminación que explican, en buena parte, el desarrollo ulterior de la controversia sobre el monopsiquismo (43).

Aunque comenzar a existir y unirse al cuerpo son para el alma actos simultáneos, y aunque de esa relación el alma obtenga la individualidad, ello no quiere decir que con la destrucción del cuerpo el alma cese de existir. Tal destino es sólo propio de las formas impresas en la materia. El alma, en cambio, es una substancia autónoma, desprovista de materia, respecto de la cual el cuerpo no ejerce ninguna causalidad. Esta substancialidad y esta independencia existencial aseguran al alma su inmortalidad (44). Cuando el cuerpo se destruye, lo único que perece en el alma es esa relación accidental que ella poseía con su cuerpo. Esto no pone en peligro de ningún modo la inmortalidad del alma, pues alma y cuerpo no comunican en el mismo acto de ser (45). Es importante poner de relieve la

43 Ya en Temistio se había hecho evidente esta ambigüedad, ya que él afirma la multiplicidad de los intelectos personales sin haber resuelto la dificultad —que él mismo se había planteado— de saber cómo es posible que una forma inmaterial se multiplique numéricamente. Cf. B. BAZAN, “La noética de Temistio”... (1977), 70-73.

44 AVICENNA, *De anima*, III, 4, pp. 117-118: “Sed quia creato uno creatur et aliud, non ideo oportet ut uno destructo destruat alterum. Non enim hoc contingit nisi cum esse unius fuerit propter esse alterius aut in altero... Attribuens autem esse animae non est corpus, nec virtus corporis, sed est sine dubio essentia existens nuda a materiis et mensuris; et quandoquidem anima habet esse ab illa, et non habet ex corpore nisi debitum horae qua debet esse tantum, tunc non pendet eius esse ex corpore tantum, nec est corpus causa nisi accidentalis: ergo non conceditur dici quod sic pendeat anima ex corpore ut corpus debeat esse prius anima prioritate causalitatis”.

45 *ibidem*, p. 114, 50-56: “Si autem anima sic pendet ex corpore sicut ex eo cum quo habet simul esse, et hoc fuerit ei essenziale, non accidentale, tunc uniuscuiusque eorum essentia relativa est ad alterum, et sic nec corpus nec anima est substantia; sed est utrumque substantia. Si autem hoc est eis accidentale, non substantiale, tunc destructo uno illorum, destruetur relatio quae accidit alteri et non destruetur ad destructionem alterius, quamvis sic pendeat ex eo”.

diferencia entre este dualismo antropológico avicenciano y la posición de santo Tomás. Para este último, en efecto, aunque el cuerpo no sea causa eficiente del alma, ni punto de partida de su generación (*materia ex qua*), es sin embargo sujeto receptor del alma (*materia in qua*), y participa del mismo *actus essendi* que posee el alma la cual, por su parte, guarda una *relación esencial* con su cuerpo (46). Para Avicena, por el contrario, el alma posee una esencia completa, un *esse* propio y distinto del cuerpo, y no está unida a él más que accidentalmente. La inmortalidad está garantizada por el dualismo. La espiritualidad y la inmortalidad personal se adquieren, en la antropología avicenciana, al precio de la ruptura de la unidad metafísica del hombre.

El alma no es fruto de generación natural (47), sino que es causada directamente por la última Inteligencia (48). En su condición de realidad espiritual, es decir simple, el alma guardará siempre el ser que ha recibido, ya que ella *no posee la potencia de no-ser*. En efecto, dice Avicena, el hecho de existir (*effectus permanendi*) y la potencia de no-ser (*potentia destruendi*) sólo pueden coincidir simultáneamente en una cosa cuando ella está compuesta de forma (raíz del hecho de existir) y de materia (raíz de la potencia de no-ser) (49). Pero el alma no posee esta composición, ya que es una substancia espiritual simple, y en consecuencia no puede perder el ser que ha recibido de la Décima Inteligencia (50).

46 Cf. por ejemplo, *S. Theol.* I, 76, 1 ad 3^m: "anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae...". Para este aspecto del pensamiento de santo Tomás, cf. B. BAZAN, *Autour de la controverse sur la nature de l'âme au XIIIe siècle*, Louvain, 1967, pp. 561-573 (edición limitada).

47 De hecho cabe preguntarse si en una metafísica emanatista como la de Avicena es posible todavía hablar de generación natural. En efecto, las formas substanciales no son extraídas de la potencia de la materia por obra de un agente natural, sino que desbordan directamente del *Dator formarum*.

48 AVICENNA, *De anima*, V, 4, p. 120, 33-34: "Esse autem animae pendet a principiis aliis quae non permittantur nec destruantur". Cf. *supra*, n. 44.

49 *ibidem*, pp. 120-121, 35-62.

50 *ibidem*, p. 122, 71-77: "Manifestum est igitur quod in eo quod est simplex non compositum aut radix compositi, non conveniunt effectus permanendi et potentia destruendi comparatione suae essentiae: si enim fuerit in eo potentia destructionis, impossibile est esse in eo effectus permanendi; si autem fuerit in eo effectus permanendi et habuerit esse, tunc non est in eo potentia destruendi: ergo manifestum est quod in substantia animae non est potentia corrumpendi"

Tal como lo ha señalado G. Verbeke, “la position d’Avicenne est particulièrement intéressante: il s’oppose catégoriquement à la préexistence de l’âme et malgré cela il admet son immortalité: il rompt par conséquent avec la croyance, largement répandue chez les Grecs, que ce qui a commencé d’exister ne peut continuer indéfiniment” (51). Para Avicena, en efecto, el famoso principio “omne generabile est corruptibile” sólo vale para los seres compuestos de materia y de forma, en los cuales se encuentra la potencia de no-ser. Pero tal principio no se aplica al alma, ya que ella es simple y recibe el ser a partir de las Inteligencias separadas, sin ser una forma impresa en la materia (52). La posición de Avicena no es sin embargo enteramente satisfactoria, ya que no responde a uno de los aspectos fundamentales del problema. En efecto, deja sin resolver la cuestión planteada por otro principio aristotélico que es como la otra cara de la moneda del principio que acabamos de mencionar. Nos referimos al adagio “omne incorruptibile est ingenerabile”. No encontramos en el *De anima* de Avicena un examen de este problema, hecho tanto más significativo cuanto que la “creación” del alma forma parte de un proceso de emanación necesario y eterno.

A pesar de estas indeterminaciones, la posición de Avicena es clara: sostiene la “creación” temporal del alma y su inmortalidad. De la independencia ontológica del alma y de su relación accidental con el cuerpo, Avicena extrae dos corolarios que merecen ser subrayados. En primer lugar, es impensable que una vez liberada del cuerpo el alma pueda ser transferida a otro cuerpo: el único provecho que ella podía sacar de su unión con el cuerpo (a saber, la individualidad) está ya suficientemente asegurado (53). En segundo lugar, Avicena rechaza la doctrina de la resurrección de los cuerpos: después de la muerte el alma goza de una exis-

51 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 31.

52 AVICENNA, *De anima*, V, 4, pp. 123-124, 88-95: “Probatio autem quae affirmat omne generatum esse corruptibile secundum hoc quod finitur virtus permanendi et corrumpitur, illa affirmat illud idem de eo quod est generatum ex materia et forma, in cuius materia est virtus permanendi ipsam formam et virtus corrumpendi; ex quibus duobus constat simul... Ergo ostensum est humanam animam non corrumpi ullo modo...”.

53 *ibidem*, V, 4, p. 125, 24 sqq.

tencia que se basta a sí misma (54). Sólo una vez separada del cuerpo el alma logra su felicidad definitiva y eterna (55).

3. La noética de Avicena

Una simple precisión terminológica antes de comenzar. El problema noético es resultado de un desplazamiento de la problemática antropológica: ya no se trata de definir las relaciones entre alma y cuerpo, sino más bien las relaciones entre el alma y su facultad de conocimiento intelectual. Este desplazamiento se produce, históricamente, cuando Aristóteles define el alma como forma substancial del cuerpo, recuperando así la unidad del hombre. El problema surge entonces de cómo conciliar la naturaleza del alma, definida como forma de la materia, y la actividad intelectual de la que es capaz, la cual, por definición, es una actividad imaterializadora. En Avicena el problema noético tiene un marco general diferente pues, como ya vimos en el párrafo anterior, el dualismo antropológico ha sido reintroducido para garantizar la espiritualidad y la inmortalidad del alma.

Veamos ahora los puntos principales de la noética aviceniana. Una primera división del intelecto proviene de la situación existencial misma del alma: ella es una substancia espiritual ligada, sin embargo, a un cuerpo que dirige. En cuanto realidad espiritual vocada a participar del mundo inteligible, el alma posee un intelecto contemplativo (*intellectus contemplativus*), capaz de juzgar sobre las realidades necesarias y sobre las realidades posibles, y cuyos principios son las proposiciones evidentes por sí mismas. En cuanto substancia directriz de un cuerpo, el alma está dotada de un intelecto activo (*intellectus activus*), cuyo objeto es el obrar moral, y cuyos principios son las proposiciones probables y la autoridad de los hombres prudentes (56). Esta división del intelecto está estrechamente rela-

54 Cf. L. GARDET, *La pensée religieuse d' Avicenne...* (1951), p. 98; G. C. ANAWATI, *La destinée de l' homme selon Avicenne...* (1960), pp. 265-266.

55 AVICENNA, *De anima*, V. 66, p. 150, 71-73: "Cum anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agentis, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem"

56 *ibidem*, V, 1, p. 78, 35-48. Para una comparación entre esta posición y la doctrina aristotélica del intelecto teórico y práctico, véase E. GILSON, *op. cit.*, p. 57, n. 1. Como lo veremos enseguida, este *intellectus activus* no tiene nada que ver con el *poietikon* de Aristóteles (*De anima*, III, 5, 430 a 10-14).

cionada con la doctrina aviceniana de las "dos caras" del alma: "on peut donc dire qu'il y a deux faces de l'âme l'une par laquelle elle regarde le corps qui est au dessous d'elle afin de le régir, c'est la vertu active dont nous venons de parler; l'autre par laquelle elle regarde l'intelligible qui est au dessus d'elle, afin de le recevoir et de s'y soumettre: c'est la vertu contemplative. La face inférieure de l'âme est donc tournée vers l'action au lieu que la face supérieure est tournée vers la contemplation" (57). Ambas acciones del alma "se oponen, se resisten entre sí, pues cuando la substancia del alma se ocupa de una de ellas, debe apartarse de la otra, y le es difícil conciliar ambas cosas" (58). La dinámica existencial de la antropología de Avicena consiste precisamente en una despreocupación progresiva del alma respecto de las funciones directrices que ella ejerce en el cuerpo, a fin de lograr la contemplación del mundo inteligible al que ella está destinada para toda la eternidad (59).

En cada uno de estos dos intelectos Avicena distingue todavía tres *estados*, según el grado de potencialidad en que se encuentren respecto de sus objetos. Si el intelecto está en potencia absoluta, es decir, si sólo posee una pura aptitud para recibir el inteligible, se lo llama *intellectus materialis*, por analogía con el estado de la materia prima. Cuando el intelecto ha adquirido ya sus primeros principios se dice que ha alcanzado el estado de *intellectus in effectu*; tales principios le permitirán avanzar en la adquisición de los otros inteligibles. Una vez que ha alcanzado la perfección de sus posibilidades de conocimiento se dice que es *intellectus in potentia perfecta*. Este último estado del intelecto presenta aún dos aspectos según que no preste actualmente atención a los inteligibles (se dice entonces que es *intellectus in habitu*), o que los tome como objetos actuales de su consideración intelectual (se lo llama entonces *intellectus adeptus*) (60).

57 E. GILSON, *op. cit.*, p. 57. Para los neoplatónicos la acción es siempre una contemplación degradada.

58 AVICENNA, *Schifā*, I, 351, cit. par A.M. GOICHON, *Le récit de Hayy ibn Yaqzān...* (1959), p. 198.

59 Cf. *supra*, n. 55.

60 AVICENNA, *De anima*, V, 1, p. 81, 76-83: "Unaquaeque autem harum duarum virtutum habet aptitudinem et perfectionem, sed aptitudo pura uniuscuiusque illarum vocatur *intellectus materialis* sive sit activi sive contemplativi; deinde ex hoc quod accidit unicuique illorum habere principia quibus perficiuntur eorum actiones, sed intellectui contemplativo per se nota et cetera huius modi, et activo propositiones probabiles et aliae affectiones; tunc unusquisque

¿Cómo se produce la actualización progresiva del intelecto humano? La independencia del alma respecto del cuerpo en el orden del ser debe traducirse también en el orden de las operaciones. La captación del inteligible presenta dos casos diferentes según que la forma a conocer esté separada de la materia o que esté inmersa en ella. Para este último caso Avicena introduce modificaciones considerables en la doctrina aristotélica de la *abstracción*. En efecto, abstraer ya no significa extraer el núcleo inteligible presente en estado potencial en la imagen, a fin de elevarlo al nivel del intelecto donde dicho inteligible deviene *intellectum in actu*. La consideración de las imágenes (61) no juega más que un papel preparatorio: examinando las imágenes el alma se torna apta para recibir los inteligibles que emanan de la Décima Inteligencia (*Dator formarum*) (62). Esa consideración de los datos sensibles implica una preparación activa por parte del alma, pero que es insuficiente para que el acto de conocimiento intelectual se realice. Las formas inteligibles no provienen de las imágenes, como

eorum fit intellectus in habitu; deinde acquiritur unicuique istorum perfectio adeptia". Cf. también *Livre des directives et remarques*, pp. 324-326 (ed. GOICHON) y A.M. GOICHON, *Le récit de Hayy ibn Yaquân...* (1959), pp. 199-200. Para una clasificación de los diversos sentidos de "intelecto", cf. E. GILSON, *op. cit.*, pp. 60-61.

- 61 Encontramos en Avicena una doctrina muy elaborada sobre las potencias sensitivas. Distingue generalmente cinco sentidos internos: a) el *sentido común* que centraliza los datos de los sentidos externos y que capta las impresiones aparentes u ocultas, y al que Avicena considera como la fuente de la que emanan las facultades sensitivas; b) la *imaginación*, cuya función es conservar las impresiones recibidas por el sentido común; c) la *cogitativa* (o *vis imaginativa*, si se trata de un animal) que combina entre sí las imágenes conservadas en la imaginación; d) la *estimativa* que aprehende las "intenciones" no percibidas por los **sentidos externos**; y e) la **memoria**, que retiene y conserva las intenciones percibidas por la estimativa. Cada uno de esos sentidos está localizado en diferentes lugares del cerebro y todos tienen instrumentos corporales, razón por la cual nunca captan una forma enteramente despojada de la materia. El instrumento corporal de los sentidos internos es el soplo vital (*pneuma*) cuyo centro es el corazón y que, luego de llenar los ventrículos del cerebro, se reparte por todo el organismo. Cf. AVICENNA, *De anima*, I, 5; *Livre des directives et remarques*, pp. 316-317; E. GILSON, *op. cit.*, pp. pp. 55-57; G. VERBEKE, *op. cit.*, pp. 49-59.
- 62 AVICENNA, *De anima*, V, 5, p. 127, 39-49: "ex consideratione eorum (singula quae sunt in imaginatione) aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio".

lo sostenía Aristóteles, sino que desbordan del Intelecto Agente, único capaz de acordar al alma objetos despojados de toda materialidad (63). La única fuente de las formas es siempre la Décima Inteligencia: “*causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum*” (64). Nuestro intelecto es siempre receptivo, carece de medios para llegar, por sus propias fuerzas, a la intelección en acto. “Lo que hace pasar del *habitus* al acto perfecto, y también de la inteligencia al *habitus*, es el Intelecto Activo” (65). En el *Libro de los avisos (Livre des directives et remarques)* Avicena compara el Intelecto Activo al fuego que enciende la lámpara (el alma); en el *De anima* lo compara al sol (66).

Las explicaciones que preceden son suficientes para desprender dos notas centrales en la noética de Avicena. En primer lugar, la *trascendencia* del Intelecto Activo. Este principio no es una potencia de nuestra alma, sino que nos es exterior. Sin embargo, y a diferencia de lo que ocurre en la noética de Alejandro de Afrodisias, este Intelecto trascendente no es Dios: sólo es la última de las Inteligencias separadas. En segundo lugar, y como una consecuencia de la nota anterior, el profundo *extrinsecismo* de la noética aviceniana. El conocimiento intelectual es resultado de una iluminación y de una emanación que no se limitan a ser una simple garantía de la inteligibilidad de los seres, sino que constituyen una verdadera donación de formas inteligibles que nuestra alma recibe completamente listas para la intelección (67). La trascendencia absoluta del principio activo y el

63 *ibidem*, p. 128, 61-63: “*anima rationalis cum coniungitur formis (imaginabilibus) aliquo modo coniunctionis, aptatur ut contingant in ea ex luce intelligentiae agentis ipsae formae nuda ab omni permixtione*”.

64 *ibidem*, p. 126, 34-35; cf. V, 6, p. 143, 57-59; p. 144, 66-70.

65 AVICENNA, *Livre des directives et remarques*, p. 326.

66 AVICENNA., *De anima*, V, 5, p. 127, 36-39: “*Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectu, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas*”.

67 La iluminación no tiene pues un sentido puramente metafísico, como era el caso en Alejandro de Afrodisias o en san Agustín, por el contrario, además del sentido metafísico (el *Dator formarum* confiere las formas a la materia y es así garante de su inteligibilidad) la iluminación aviceniana tiene un sentido ideogénico (el *Dator formarum* confiere las formas inteligibles a nuestras inteligencias). Cf. B. BAZAN, “L’authenticité du De intellectu attribué à Alexandre d’Aphrodise”, *Revue Phil Louvain*, t. 71 (1973), p. 478 sqq.

extrinsecismo no son tesis originales de Avicena. Ya habían sido formuladas por sus predecesores, Al-Kindi y Al-Farabi (68).

Un corolario del carácter puramente receptivo del alma es la ausencia de memoria intelectual en el hombre. Según Avicena, todo lo que el hombre puede hacer es tornarse apto para recibir el Intelecto Activo las formas inteligibles, pero éstas no son retenidas por el alma. En tales condiciones hay que decir que el proceso de aprendizaje consiste en adquirir la aptitud para unirse con el *Dator formarum*, fuente y depósito único de los inteligibles (69). El alma debe adquirir progresivamente, a lo largo de toda su vida, esta aptitud que es el estado perfecto de su potencia receptiva (70). Este estado del intelecto es denominado *intellectus adeptus*, y consiste precisamente en la capacidad de unirse al Intelecto Agente a fin de recibir las formas inteligibles, lo que postula una permanente receptividad del alma (71). G. Verbeke ha puesto de manifiesto que el *intellectus adeptus* es, "au sens plus vrai du terme, les formes intelligibles elles-mêmes, à savoir celles qui peuvent, à notre gré, devenir l'objet de notre attention" (72); pero en cuanto tal no es una facultad del alma. Esta aptitud que los hombres adquieren por aprendizaje explica las diferencias entre los individuos. En efecto, el *Dator formarum* ejerce su acción iluminadora de manera continua e invariable, y sus efectos no se diversifican más que por la diversa preparación de los sujetos que la reciben (73).

El grado más perfecto de esta aptitud para unirse con el Intelecto agente es denominado *intellectus sanctus*, grado al cual muy pocos hombres llegan: "Haec autem dispositio intellectus materialis debet vocari in-

68 Cf. E. GILSON, *op. cit.*, pp. 24-38; H. CORBIN, *op. cit.* pp. 228-229; M. CRUZ HERNANDEZ, *La filosofía árabe*, Madrid, 1963, p. 58.

69 AVICENNA, *De anima*, V, 6, pp. 148-149, 40-43: "...discere non sit nisi inquirere perfectam aptitudinem coniungendi se intelligentiae agenti, quousque fiat ex ea intellectus qui est simplex, a quo emanent formae ordinatae in anima mediante cogitatione".

70 *ibidem*, p. 149, 44-56.

71 *ibidem*, p. 150, 62-67: "Hic enim modus intelligendi in potentia est virtus quae acquirit animae intelligere cum voluerit; quia, cum voluerit, coniungetur intelligentiae a qua emanat in eam forma intellecta. Quae forma est intellectus adeptus verissime et haec virtus est intellectus in effectu... secundum quod est perfectio".

72 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 69, n. 253.

73 AVICENNA, *De anima*, V, 6, p. 151, 75-83.

tellectus sanctus, qui est illius generis cuius est intellectus in habitu, sed hic est supremus in quo non omnes homines conveniunt”. El “intelecto santo” se caracteriza por la capacidad de recibir del Intelecto Agente las formas inteligibles de manera ordenada, estable e instantánea o casi instantánea. Este grado de perfección constituye el don de profecía más noble (74). “Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus inter omnes virtutes humanas” (75). De este modo, y tal como ocurría en Al-Farabi, el saber natural logra su acabamiento en el saber sobrenatural: “Philosophe et prophete s’ unissent avec la meme Intelligence-Esprit-Saint” (76). La noética de Avicena culmina, en virtud de sus mismos principios, en una profetología.

Y esta noética nos da la clave para interpretar toda la antropología de Avicena. ¿Cuál es la razón de ser de la unión entre el alma y el cuerpo? Tal relación no tiene otro fin más que el hacer posible la realización de un intelecto santo y purificado (77). El alma aprovecha su estancia en el cuerpo para elevarse progresivamente a ese estado de pureza. Al comienzo el cuerpo representa una cierta ayuda, pero a medida que el alma adquiere la aptitud para unirse con la Inteligencia Agente y vuelca su interés hacia el mundo de las realidades inteligibles, el cuerpo se vuelve un obstáculo y la función activa que el alma debe ejercer en él se torna una verdadera molestia. Por ello es que el cuerpo es “ambivalente” (78). Una vez que el alma logra el estado de unión intermitente con la fuente de su ser, sólo aspira a dejar el cuerpo para hacer estable dicha relación. El alma sabe que sólo después de la muerte encontrará su felicidad definitiva, ya alejada de su compañero material. En tal sentido la noética de Avicena es perfectamente coherente, en su conclusión, con el dualismo antropológico que le sirve de base.

Concluamos. La antropología de Avicena transmitirá a la Edad Media problemas verdaderamente graves: la unidad del hombre debe ser quebrada para asegurar al alma la substancialidad y la inmortalidad. Pero inmediatamente se plantea otra cuestión no menos temible: cómo justificar la multiplicidad *numérica* de las almas, dado que son sustancias espirituales ligadas accidentalmente al cuerpo? En el marco de las categorías

74 *ibidem*, p. 153, 10-16.

75 *ibidem*, p. 153, 17-18.

76 H. CORBIN, *op. cit.*, p. 231.

77 E. GILSON, *op. cit.*, p. 63.

78 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 43.

aristotélicas se llega a un dilema: o bien se afirma la unicidad del alma intelectual, o bien la diversidad específica de las almas. Por otra parte este dualismo se une al extrinsecismo gnoseológico para afectar seriamente la concepción del hombre, ya que comprometen la consistencia metafísica del yo tanto en el plano del ser como en el plano del obrar. En razón de estas dos notas (dualismo-extrinsecismo) la antropología aviceniana marca el punto de desviación mayor respecto del pensamiento de Aristóteles en la larga serie de comentaristas que va desde Alejandro hasta los maestros del siglo XIII. El neoplatonismo de Avicena marcará profundamente las antropologías medievales posteriores y su influencia no puede ser subestimada.