

AVICENA Y SANTO TOMAS

**Presencia del filósofo árabe en las primeras
obras del aquinatense**

INTRODUCCION:

LOS ESTUDIOS SOBRE AVICENA Y SANTO TOMAS

1. La labor histórica, que trata de valorar en su ambiente los orígenes, desarrollo y perfección del tomismo en la mente de su creador, apenas cuenta con un siglo de existencia. Con la obra de Jean Barthelemy Haureau, "*De la philosophie scolastique*", aparecida en 1850, se inician los estudios del pensamiento filosófico medieval con perspectivas históricas. La época renacentista había arrojado mucho lodo sobre los siglos medievales, sobre la cultura del medioevo, y el hombre moderno la consideraba como época de obscurantismo y de barbarie intelectual.

A partir de esa primera tentativa de acercamiento los trabajos se han multiplicado, revelando un mundo inédito, con vitalidad insospechada. Los historiadores, proyectando a veces su ideología sobre la Edad Media, han llegado a conclusiones opuestas en la valoración del movimiento filosófico medieval. Por una parte los historiadores racionalistas, por otra los católicos.

Los historiadores racionalistas, desde el mismo Haureau, juzgan toda la filosofía como una tentativa de oposición a la autoridad dogmática. La filosofía para ellos, cuando es auténtica, ha de ser rebelión contra todo conocimiento impuesto a la razón. De lo contrario no hay más que trasplatación de pensamiento ajeno, sin asimilación. Así, ellos concluyen que no hay, no puede haber, filosofía cristiana. Con este criterio han estudiado la filosofía medieval y la obra de Santo Tomás, Picavet, Renán, Gauthier, Rougier y Bréhier, entre

otros (1). Exponen el pensamiento filosófico del Aquinatense como una copia exacta de los filósofos griegos, árabes y judíos. Los más diversos elementos se unen, se yuxtaponen, sin verdadera asimilación (2). Tampoco existe para ellos la filosofía tomista.

Los historiadores de la filosofía medieval del campo católico han realizado sus estudios con una mirada más serena y objetiva. Salvatore Talamo, continuando la obra de Stölk y de Kleutgen, pone de relieve la sana independencia del pensamiento tomista en relación con el mismo Aristóteles, su indiscutido maestro. Su obra "*L'aristotelismo della Scolastica*" aún hoy no ha perdido actualidad. Baumker (1853-1924), Mandonnet (1858-1936), De Wulf (1857-1947), etc., han mostrado la vitalidad de las corrientes doctrinales del medievo, y gracias a sus aportaciones este período queda caracterizado como uno de los momentos cumbres del pensamiento humano en la búsqueda de la verdad. La fecunda labor de Grabmann (1875-1949) ha sido meritoria en extremo. Tomás de Aquino en estos historiadores es el centro y el apogeo de la filosofía medieval. La antigua sabiduría ha llegado a sus manos por distintos caminos y queda, incorporada en su obra, animada de un nuevo espíritu. El tomismo es creación del genio potente de Tomás. Y, no obstante, a su formación contribuyen todos los filósofos anteriores. De ahí su perennidad y el interés que tienen los estudios históricos sobre el mismo. Homero y Platón, Virgilio y Séneca, Algacel y Avicena, Averroes y Maimónides, Abelardo y Bernardo de Claraval, tienen un puesto en su obra. Precisar la aportación de cada uno es oficio de la investigación histórica (3). Y a medida que mejor se conozcan las diversas corrientes que llegan al pensamiento tomista, se apreciará mejor aún cómo el genio potente de Tomás se levanta más allá de toda influencia externa.

Esta doble orientación se advierte en los estudios sobre Santo Tomás y los filósofos árabes. Renán estudia a Averroes, y juzga

(1) Cfr. F. VAN STEENBERGHEM, *L'interprétation de la pensée medieval au cours du siècle écoulé*. *Rev. Phil. Louvain*, 49 (1951) 108-119.

(2) Baste citar a P. DUHEM: «La vaste composition de Thomas d'Aquin se montre a nous comme une marqueterie ou se juxtaposen, nettement reconnaissables... une multitude de pièces empruntées a toutes les philosophies du paganisme». *Le système du monde*. t. V. pág. 569. París, 1917.

(3) M. GRABMANN subraya a este propósito: «Come ho già notato piú volte, proprio per arrivare a comprendere piú profondamente S. Tomasso e le sue dottrine secondo la lore genesi e il loro orientamento storico, e assolutamente necessario che la sua teologia e filosofia siano considerate a contatto colle correnti scientifiche del loro tempo». *L'influsso di Alberto sulla vita intellettuale del medievo*. Roma, 1941, pag. 146.

con criterio exorbitado su influjo en Occidente (4). Forget trata de valorar la influencia de la filosofía árabe sobre la escolástica (5), y en la misma dirección Miguel Asín Palacios en 1904 hace averroísta a Santo Tomás en la cuestión de las relaciones de la filosofía y la teología, de la razón y la fe (6). Fué ruidosa la polémica en torno a este artículo de Asín Palacios (7), pero en 1909, L. Gauthier, en su tesis doctoral, exageró aún más el influjo de Averroes sobre Santo Tomás (8).

Estudios más ponderados han probado que la cuestión Averroes-Tomás de Aquino está muy lejos de tener esa solución. Hasta 1230 las obras del filósofo cordobés no son conocidas en el Occidente latino. Antes que él han llegado a Europa otros filósofos del Islam, y en manuscritos de tosco latín arabizante andan por las aulas y las bibliotecas de los estudiosos suscitando con su influjo el pujante renacer del pensamiento filosófico. Alkindi, Alfarabi, Avicena, Algacel, tienen traducciones latinas desde la segunda mitad del siglo XII. Su influjo, aunque menos aparente, puede ser más profundo que el del mismo Averroes. El problema se amplía con nuevas perspectivas en este campo y la filosofía tomista se presenta con mano más acogedora para la filosofía árabe. Y en esta sana orientación han nacido los estudios en torno a Avicena y Tomás de Aquino.

2. Han preparado el camino los historiadores de la filosofía árabe, apreciando el valor filosófico de Avicena. En 1859, apoyado en sólida documentación de textos árabes, Salomón Munk perfila las líneas del sistema filosófico de Avicena (9). Carra de Vaux en 1900, A. M. Goichon en numerosos trabajos más recientes, Cruz Hernández y últimamente M. Anawati, entre otros, han continuado la empresa iniciada por Munk, revelando a la historia de la filosofía la

(4) Cfr. E. RENAN, *Averroes et l'averroïsme*. París, 1852. Traduc. española, Buenos Aires, 1946.

(5) J. FORGET, *L'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique*. *Rev. Neos. Philos.* 1 (1894) 385-410.

(6) M. ASÍN PALACIOS, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino en Homenaje a D. F. CODERA*, Zaragoza, 1904, pág. 271-331. Ha sido publicado de nuevo en *Huellas del Islam*, Madrid, 1941, pág. 1-72.

(7) Cfr. L. G. A. GETINO, *El averroísmo teológico de Sto. Tomás de Aquino. La Summa contra Gentes y el Pugio Fidei*, carta sin sobre a don Miguel Asín y Palacios, catedrático de lengua árabe en la Universidad Central, Vergara, 1905.

(8) L. GAUTHIER, *La théorie de Ibn Rosd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. París, 1909.

(9) S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. París, 1859.

importancia capital de la obra de Avicena (10). Así han preparado con sólida base científica una espléndida celebración de su milenario, cuyos frutos ya estamos saboreando en ediciones críticas de sus obras árabes y latinas, en una biografía y bibliografía y en numerosos estudios doctrinales.

Pero Avicena no pertenece solamente a la filosofía árabe. Los estudios históricos de la filosofía medieval han advertido su influjo en el Occidente latino. Las numerosas citas de Santo Tomás lo ponen de manifiesto. Ya hace años que el Cardenal F. Ehrle hablaba de la necesidad de un estudio del influjo de Avicena en Occidente, en Tomás de Aquino, tomando como base las citas de sus obras (11). Esta necesidad ha sido bien comprendida por Gilson, que ha dedicado varios estudios a la cuestión del influjo de Avicena en la formación de la filosofía medieval. Desde los traductores de la escuela de Toledo hasta Duns Escoto se advierte una corriente filosófica que tiene su origen en Avicena, y se fusiona con elementos agustinianos. El mismo ha caracterizado este movimiento doctrinal, al que se opone en buena parte la filosofía de Santo Tomás, como un «agustinismo avicenzante» (12). A su vez, M. Grabmann señala en las primeras obras de Santo Tomás cierta simpatía hacia el filósofo árabe (13). Trabajos posteriores, como el de A. M. Goichon, han precisado esta especial predilección en las tesis referentes al principio de individuación, a la distinción de la esencia y la existencia, al conocimiento (14).

Sobre ellas y las relaciones del alma con el cuerpo en Avicena y Tomás, ha escrito sustanciosas páginas Roland-Gosselin. Con pre-

(10) CATRA DE VAUX, *Avicenne*, París, 1900. A. M. GOICHON, *Introduction a Avicenne. Son épître des définitions*, París, 1933. Id. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, París, 1937. Id. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, París, 1938. M. CRUZ HERNANDEZ, *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1949. Diss. M. ANAWATI, *La tradition manuscrite orientale de l'oeuvre d'Avicenne*. Rev. Thom. 1951, 407-440. L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*. París, 1951, etc.

(11) Cfr. F. EHRLE, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XII*, *Xenia thomistica*, III, 1925, 523-524. «Avicena, dice, ebbe un influo non ancora tenuto in devoto conto». Propone como modelo para esta clase de investigaciones la obra de HERTING: *Die Augustinuszitate bei Thomas von Aquin*.

(12) E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, *Archives HDLMA*, 1926, 2-127. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, *Archives HDLMA*, 1927, 89-149. *Les sources greco-arabes de l'agustinisme avicennisant*. *Archives HDLMA*, 1929, 1-158.

(13) Cfr. M. GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*. *Ausburg*, 1935. *Mittelalterliches Geistesleben*, 1936, I, 328.

(14) A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. París, 1944, 89-133.

cisión científica estudia la utilización del pensamiento de Avicena en la obra tomista, y señala las coincidencias sustanciales, pero advierte al mismo tiempo en el fondo una profunda y formal diferencia que separa a Avicena y a Tomás, originada en último término por la distinta orientación de ambos sistemas (15). Aimé Forest prosigue esta línea de estudios comparativos en los puntos centrales de ambas filosofías. En la concepción sobre la estructura del ente concreto Santo Tomás recoge, para precisar más su posición, la doctrina aviceniense, teniendo en cuenta la crítica que de ella ha hecho Averroes (16). En 1933 se publica un estudio que aborda directamente un problema lleno de interés metafísico: la doctrina acerca de la sustancia en Avicena y Tomás de Aquino. Su autor es W. Kleine, que no llega a agotar el tema por dar más importancia a las cuestiones lógicas que a las metafísicas; pero su trabajo es digno de tenerse en cuenta (17). En el mismo año R. Laubenthal estudia las citas de los filósofos árabes en el Comentario a la Física de Aristóteles, y M. Gorcebusca el influjo de Avicena en Occidente, atendiendo a sus teorías místicas más que a las doctrinas filosóficas (18). Algunos artículos del P. Bouyges llegan a la conclusión de que el tratado *De Potentia*, en sus líneas centrales responde al propósito de criticar el emanatismo que caracteriza el sistema aviceniense (19).

La obra de Gardet-Anawati, sobre la teología musulmana, con intentos de reanudar el diálogo intelectual del siglo XIII entre el pensamiento cristiano y la cultura árabe, plantea también los problemas de carácter filosófico y apunta las soluciones en lo que se refiere a Santo Tomás, con amplia comprensión y ambientación histórica de los diversos sistemas en su origen y desarrollo. El Aquinense conoce a fondo la filosofía de Avicena, que tiene en Occidente, ya antes de él, larga trayectoria, y salva, incorporándola a su propio

(15) M. D. ROLAND-GOSSELIN, *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam. Xenia Thomistica*, 1925, 281-288. *Le De Ente et Essentia de saint Thomas d'Aquin*. París, 1927. *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne. Mélanges Mandonnet*, II, 47-54. Bib. Thomist. XIV, 1927.

(16) A. FOREST, *La structure métaphysique du concret*. París, 1931.

(17) W. KLEINE, *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin*, 1933 Freiburg.

(18) R. LAUBENTHAL, *Das Verhältnis des hl. Thomas von Aquin zu den Arabern in seinem Physikkomentar*. Würzburg, 1933. M. GORCE, *Avicenne*. art. en el *Diction, d'Histoire et Géographie Ecles.* V, col. 1107-1119.

(19) M. BOUYGES, *L'idée génératrice du De Potentia*. *Rev. de Philosophie*, 1931, 262-268. *Le plan de Contra Gentiles de saint Thomas*. *Archives de Philosophie*, 1925, 320-41.

pensamiento, toda aportación positiva, al propio tiempo que condena sus desvíos (20). Cornelio Fabro, en su estudio sobre la noción de participación, considera detenidamente a Avicena como una de las fuentes del tomismo, por la amplitud del influjo ejercido sobre la primera formación especulativa de Tomás de Aquino. La contribución aviceniana a la filosofía tomista es, en algunos puntos centrales, paralela a la de Aristóteles y Platón (21).

Una nueva confirmación a la gran importancia que en las primeras obras de Santo Tomás se concede a Avicena nos la ofrecen la edición crítica de los opúsculos filosóficos «De Ente et Essentia», por Roland-Gosselin (22) y «De principiis naturae», por J. Pauson (23). Ambos parecen haber nacido al contacto con el pensamiento de Avicena, en meditada lectura. A medida que los estudios se suceden la tesis central que los inspira viene nuevamente corroborada. Avicena es una de las vías por donde Tomás de Aquino ha llegado al pensamiento de Aristóteles y a la concepción original de una filosofía nueva, que al integrar en perfecta síntesis el saber antiguo, se hace pérenne.

3. Puesto que la eficacia de la labor histórica se basa en gran parte en la continuidad de las empresas, debemos tener en cuenta, para proseguir en esta tarea, algunas conclusiones que se desprenden de los trabajos enumerados:

1.^a El valor filosófico de Avicena ha sido reconocido tanto en la línea aristotélica, como en su profunda inspiración neoplatónica. Este su mérito y originalidad le han granjeado un amplio influjo en el Occidente latino desde el siglo XII al siglo XIV.

2.^a Desde las primeras obras de Santo Tomás se advierte un conocimiento exacto y completo del pensamiento de Avicena y una actitud acogedora para con el filósofo árabe (Grabmann, Ehrle). Es probable que el primer conocimiento de las obras de los filósofos árabes lo obtuviera Santo Tomás con su maestro Pedro de Irlanda

(20) L. GARDET et M. M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Paris, 1948. Etudes de phil. médiéval. XXXVII. «Thomas sauva non moins des exagérations de l'avicennisme, l'apport positif d'Avicenne», p. 280.

(21) C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*. Torino, 1938.

(22) M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le de Ente et Essentia de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1926. Col. Bib. Thomiste, XIII.

(23) J. J. PAUSON, *Saint Thomas Aquinas. De principiis naturae*. Fribourg, 1950.

en Nápoles, hacia 1242-44. Se perfecciona luego en la escuela de Alberto Magno en Colonia, profundo conocedor del mundo intelectual islámico (Baeumker, Mandonnet, Grabmann). Los primeros escritos del Angélico han nacido como al contacto con el pensamiento de Avicena (Roland-Gosselin-Pauson). El período de mayor utilización de Avicena se extiende hasta la *Summa Contra Gentiles* (Forest-Fabro). La utilización de Avicena es menor a medida que el pensamiento tomista madura, y crea una filosofía original. Esto ocurre de 1260 en adelante.

3.ª Las relaciones de Tomás de Aquino con la filosofía de Avicena versan, preferentemente, sobre los puntos quiciales del tomismo: noción de participación, distinción real de la esencia y existencia, principio de individuación, teoría del conocimiento (Fabro-Forest-Roland-Gosselin-Gilson). Y en todos estos temas, junto con fundamentales coincidencias, se dan diversas orientaciones. En el fondo son dos sistemas distintos. Las abundantes citas expresas de Avicena en las primeras obras de Tomás de Aquino son preciosas indicaciones para establecer estudios comparativos doctrinales. Pero no bastan para deducir conclusiones. Las fórmulas de Avicena llevan en Tomás de Aquino un contenido peculiar (24).

A la luz de estas conclusiones situamos nuestro ensayo, que intenta precisar la actitud de Santo Tomás para con la filosofía de Avicena en el ambiente histórico de sus primeras obras, y analizar la aportación de Avicena a la teoría tomista del conocimiento. La cronología de las obras de Santo Tomás no puede aún decirse definitiva, pero sí lo suficiente segura para proceder a un estudio que busca en cierto modo la formación del pensamiento tomista en los primeros

El milenario de Avicena ha sido ocasión de numerosos estudios, bien en los dos Congresos filosóficos celebrados en su honor, bien en las revistas científicas de todos los países. Indicamos solamente algunos, que hacen más a nuestro propósito:

(24) C. VANSTEENKISTE, *Avicenna-citaten bij S. Thomas Tijdschrift voor Philosophie*, 15, (1953) 457-507.

E. BLOCH, *Avicenna und die aristotelische Linke*. Berlín, 1952.

G. PALERMO, *Avicenna ed il medio evo*, *Educare*, 3 (1952), 162-69; 241-63; 318-28.

T. CROWLEY, *Roger Bacon and Avicenna. Philosophical Studies* 2 (1952) 82-88.

B. H. ZEDLER, *Tributes to Avicenna. Mod. Schoolman*, 30 (1953) 157-60.

S. PINES, *La «Philosophie orientale» d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens. Archives HDLMA*, 19 (1952) 5-37.

M. TH. D'ALVERNAY, *Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne. Archives HDLMA*, 19 (1952) 337-58.

F. SASSEN, *Avicenna en zijn betekenis voor het Westerse denken. Stud. Cathol.* 27 (1952) 309-325.

años del profesorado y producción del Aquinate. Hasta 1260 su producción científica de carácter netamente filosófico son los dos opúsculos: «De Ente et Essentia» y «De principiis naturae». Sus dos obras maestras como fruto de la enseñanza universitaria son el «Scriptum super Sententiis» y las «Quaestiones Disputatae De Veritate». Estas obras, junto con el Comentario a Boecio «De Trinitate», y los últimos Quodlibetos, que pertenecen también a este período de la vida de Santo Tomás, son como el centro de nuestra investigación. De Avicena empleamos las obras latinas que conoció Santo Tomás, según las ediciones venecianas renacentistas (25).

En una primera parte, histórica, estudiamos la actitud de Santo Tomás frente a Avicena, y el conocimiento que tiene de sus obras. Conocer la biblioteca árabe de Santo Tomás y el puesto de Avicena en ella es paso obligado para llegar a estudios doctrinales. En una segunda parte examinamos las analogías y diferencias entre ambos en la teoría del conocimiento.

El problema planteado, dentro de su sencillez, no carece de atrevimiento. Por ello es difícil, desde el primer ensayo, presentar una solución acabada y completa.

PRIMERA PARTE:

AVICENA EN LA BIBLIOTECA DE SANTO TOMAS

Nuestro intento va más allá de una simple catalogación de los libros de Avicena en la biblioteca de Tomás de Aquino. Es preciso comprender por qué lo utiliza, qué valor le concede y cuál es su actitud para con la filosofía aviceniana. Todo ello postula la evocación y reconstrucción, aunque sea en líneas generales, del ambiente histórico-doctrinal en que esa labor se realiza. En tres etapas desarrollamos esta primera parte.

I.—Los “filósofos” en la obra de Santo Tomás

4. En la Cristiandad, hasta el siglo XIII, el saber se desarrolla en íntimo contacto con la Sagrada Escritura, continúa la obra de los

(25) Sobre la cronología tomista cfr. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*. 3.^a edic. Münster, 1949.

De Avicena utilizamos la siguiente edición veneciana: *Avicennae perhypatetici philosophi / ac medicorum facile primi opera / in lucem redacta: ac nuper / quantum ars niti potuit / per canonicos emendata / Venetiis, 1508.*

Santos Padres o se reduce a estudios gramaticales. El descubrimiento de la antigüedad clásica, las obras de los filósofos griegos y árabes, que en oleadas incesantes llegan a Occidente, presentan nuevos campos del saber. Aquí son maestros los filósofos gentiles, como en el saber cristiano lo son los Padres. Se presentan así dos clases de autoridad científica, dos tipos del saber, que es preciso clasificar. En esta clasificación Tomás concede un puesto a Avicena.

Son diversas las clasificaciones que Tomás hace en sus primeros escritos de las *autoridades* alegadas para corroborar sus pruebas. Desea conocer todo lo que antes de él han pensado los hombres sobre cada cuestión para llegar a la verdad por camino recto. «Oportet —escribe en el lib. I de las Sentencias—diversorum positiones videre, ut erroribus devitatis, viam veritatis inveniamus» (26). En términos generales designa a sus predecesores con el nombre de «sapientes». Y en esta clasificación entran todos los que de algún modo merecen mención en las cuestiones científicas (27). Pero estos *sabios* se ordenan luego en su mente y en su obra en dos grandes grupos: los representantes del saber con luz de revelación, y los representantes del saber puramente racional. Este último es el saber de los paganos, porque en el paganismo se ha desarrollado; aquél el de los cristianos. A éstos los cita con diversos nombres y en distintas escalas de autoridad. Para los representantes del saber racional suele emplear la palabra «filósofos». Veamos algunos textos tomados de las Sentencias y ordenados en clasificación ascendente.

En la cuestión de la esencia de la unidad, por ejemplo, distingue a los *filósofos* de los *maestros*: «de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter *philosophos* et inter *magistros*» (28). El nombre de «maestro», que revela la organización universitaria, y se aplica por antonomasia al *Maestro de las Sentencias*, Pedro Lombardo, no es único para designar a los profesores de la cristiandad. A veces viene sustituido por el de «doctores», o «*catholici doctores*», o con el de «*expositores Sacrae Scripturae*» (29).

Más frecuente aún, sobre todo a partir del libro II de las Sentencias, es la clasificación de *filósofos* y *teólogos*. Después que Abelardo ha compuesto su «*Theologia christiana*», el nombre de teólogo es

(26) *I Sent.* 39, II, 2, c.

(27) *Ibid.* «*Haec quaestio*—trata la cuestión de la providencia—*ferre ab omnibus sapientibus ventilata est*».

(28) *I Sent.* 24, I, 3, c.

(29) *II Sent.* 17, II, 1, c.

corriente. «Secundum *philosophos* et *theologos*—escribe Sto. Tomás—oportet ponere formas superiorum angelorum esse magis universales» (30). Avicena sostiene que la materia obedece mejor a los agentes separados que a los agentes naturales: «huic autem positioni contradicitur et a *philosophis* et a *theologis*» (31). Unos y otros enseñan que el alma humana ha de proceder de un principio separado, etc. (32).

Otra clasificación emplea aún Santo Tomás, que pone de relieve la distinción entre las dos clases de autoridad y de saber: *filósofos* y *santos*. Ambos han mostrado la falsedad de los principios de la herejía maniquea. «Haec positio sufficienter a *sanctis* et *philosophis* improbata est» (33).

Filósofos son los que han intentado comprender el mundo y sus problemas con la sola razón humana. Hasta los días de Santo Tomás este nombre es sinónimo de *sabio gentil*. «Philosophum autem voco—escribía Boecio de Dacia—omnem hominem viventem secundum ordinem naturae» (34). Era un nombre con resonancias de paganismo. Por ello, en los días en que los campos del saber no estaban bien delimitados, de la facultad de teología se alzaban voces de protesta contra los que traían a sus cuestiones autoridades de gentiles, y a veces preferían sus razones contra las de los santos (35). El uso de este nombre por Alberto de Colonia y Tomás de Aquino trae el bautismo cristiano para el saber por él representado y para la palabra que lo designa. A ambos se les designará en sus días con este nombre de filósofos en son de elogio, y París, la ciudad universitaria, donde florece la teología, será designada por Alberto Magno como la «civitas philosophorum» (36).

5. Al nuevo concepto de filósofo se llega por el contenido nuevo que se observa en la filosofía, en relación con el saber cristiano. Tomás lo ha precisado, con mirada clarividente y perfecta comprensión, desde el mismo prólogo de las Sentencias. Filosofía es el saber hu-

(30) *II Sent.* 3, III, 2, c.

(31) *II Sent.* 7, III, 1, c.

(32) Cfr. *II Sent.* 18, II, 1: «Unde relinquitur quod principium originis ipsius animae rationalis sit aliquod principium separatum, et hoc quidem communiter conceditur et a *theologis* et a *philosophis*». Cfr. IV, *Sent.* 49, II, 1.

(33) *I Sent.* 39, II, 2, c.

(34) *De summo Bono, sive de vita philosophi*, editado por M. GRABMANN, *Archives HDLMA*, 1931, pág. 307, lin. 8-9.

(35) Cfr. M. D. CHENU, *Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale*. *Rev. Sciences phil et théol.* 36 (1937) 27-40. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele solo Innocenzo III e Gregorio IX*. Roma, 1941, pág. 61.

(36) *De Natura loci, tract.* 3, c. 2. (edic. Borgnet, 9, 571).

mano en su unidad y perfección. Pero no es el único ni el supremo de todos los saberes. La gracia que ha dado al hombre como una segunda naturaleza, sin destruir nada de lo humano, nos ha traído principios más altos, que completan lo que la razón no es capaz de encontrar. Con sentido profundamente aristotélico, la filosofía se presenta a Tomás, desde este prólogo de las Sentencias, como una vía para la contemplación de Dios por medio de las criaturas. «Ad hanc (contemplationem) ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit» (37). Y esta contemplación, a su vez, tiene una ordenación hacia otra más alta, que se alcanza mediante el saber revelado. La relación entre estos dos saberes se resume en dos claras conclusiones: 1.^a La teología, como superior, impera y ordena. 2.^a La filosofía, como inferior, sirve. «Ita cum finis totius philosophiae sit intra finem theologiae et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur» (38). La idea de servicio prevalece en esta ordenación de la filosofía a la teología. Por lo demás, esta ha sido también la actitud de los Padres para con los filósofos (39). Nunca puede darse verdadera oposición entre las conclusiones de ambos saberes. La verdadera filosofía nunca puede ser contraria a la fe, porque luz de fe y luz de razón proceden de un mismo principio. «Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur *contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus*» (40). Advierte también Santo Tomás los peligros que el mal uso de la filosofía puede acarrear al saber cristiano, y enumera los servicios que bien utilizada le presta: la demostración de los «preambula fidei», la explicación de las verdades de fe por medio de analogías y la refutación de los errores contra la fe por falta de lógica (41).

(37) *I Sent. Prol. I, 1.*

(38) *I Sent. Prol. I, 1, c.*

(39) Cfr. *In Boethium de Trinitate*, II, 3, c. En los argumentos *sed contra* cita varios textos de San Jerónimo y San Agustín para corroborar esta su posición. Así San Agustín dice: «Philosophi autem, si qua forte vera, fidei nostrae accommodata dixerunt, non solum formidanda non sunt, sed ab eis *tanquam ab injustis possessoribus in nostrum sum accomodanda*».

(40) *In Boethium de Trinitate*, II, 3, c.

(41) *In Boethium de Trinitate*, II, 3, c. Cfr. M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de Trinitate*. Freiburg in der Schw. 1948.

Grabmann, a propósito de este artículo 3 de la cuestión 2, expone ampliamente el pensamiento tomista de la función reservada a la razón en teología. La misma expresión «*ancilla Theologiae*», que se aplica a la filosofía en relación con el saber teológico, tiene larga tradición y obedece a la concepción de la metafísica aristotélica.

Juzgado con este criterio, el estudio de la filosofía y de los filósofos es, en cierto modo un deber de la sabiduría cristiana, a la que deben incorporarse todos los auténticos valores humanos. Tomás comprende desde el primer momento que este deber carga sobre sus hombros, porque esta es la tremenda cuestión que urge solucionar en tierras cristianas, y animoso se decide a la empresa, en la que ya trabaja con el mismo empeño su maestro Alberto. Cuando Tomás comienza su carrera de escritor ya ha oído, leído, meditado mucho y tiene elegido su camino de una vez para siempre.

6. El saber filosófico que Tomás trata de incorporar a la ciencia cristiana tiene su más alta expresión en Aristóteles, que trató todas las ciencias humanas con maestría no igualada hasta entonces. Las obras aristotélicas son las que traen las grandes revoluciones doctrinales a Occidente. Teólogos anteriores a Santo Tomás han utilizado a Aristóteles, como Guillermo de Auxerre, Rolano de Cremona y el Canciller Felipe. Pero una verdadera incorporación y asimilación no se advierte hasta la obra de Alberto Magno, verdadero fundador del aristotelismo cristiano (42). En la obra de Tomás Aristóteles es el *filósofo* por excelencia. Las citas que de los filósofos hace en sus primeras obras nos revelan la unidad, continuidad y objetividad con que Tomás contempla el progreso de la razón humana en la filosofía. Aristóteles está como en el centro de este mundo intelectual. Antes de él los filósofos investigan acerca de la naturaleza. Tomás los designa con el nombre de «naturales» o «primi naturales» (43). El mismo Platón, del que conoce, como toda la Edad Media, directamente muy poco (44) está superado por Aristóteles, y en la obra del discípulo encontramos el saber del maestro muy superado. «Sicut dicit Commentator in XI Met. text. 4—escribe a este propósito—Plato et alii antiqui philosophi quasi ab ipsa veritate coacti tendebant in illud,

(42) Cfr. E. FILTHAUT, *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Prediger-Orden*. Vechta, 1936, p. 60. M. GRABMANN, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*. Munich, 1936: «Der erste Theologe des Mittelalters der dem Aristotelismus klar und scharf geschaut hat ist Albert der Grossen gewesen, der dem grossen Plan gefasst und ausgeführt hat, dass ganze aristotelische Schriften dem lateinische Abendland verständig und mundgerecht zu machen», p. 70. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II. *Siger dans l'histoire de l'aristotelisme*. Louvain, 1942, p. 478.

(43) Cfr. *II Sent.* 1, I, 5, c.; *II Sent.* 12, I, 4; *II Sent.* 14, I, 2, c.; *I Sent.* 39, II, 2, c. etc.

(44) La alta Edad Media conoció de Platón el *Timeo*. En el siglo XII pasan al latín los diálogos *Fedón* y *Menón*. Cfr. A. PELZER en *Storia della Filosofia medievale* de M. DE WULF, trad. italiana, Firenze, 1944, vol. I, pág. 69.

quod postmodum expressit Aristoteles, quamvis non pervenerint in ipsum» (45). La metafísica de Aristóteles es la verdadera «sapiencia» humana. Tomás ha sido aristotélico desde el principio de su obra, por elección, por convicción, y ha utilizado al filósofo en su obra en la medida que él piensa que la filosofía debe servir a la teología. Después de él los filósofos viven en buena parte de las migajas que caen de su opulenta mesa.

7. Si Aristóteles ha sido la cumbre del saber racional, en pos de él se encuentran continuadores de su obra. Son los filósofos «*post Aristotelem*», «*moderni*», «*sequentes Aristotelem*» o simplemente «*philosophi*» de las clasificaciones aquinianas. Tomás se refiere a los filósofos del Islam. El pueblo árabe ha llegado a las puertas de la Europa occidental ya en el siglo VIII. Se ha asimilado en breve tiempo la cultura de los pueblos que ha conquistado en su empuje arrollador, la ha enriquecido con valiosas aportaciones propias y la extiende al par que caminan sus guerreros. La cultura que traen los árabes, científica, filosófica, es superior a la cultura latina. Por ello, en la periferia de ambos mundos, en los puntos de contacto se produce un movimiento de ósmosis intelectual. Un intento de acercamiento a la cultura árabe lo encontramos ya en el siglo X, con las primeras traducciones de obras de astronomía, matemática y ciencias naturales, hechas en España. Aquí el intercambio cultural se hace más asequible por la convivencia pacífica de moros y cristianos en las ciudades del sur y centro de la Península (46). Así ocurre en Toledo. A los traductores cristianos les atrae del mundo árabe el pensamiento filosófico (47). Colaboran judíos y cristianos en esta empresa de hacer asequibles los pensadores del Islam al mundo latino. De 1130 a 1150 se desarrollan las actividades de dos traductores célebres: Juan Hispano y Domingo Gundisalvo, a quienes debemos traducciones de varios filósofos, de Alfarabi y de Avicena sobre todo. A lo largo de la segunda mitad del siglo XII y más aún en el XIII, varias ciudades españolas del Norte son émulas de Toledo en esta actividad de intercambio intelectual, como Burgos o Tarazona, donde los traductores

(45) *I Sent.* 36, II, 1 ad 1.

(46) Cfr. M. MILLAS VALLICROSA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Catedral de Toledo*. Madrid, 1942, p. 10.

(47) Cfr. U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio del Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*. Roma, 1944, p. 8 ss. M. ALONSO, *Notas sobre las traducciones toledanas de Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, *Al-Andalus*, 8 (1943) 155-188; 12 (1947) 295-338.

Europeos se dan cita, acogidos por algún mecenas eclesiástico. Los grandes traductores, como Herman de Carinzia, Platón de Tívoli, Gerardo de Cremona y Miguel Scoto, aquí encuentran acogida y trasladan obras islámicas para el Occidente latino (48).

Con las traducciones de Averroes, en derredor de 1230, el Occidente cristiano posee las obras de los principales filósofos del Islam, agrupadas como en torno a la obra de Aristóteles, de la cual son, en gran parte, comentarios. Alkindi (873), Alfarabi (949), Ibn Sina (980-1037), Algazzali (1058-1111), Ibn Badja (1138), e Ibn Røschd (1126-1198) son ya filósofos conocidos de los occidentales en traducciones latinas, y desde Guillermo de Alvernia citados por algunos teólogos latinos con nombres latinizados: Alkindius, Alfarabius, Avicenna, Algazel, Avempace y Averroes, al lado de otra larga serie de científicos y matemáticos que aparecen sobre todo en la obra de Alberto de Colonia. Santo Tomás nos da en sus citas como un índice de la biblioteca árabe que poseía y utilizaba. Se resume esencialmente en solos dos nombres: Avicena y Averroes.

De Alkindi no encontramos referencia alguna. Las escasas citas de Alfarabi y Avempace tienen su origen en las obras de Averroes (49).

De Algazel conoce solamente la primera parte de su obra filosófica, que es exposición de la filosofía de Alfarabi y Avicena (50). Rara vez aduce su testimonio, y cuando lo hace es en términos generales sin indicación expresa de la fuente de donde lo toma (51).

(48) Cfr. G. THERY, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*. Orán, 1944, p. 62 y ss.

(49) Cfr. *IV Sent.* 49, II, 1. «Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest pervenire ad hoc ut intelligat substantias separatas, sicut *Alpharabius* in fine suae *Ethicae*, quamvis contrarium dixerit in libro de *Intellectu*, ut *Commentator* refert in *III de Anima*». Si tuvieron algún influjo estos dos filósofos del Islam en la obra de Tomás fué indirectamente por medio de su maestro Alberto Magno, que ha utilizado, con exacto conocimiento, las obras de ambos. Cfr. el reciente y magnífico trabajo de A. CORTABARRIA, O. P. *De Alpharabii et Alkindi operibus et doctrina in Scriptis Sancti Alberti Magni*. Dis. Las Caldas de Besaya, 1953. Cfr. sobre *Avempace*, *II Sent.* 17, II, 1, c. *IV Sent.* 49, II, 1, etc.

(50) Alberto Magno lo hacía notar: «dicta Algazelis non est nisi *abreviatio dictorum Avicennae*». *Summa de Creaturis*, II, 55, 3 objo. 7 (Borgnet, 35, 462). Cfr. D. SALMAN, *Algazel et les latins*. *Archives HDLMA*, 1935-1936, 103-127.

(51) Cfr. *II Sent.* 3, III, 4. *Quodl.* 7, 1, 2. *Quodl.* 9, IV, 2. *De Veritate*, 1, 12, obj. 3, etc. En *II Sent.* 1, 1, 5 ad 6, cita la *Metafísica*, pero a continuación, como en la mayoría de los casos, se aduce la respuesta de Averroes. M. ASIN PALACIOS, en «*Los orígenes de la teología escolástica*» *Mélanges Mandonnet*, II, 64, 1, tímidamente proponía la explicación del florecimiento rápido de la teología en Occidente por el conocimiento de las obras teológicas de los

Mayor número de citas encontramos de una obra de origen islámico, conocida en Occidente por el *Liber de Causis*, cuyo autor se creía era Aristóteles. Tomás advierte el error de este origen aristotélico por la carga de neoplatismo que lleva cada una de las proposiciones del libro, y lo adscribe a un filósofo musulmán, que lo ha tomado de la obra de Proclo (52).

El nombre de *philosophi* se refiere, por tanto, a los dos grandes filósofos del Islam, cuyas obras tienen tantos puntos de contacto con el pensamiento del filósofo por antonomasia. Solamente en las Sentencias se eleva sobre 160 el número de citas que hace de cada uno de ellos. Conoce de ambos todas las obras que han pasado al latín. De Averroes cita la *Metaphysica*, *De coelo et mundo*, *De Anima*, *Physica*, *Destructio destructionum*, *De Substantia Orbis*, *De Generatione Animalium*, *Ethica*, indicando con precisión los lugares de sus Comentarios y exponiendo con amplitud su pensamiento. Averroes es el *Commentator* del filósofo (53). Sin duda los comentarios de Averroes, como la filosofía de Avicena, han despertado en Tomás el deseo de conocer por sí mismo y en una exacta traducción el pensamiento del Estagirita. A ambos tiene en gran aprecio. Su actitud ante ellos es de acercamiento y comprensión. Los llama en su servicio para penetrar mejor en el conocimiento de Aristóteles, para enriquecer con sus aportaciones la obra teológica que realiza. Después de cuanto llevamos dicho, podemos apreciar el sentido y alcance de estas palabras suyas, que le han servido de norma en la utilización de los filósofos: «*Ab eis (philosophis) ea quae contra fidem non sunt, accipiamus, aliis resecatis*» (54). A lo largo y ancho de su obra no

musulmanes. El tratado de Algazel *Iqlisad* sería el mejor precedente del tratado de *Deo Uno* de la *Summa Theologica*. La falta de pruebas hacía quedar en el aire su hipótesis islamizante. Nuevos estudios han mostrado lo infundado de tal suposición por el desconocimiento que en Occidente tienen del pensamiento teológico musulmán. Cfr. GARDET-ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane*, p. 101-102. S. DE BEAURECUEIL, *Gazzali (Algazel) et S. Thomas d'Aquin*. *Bull. franc. d'archéologie orientale*, 46 (1947) 199-238.

(52) Cfr. *II Sent.* 18, II, ad 1. H. BEDORET, *L'auteur et traducteur du Liber de Causis*. *Rev. Néosc. de Phil.* 1938, pág. 521 y ss. M. ALONSO, *El «Liber de Causis»* *Al-Andalus*, 9 (1944) 43-69. *Las fuentes literarias del «Liber de Causis»* *Al-Andalus*, 10 (1945) 346-382.

(53) Con ese nombre le cita en la mayoría de los casos. Sin embargo él es el primero en advertir los errores averroístas, como el del entendimiento único para todos los hombres, y la felicidad de la vida futura dentro de su pensamiento. Cfr. *II Sent.* 1, I, 5 ad 6, y 17, II, 1, c. Esto no impide que aplique la teoría averroísta del conocimiento de las formas separadas para explicar la visión de la divina esencia. Cfr. *IV Sent.* 49, II, 1.

(54) *II Sent.* 10, I, 2, c.

hará más que aplicar este sano y recto criterio. Así Avicena, por ser filósofo, es una de las fuentes primarias del tomismo.

II.—La filosofía de Avicena en occidente

8. Avicena ha vivido dos siglos antes que Tomás de Aquino. Había nacido en Afsana, pequeña ciudad sita cerca de Bohara, en Persia, en el año 980 de nuestra era (370 H), y murió en Ispahan en 1037 (428 H), con solos 57 años, en una expedición militar. Poseemos de él una autobiografía (55). Su vida tiene el interés de una novela. Joven todavía, entra al servicio de las Cortes de Persia, conoce la vida aventurera del desierto, las revueltas políticas, las cárceles, las fatigas de largas vigiliias, el trabajo escolar y docente. En su primera juventud llegó a sus manos y a su mente la ciencia helénica (56). Las obras de Alfarabi le descubren el mundo de la metafísica aristotélica, que después de 40 lecturas permanecía inaccesible a su inteligencia. Con este descubrimiento se perfilan los rasgos fundamentales de su filosofía. Aristóteles será el «maestro» de su pensamiento, retocado y coronado por el influjo de Platón y del neoplatonismo: triple influencia que trasciende a toda la filosofía árabe (57). Sus dotes extraordinarias de filósofo le conquistan muy pronto merecida fama de hombre sabio. El opúsculo que escribe sobre «la división de las ciencias» comprende todo el saber de su tiempo en el campo especulativo, reducido a esquema, y es el programa de su producción científica y filosófica (58). Emulo de Aristóteles, llega a escribir en unos treinta años más de 250 tratados di-

(55) Desde el Renacimiento está traducida al latín por NICCOLO MASSA, e incluida en la edición del *Canon Medicinæ* de 1562 y 1582 de Venecia. Modernamente ha sido traducido al alemán por PAUL KRAUS, *Eine arabische Biographie Avicennas*, *Klinische Wochenschrift*, 1932, 1880-1884.

(56) Cfr. M. CRUZ HERNANDEZ, *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1949. Apéndice I, p. 170.

(57) Cfr. L. GARDET, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, *Rev. Thom.* 1939, pág. 539. . M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne...* p. 14-15.

(58) Ha sido traducido al latín. Cfr. *Avicenna, De divisionibus scientiarum ab Andrea BELLUNENSE, ex arabico translatum. Venetiis.* Apud Junctas, 1546, fol. 139v-145r.

M. ANAWATI, basado en este tratado, ha reconstruido la producción científica de Avicena más ordenada y completa que poseemos. Avicena dejó algún escrito de todas las ciencias por él conocidas. Algunas de sus obras son verdaderas enciclopedias. Cfr. M. ANAWATI, *La tradition manuscrite orientale de l'oeuvre d'Avicenne*, *Rev. Thom.* 1951, p. 407-440.

versos. La producción filosófica suya viene a ser una paráfrasis de estilo personal de Aristóteles, que ha penetrado muy hondamente en su pensamiento. Fruto de esta asimilación es su obra de mayores vuelos filosóficos: tiene en árabe el título de SIFA. En ella recoge y ordena en grandiosa síntesis todo el saber que recibe en herencia de la antigüedad griega y de los primeros filósofos del Islam (59).

Avicena es aristotélico, pero su aristotelismo es de izquierda (60). Porque el neoplatonismo se había infiltrado en tierras del Islam con la autoridad y nombre de Aristóteles. Dos obras muy conocidas son portadoras de esta corriente, mantenida hasta la alta Edad Media latina: el *Liber de Causis* y la *Theologia* de Aristóteles (61). El influjo de ambas sobre Avicena ha sido muy profundo, ya que de ellas derivan los caracteres específicos de su filosofía: el emanatismo, que latente o manifiesto encontramos en todas sus obras, y el coronamiento místico de su metafísica, con el don profético y la felicidad de la vida futura (62). Y corriente aristotélica y neoplatónica, por sus tendencias opuestas, no llegan a una fusión completa, ni aún en las manos de tan hábil arquitecto como Avicena. Si por una parte continúa y perfecciona el pensamiento del maestro, con una doctrina sobre el ser creado en que se distingue la esencia de la existencia y se

(59) El índice de los tratados del SIFA da una idea del contenido y calidad de la obra. He aquí la enumeración de los mismos:

I. Lógica: que a su vez comprende:

1. Isagoge.—2. Categorías.—3. Perihermeneias.—4. Primeros Analíticos.—5. Segundos Analíticos.—6. Dialéctica.—7. Sofística.—8. Retórica.—9. Poética.

II. Física:

1. En general.—2. Del cielo y del mundo.—3. De la generación y la corrupción.—4. De la acción y la pasión.—5. De los meteoros.—6. Del alma (El *Liber Sextus Naturalium* de los latinos).—7. De las plantas.—8. De los animales.

III. Matemática:

1. La geometría.—2. La aritmética.—3. La música.—4. La astronomía.

IV. Metafísica, o ciencia divina.

Al decir de sus discípulos, esta grandiosa obra fué escrita con tal rapidez y facilidad, que le dió cima en solos veinte días: «Perfecit igitur naturalia et metaphysica spatio viginti dierum, praeterquam revolveret aliquem librum quem haberet praesentem, sed tantum proprio innixus ingenio». Cf. A. BIRKENMAJER, *Avicennas Vorrede zum Liber Sufficientiae*, *Rev. Néosc. Phil.* 1934, p. 316.

(60) Cfr. E. BLOCH, *Avicenna und die aristotelische Linke*. Berlín, 1952.

(61) Cfr. O. BARDENHEVER, *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter der Namen Liber de Causis*. Freiburg, 1882. G. VAGDA, *Les notes d'Avicenne sur la théologie d'Aristote*. *Rev. Thom.* 1951, 346-406.

(62) Cfr. A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne...* 12. «La pretendue *Théologie d'Aristote* a joué un rôle nefaste dans l'élaboration de la pensée avicennienne, car elle semblait présenter la theodicée absente de la métaphysique si breve elle-même sur les attributs divins et muette sur la création». Cfr. L. GARDET, *Quelques aspects de la pensée avicennienne*. *Rev. Thom.* 1939, p. 539.

establece así la diferencia más profunda entre Creador y criaturas, por otra, la virtualidad y eficacia de esta distinción se ve como aniquilada en los moldes de un sistema emanatista, en el que los seres proceden por flujo necesario del primer ser, postulando, en lógica rigurosa, una distinción de grado pero no de naturaleza entre causa y causados.

La tendencia neoplatónica satisface mejor las exigencias del temperamento místico y poético de Avicena y se va aumentando a medida que el pensamiento madura y se hace reflexivo al paso de los años. Se advierte en Avicena en los últimos años como una tímida huida del auténtico aristotelismo, un regreso del Occidente metafísico, hacia el Oriente místico y religioso. De hecho él comenzó a escribir una obra titulada «*Lógica de los Orientales*» con intento de revisar en este sentido sus anteriores tratados filosóficos (63). La muerte le llegó antes de completar su obra. Hasta dónde llegara ese propósito de innovación y ese viraje en su pensamiento, no es fácil determinarlo. Las conclusiones de los últimos estudios confirman mejor cada día que se trata de una reflexión más personal en algunos puntos, pero no de un cambio radical en su aristotelismo. La vuelta y retorno hacia una filosofía oriental es búsqueda de un conocimiento menos representativo y árido que el aristotélico, de un conocimiento que postule la «sapiencia» y una cierta intuición al estilo místico. Avicena busca, en definitiva, la integración del mundo y pensamiento islámico en una filosofía que ha venido de fuera y se va impregnando de elementos árabes, hasta hacerse auténtica filosofía islámica (64).

La obra de Avicena es vastísima. Y su filosofía, que suscita la oposición del Algazel místico, no encuentra igual entre los árabes hasta la obra de Averroes, el cual, si bien le reprocha sus innovaciones fuera de la corriente del auténtico aristotelismo, todavía utiliza

(63) En la Edad Media el prólogo del libro de la *Sufficiencia* dejaba entrever este propósito aviceniano de una revisión de su filosofía aristotélica. Por aquí lo conoce BACCON. Cfr. D. SALMAN, *Algazel et les latins*, *Archives HDLMA*, 1935-1936, 110-111. M. BOUYGES, *Roger Bacon a-t-il lues livres arabes?* *Archives HDLMA*, 1930, 311-315. El estudio más acabado sobre esta cuestión en Avicena es de C. A. NALLINO, *Filosofía orientale od illuminativa d'Avicenna?* *Rivista degli Studi Orientali*, 10 (1925) 433-467. Cfr. S. PINES, *La «philosophie orientale» d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens*. *Archives HDLMA*, 19 (1952) 5-37.

(64) Cfr. L. GARDET, *Quelques aspects...* *Rev. Thom.* 1939, 539. Id. *En honneur du millenaire d'Avicenne*. *Rev. Thom.* 1951, 345. D. CABANELAS, *Formula Avicena en sus Isarat la prueba ontológica?* *Verdad y Vida* 9, (1951) 238-243.

largamente su pensamiento y prepara los puntos sobre los que Tomás de Aquino dirá la última palabra (65).

9. Entre las traducciones del árabe al latín, que se realizan en el siglo XII, ocupan la primacía en el terreno filosófico los tratados de Avicena. Juan Hispano y Domingo Gundisalvo colaboran en esta empresa patrocinados por el alto mecenazgo del Arzobispo D. Raimundo de Toledo (66). Las traducciones se restringen a la obra de Avicena denominada SIFA, de la que eligen algunos tratados. De la *lógica* traducen muy pequeña parte (67). Al poner en latín la primera parte de la física, latinizan también el nombre de *Sifa*, vertiéndolo por *Sufficiencia*. De física particular quedan traducidos otros tratados, como el de la generación y corrupción, de las acciones y pasiones, de los meteoros y minerales, de que dan testimonio los manuscritos. El tratado del cielo y del mundo ha sido bien conocido de los medievales (68). Dentro aún de la física, el tratado del alma ocupa el sexto lugar, y los traductores le dan el título de «*Liber Sextus Naturalium*». En la corte del Rey de Sicilia, por los años de 1227-

(65) Cfr. AVERROES, *Destructio destructionum*, Venetiis, 1562, fol. 63, vol. IX. «*Avicenna incipit quasi a se*». En la edición de Averroes de 1560, de Venesia, se publican t. IX fol. 78r-246v. «*Avicennae cantica... cum Averrois Cordubensis Commentariis*».

(66) Los prólogos de Juan Hispano abundan en detalles sobre los métodos de traducción y colaboración entre ambos, bajo el patrocinio de D. Raimundo: Dice así en el prólogo al tratado *De Anima*: «*Reverendissimo Toletanae sedis Archiepiscopo et Hispaniarum primati, Iohannis Avendeuth, philosophus, gratum debitae servitutis obsequium... Quapropter iussum vestrum Domine, de transferendo Avicennae philosophi libro de Anima effectui mancipare curavi quatenus vestro munere et nostro labore, latinis fieret certum, quod hactenus extitit incognitum... Hunc librum igitur, vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum...*» Cfr. H. BÉDORET, *Les premiers traductions toledanes de la philosophie*, *Rev. Néosc. Phil.* 41 (1938) 382-83. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1931, vol. I. 108.

(67) Cfr. M. ANAWATI, *La tradition manuscrite orientale...* 417. La parte traducida de la lógica, dice, «*est la quatorzieme du texte arabe...*» A. M. GOICHON, *Une logique moderne a l'époque médiévale. La logique d'Avicenne*, *Archives HDLMA*, 1947-48, 53-68: «*La logique d'Avicenne n'a été connue en Occident que par une infime partie de ses ouvrages. La logique de l'édition de Venise, corresponde a 12 feuillets du manuscrit arabe, sur 16, conservée a Leyde*», p. 53. El mismo Juan Hispano, a quien se conoce por los nombres de Juan Hispalense, Juan de Toledo y Avendeuth, dice en el prólogo de la física general: «*Studiosam animam nostram ad appetitum translationis libri Avicennae, quem Aschiffe, id id est Sufficienciam nuncupuit, inuitare cupiens, quaedam capitula intentionum universalium... curavi ex arabico in latinum transmutare*».

(68) Cfr. H. BÉDORET, *Les premières versions...* *Rev. Néosc. Phil.* 1938, 384-86.

1280, Miguel Escoto traduce el tratado de los animales (69). De la parte matemática no pasa nada al latín. Pero en cambio traducen la *Metafísica* en mutua colaboración los dos activos traductores de Toledo. Si a estas traducciones añadimos la del *Canon Medicinæ*, por Gerardo de Cremona, tenemos la enumeración completa de la parte de la obra de Avicena que conoce el mundo latino a mediados del siglo XII y principios del XIII (70).

El Avicena latino, comparado con el Avicena árabe, presenta una obra muy limitada. Por el *Canon* continúa siendo el médico afamado, y durante largos siglos su obra será el texto de las Universidades de Medicina en Occidente. La obra filosófica, si bien llega en tratados aislados, da a conocer los rasgos esenciales de su pensamiento. Los tratados de la Física, del Alma y la *Metafísica* le granjean merecida fama de filósofo en Occidente.

10. La filosofía de Avicena se presenta con un carácter inconfundible entre los latinos. Es una tentativa hacia la inteligencia del mundo real en la medida de las posibilidades humanas. Su lógica se abre con esta profunda sentencia que invita a la búsqueda de la verdad: «Dicimus quod intentio philosophiæ est comprehendere veritatem omnium rerum, quantum possibile est homini comprehendere» (71). Ordenado el saber filosófico al conocimiento de las cosas, se dobla en especulativo y práctico, en conformidad con la realidad que trata de conocer, integrada en una síntesis racional. Los tratados de Avicena van recorriendo este largo camino y presentando el propio esfuerzo, apoyado en sus predecesores, en Aristóteles sobre todo, en esta magna empresa del conocimiento de la verdad.

Punto de partida es la idea del ser, centro y base de su filosofía, formada al contacto con las dos corrientes que intenta fusionar: aristotélica y neoplatónica. La idea del ser no es innata, pero tampoco está ligada a una experiencia sensible. El alma la puede obtener por una experiencia interna, por reflexión sobre sí misma, al conocerse como existente, por una cierta intuición, de un modo parecido a como

(69) Cfr. el prólogo de la edic. de Venecia de 1508 de las obras de Avicena, fol. 1ra-rb. Sobre la traducción de Miguel Scoto en la corte de Federico II, rey de Sicilia, cfr. A. PELZER, en *Storia della filosofia medievale* de M. DE WULF, II, 25.

(70) Cfr. J. MILLAS VALLICROSA, *Las traducciones orientales...* 64-66. El *Canon*, cuya traducción se encuentra en el ms. 47, 19 de la biblioteca de la Catedral de Toledo, está «traslatus a magistro Gerardo Cremonensi in Tholeto, ab arabico in latinum».

(71) *Lógica*, fol. 2 ra.

Descartes explicará más tarde. La idea del ser no se realiza totalmente en los seres con los que el alma tiene contacto por medio de sus sentidos: son seres que existen, pero no necesariamente. Han sido causados por otro y no pueden poseer más que el ser participado. El ser de todas las cosas creadas no se confunde con ellas mismas, difiere de su esencia.

Así, por el examen de la contingencia y de la posibilidad que se advierte en las cosas mundanas, Avicena llega a esta concepción de la esencia de las mismas, de la cual es como un accidente la existencia. Tiende a establecer la distinción entre Dios y el mundo sin salir de la idea del ser, que es lo más profundo de las cosas. En Dios todo es simplicísimo, no hay esencia, es el Ser Necesario: «Necesse-esse». En las cosas mundanas se da la esencia, que de suyo es como una tendencia al no ser, y la actualidad que les viene de la causa primera.

Hasta aquí el camino parece una continuidad con el pensamiento aristotélico. Pero las relaciones entre Dios y las esencias plantean el problema del origen de las cosas, que ya no se establece por la vía ascendente, sino mediante un emanatismo intelectual al estilo neoplatónico. El conocimiento que Dios tiene de sí mismo es fecundo: produce la primera inteligencia. Sólo una, porque conforme al principio plotiniano, del uno no puede proceder sino el uno, el que a su vez puede ser causa de otros seres, hasta de la materia, puesto que él ya no es absolutamente necesario en sí mismo. La idea de contingencia, que se establecía antes como uno de los fundamentos para la distinción entre el Ser Necesario y los demás, queda negada en el orden de la existencia, porque el flujo creador procede necesariamente en un descenso continuo, alejándose del primer principio, hasta formar la materia.

En virtud de este emanatismo, que pone todas las formas como procedentes de las causas del ser, es negada la eficacia de la acción de las causas segundas. Los agentes naturales no llegan más que a preparar la materia. En la acción de la voluntad, en la del entendimiento, el elemento formal de la misma proviene de un principio separado. Las teorías místicas y proféticas con que Avicena intenta coronar su obra, encuentran así el mejor punto de apoyo.

Es nueva la teodicea de Avicena, porque en ella ha puesto unidos la Inteligencia separada de Aristóteles, la Bondad Suprema de Platón y el Uno de Plotino. Es nueva la cosmología, en relación con Aristóteles, que no conoce la idea de creación para explicar el mundo,

por estar presidida por un determinismo impuesto por el mundo superior, que influye constantemente en el inferior. Tiene un sello personal inconfundible su tratado del alma humana.

Tales son los caracteres de esta filosofía en las obras traducidas a Occidente: un aristotelismo de profundas raíces, mezclado en los puntos quiciales con el extrinsecismo de las teorías platónicas y neoplatónicas. Las dos corrientes se contradicen en el fondo y vienen a ponerse de manifiesto en los temas centrales de la filosofía, como la teoría del ser o la del conocimiento, que son las que más irradiación e influjo tienen en Occidente (72).

11. Las ediciones críticas de los pensadores medievales nos ayudan a comprender el influjo de esta filosofía aviceniana en la formación de su pensamiento. Ello es causa de que se admita ya una influencia de Avicena en Occidente profunda y muy extendida (73). Antes del trabajo de Santo Tomás de incorporación y asimilación del pensamiento aviceniano, que le ha dado pervivencia en su sistema, se dan dos etapas en el influjo del filósofo árabe en el mundo latino. La primera va desde la época de las traducciones hasta la reacción de Guillermo de Alvernia, hacia 1230. La filosofía de Avicena, en su parte metafísica se adelantó medio siglo a la del mismo Aristóteles. Al mismo tiempo que por su emanatismo produce un rudo choque con la teología cristiana, en el plano metafísico y psicológico se presenta como una novedad, como un soplo que viene de Oriente cargado de esencias. Y así, las primeras tentativas de asimilación resultan peligrosas. Una segunda fase de este influjo comienza con las Sumas de los teólogos de la Universidad de París, después del decreto de Gregorio IX, de 1231, que permite el estudio de Aristóteles y de sus Comentarios, prohibidos en 1210 y 1215. Entra ahora en un período de asimilación y depuración.

El influjo se advierte en la teoría del ser y del conocimiento humano. Para nuestro propósito basta indicar algunos datos sobre esta

(72) Los trabajos modernos sobre Avicena buscan una interpretación benigna y satisfactoria para las dos tesis centrales de su filosofía, en opuesta contradicción: distinción de la esencia y la existencia de una parte y producción emanatista de otra. Cfr. A. M. GOICHON, *Vocabulaires comparées d'Aristote et d'Ibn Sina*. París, Desclée, 1939, p. XIII. L. GARDET, *Quelques aspects...* 550-57.

(73) Desde los estudios de Gilson sobre el avicenisimo latino hay cierta tendencia a admitir el influjo de Avicena en Occidente como más profundo, por menos advertido y más extenso que el del mismo Averroes. Cfr. E. GILSON, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Archives HDLMA, 1926-27, p. 6. A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne...* 13.

corriente de utilización aviceniana. El punto de enlace entre la obra del filósofo árabe y el Occidente latino es su mismo traductor Gundisalvo, quien en diversos tratados sigue muy de cerca, transcribe a veces el pensamiento de Avicena. En la definición del alma, la explicación de los diversos grados del conocimiento y en la doctrina sobre la inmortalidad Gundisalvo emplea doctrina, esquemas y fórmulas avicenianas (74). Mayor confusión y amalgama del pensamiento de Avicena con el del Occidente latino, educado hasta ahora en la escuela de las obras de los Padres, de San Agustín preferentemente, presenta el opúsculo titulado «*Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*», escrito por los últimos años del siglo XII y primeros del XIII. El autor va tejiendo los textos de Avicena referentes a la iluminación, al conocimiento, a la Causa primera, con textos agustinianos, con frases de Dionisio, con el pensamiento de Escoto Eriugena. La idea central es la producción de los seres al modo aviceniano. La jerarquía de los seres desciende desde la inteligencia pura hasta la materia. Los ángeles de que habla Dionisio se identifican con las Inteligencias de la obra de Avicena. Puede considerarse el opúsculo como una tentativa de conciliación entre las enseñanzas de la fe y de la filosofía, en la que la primera sale perjudicada, a beneficio de la segunda, entendida ésta al modo aviceniano (75).

En la obra de Guillermo de Alvernia se perfilan los rasgos de la influencia de Avicena en los tres puntos capitales de su teoría filosófica: doctrina del conocimiento, del ser y la distinción de la esencia y la existencia. Se apuntan también los defectos que la crítica posterior señalará en Avicena: la cosmología, la eternidad del mundo, el influjo del mundo superior y la doctrina sobre el entendimiento agente. Guillermo de Alvernia rechaza también la doctrina aviceniana sobre el principio de individuación como contraria a la inmortalidad individual (76).

(74) Cfr. un detallado análisis en GILSON, *Les sources...* 83-85. Si el tratado *De Anima* es suyo, Gundisalvo mismo confiesa su inspiración aviceniana: «quidquid apud philosophos de anima dictum rationabiliter inveni, in unum colligere curavi... Nos quasi ex nobis aliquid apponere non praesumpsimus» Cap. X, edit. por R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*. París, 1934, (Bibl. Thom. XX) p. 177-78. Cfr. L. BAUER, *Gundisalvus: De divisione philosophiae, Beiträge ZGPM*, Band IV, Heft, 2-3, p. 28-29.

(75) R. DE VAUX, *Notes et textes...* 79-80. Aquí se encuentra una edición, crítica del opúsculo y una interpretación del mismo.

(76) R. DE VAUX, *Notes et textes...* 20 y ss. En la obra de Guillermo, Avicena es citado unas 40 veces, mientras Averroes, a quien distingue con el epíteto de «philosophus nobilissimus» no lo es más que dos. Cr. GILSON, *Pourquoi saint Thomas...* 46-80. A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne...* 101.

A partir del análisis que el teólogo parisiense hace de Avicena, éste es una autoridad que se ha de aceptar o se ha de refutar en la parte racional de la exposición teológica. La teoría del conocimiento encuentra acogida entre los teólogos franciscanos, que unen la doctrina de la iluminación aviceniana con las enseñanzas de San Agustín. De Alejandro de Hales (1170-1245) a Roger Bacon (1210-1268), pasando por Juan de la Rochelle, San Buenaventura, Juan Peckam y Roberto Grossetete, hay un esfuerzo mantenido por explicar el conocimiento, conforme a la teoría aviceniana, que unida a la de Agustín, favorece la distinción de dos clases de verdades y admite una fuente extrínseca como explicación última de la luz que se da en todo conocimiento (77).

Entre los dominicos, el primer testimonio de la utilización de la filosofía de Avicena lo encontramos en Rolando de Cremona, que entra en la Universidad de París como profesor en 1229. Junto a Avicena cita también a Alfarabi y Algazel (78). En los maestros que le suceden se advierte siempre una alta preocupación por enriquecer el saber teológico con la utilización de nuevas fuentes. Pero la diversa formación y orientación de los mismos hace que no en todos impere el mismo criterio con respecto al uso de los filósofos en teología (79). En la obra de Alberto Magno Avicena ocupa un puesto especial. La paráfrasis de San Alberto a las obras de Aristóteles está hecha conforme al método aviceniano de amplia exposición del texto y de las cuestiones. Por manos de Alberto el pensamiento de Avicena entra en grande escala en el seno de la escolástica latina. Convencido de la importancia del saber profano, y consciente de la tremenda cuestión que ha planteado a la cristiandad, se impone la tarea de su incorporación al saber occidental cristiano. A través de las obras de Al-

(77) Cfr. un estudio de conjunto en J. ROHMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine. D'Alexandre d'Halès a Jean Peckam*. Archives HDLMA, 1928, 105-184. E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas...* 87-91.

(78) Cfr. E. FILHAUT, *Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, Vechta, 1936. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici...* 111-12.

(79) UGO DE SAN CARO, profesor de 1235 a 1238, con el que se inicia la actividad en torno a los estudios bíblicos, si bien no estaba muy versado en filosofía, todavía nos ha dejado una cita curiosa de Avicena: «Sensualitas, vero—escribe—tribus modis accipitur; uno modo pro vi sensitiva inferiori, quam vim vocat Aristoteles Avicenus in VI de Naturalibus...» Lect. Parisiensis super Lib. Sententiarum. Ms. Vat. lat. 1908, fol. 65v. Sobre la orientación de los primeros maestros dominicos Rolando de Cremona, Ugo de San Caro, Juan de S. Egidio (1230), R. Fisshacre (1240) y R. Kilwardby (1248-61) cfr. E. EHRLÉ, *L'agostinismo e l'aristotelismo...* 535-566... R. M. MARTIN, *Quelques premières Maitres Dominicaines de Paris ed'Oxford*. Rev. Scienc. Phil. et Théol. 1920, 556-580.

berto podemos reconstruir perfectamente las líneas esenciales del pensamiento de Avicena. Hay cuestiones en la filosofía albertina en que ha quedado patente el influjo aviceniano. Así ocurre en la teoría del conocimiento, en lo referente al entendimiento agente y a la iluminación. Tomás de Aquino, con menos citas, llegará a una incorporación más depurada. El maestro Alberto le ha abierto la senda, facilitándole el trabajo (80).

12. A lo largo y ancho de un siglo la obra de Avicena, por ósmosis intelectual se infiltra lentamente en Occidente. Desde 1150, en los primeros escritos de Gundisalvo, hasta 1250, en las obras teológicas de Alberto, el filósofo árabe ha recorrido largos caminos europeos. Es inegable que a partir de 1230 la metafísica y el tratado del alma son fuentes del pensamiento teológico medieval. Los decretos de París de 1210 y 1215, al prohibir la enseñanza de las obras de Aristóteles, incluyen también en la condena los *Comentarios* y las *Sumas* de los mismos, títulos que con rigor no pueden aplicarse más que a las obras de Avicena (81). Existe también un texto de Guillermo de Alvernia que habla de la condenación de Avicena, por sus doctrinas opuestas a la fe cristiana (82).

Todo esto ha planteado entre los historiadores de la filosofía la cuestión de la profundidad y extensión de este influjo. En la apreciación se dan tres criterios diferentes. Por una parte los estudios de Gilson, a partir de 1926, buscando la actitud de Santo Tomás frente a San Agustín, llegaron a la conclusión de que las doctrinas de Avicena, asociadas a las agustinianas, forman una de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XII y primeros años del siglo XIII, en el que se continúa hasta la obra de Duns Scoto. A es-

(80) Cfr. M. GRABMANN, *L'Influsso di Alberto sulla vita intellettuale del Medio Evo*. Roma, 1931, p. 37. Comentando a Aristóteles, Alberto usa «del metodo della parafrasi usato da Avicenna». F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant...* 477. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne...*, I, 223, donde habla de «un'ondata de avicennismo» que atraviesa la escuela dominicana. A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne...* 118.

(81) Cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici...* 49. «A mio avviso a ragione R. de Vaux nell'includere nei divieti l'enciclopedia aristotelica di Avicenna... Anche le espressioni *Commenta* del divieto de 1210, e *summae de eisdem* del divieto del 1215 sono esatte per l'enciclopedia di Avicenna (*Kitab al Sifa*). Questa può essere qualificata come *commenta* per il suo metodo di parafrasare Aristotele, e anche *summae* per il suo metodo di abbreviare e sintetizzare». Cfr. R. DE VAUX, *Notes et textes...* 45-52.

(82) *De Legibus*, I, 54a. «Cujus (Avicennae) damnatio tanto justior, quanto ista deliramenta tantus philosophus magis videre potuit et videre neglexit», Opera. Orleans, 1674. Cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici...* 37.

te movimiento doctrinal Gilson lo ha designado con el nombre de «*augustinisme-avicennisant*» (83).

Avanzando aún más en estas conclusiones, R. De Vaux en 1934 busca una corriente heterodoxa en el Occidente latino, formada en la escuela de Avicena. Tiene como puntos de apoyo en su favor el *Liber de causis primis et secundis*, los decretos de la Universidad de París en 1210 y 1215 y el testimonio de Guillermo de Alvernia. En los confines del siglo XII y del XIII, concluye De Vaux, se da un verdadero avicenisismo heterodoxo en la cristiandad latina (84).

La obra de Van Steenberghen sobre Siger de Brabant, continuando la trayectoria iniciada por M. De Wulf, llega a plantear estos problemas sobre un terreno nuevo. En el siglo XII y en la primera mitad del XIII no hay corrientes doctrinales filosóficas propiamente dichas, si bien desde 1200, por influjo de las nuevas oleadas de traducciones que llegan a Europa, se advierte la eclosión de un movimiento aristotélico, de cariz heterodoxo, con matices de Avicena y Avicebrón. La facultad de artes de la Universidad de París es la promotora de este movimiento, que llega a ser verdaderamente filosófico con los comentarios de Alberto Magno, a partir de 1250. El aristotelismo es la única corriente filosófica de tipo ecléctico y no bien delimitado. El avicenisismo se excluye totalmente entre los latinos. La influencia de Avicena es subsidiaria de la de Aristóteles y está en la línea del neoplatonismo (85).

Esta última posición se presenta como la más ajustada a la realidad histórica del desarrollo de las ideas en el Occidente latino, y con una visión más amplia de los problemas integra los elementos ciertos de las anteriores en un esquema más objetivo (86).

En conclusión: La filosofía de Avicena en Occidente, antes de 1250 ha tenido la misión de preparar y modelar el aristotelismo cris-

(83) Cfr. E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas...* Archives, 1926, 2-127; *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant...* Archives, 1929, 5-149. Las fuentes van desde Alfarabi hasta el *Liber de Intelligentiis*, pasando por Avicena, Algazel y Gundisalvo.

(84) R. DE VAUX, *Notes et textes...* 79-80. «Les passages les plus osés d'Avicenne sont reproduits sans retouche; par contre on a vu comment il depouillait Erigène et Augustin de leur signification doctrinale... On peut bien appeler: un *avicennisme latine*».

(85) F. VAN STEENBERGHEN, *Siger...* 445. «Quant a l'influence d'Avicenne, nule part, semble-t-il, on ne se trouve pas en presence d'un avicennisme latin proprement dite». Cfr. Id. *Corrientes filosóficas del siglo XIII*, *Sapientia* 4, 1949, 296-307. Cfr. M. DE WULF, *Storia della filosofia*, II, 337.

(86) M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, 1946, p. 2.

tiano, cuyo fundador es Alberto de Colonia, cuyo gran arquitecto está siendo Tomás de Aquino.

III. —Avicena en las primeras obras de Santo Tomás

La actitud de Santo Tomás para con Avicena, en el uso y estudio de su filosofía, queda también determinada históricamente, y desde un campo externo a la filosofía, por la orientación que en la Orden dominicana tienen los estudios. Los apóstoles dominicos están en contacto con los países árabes, en cuya conversión trabajan con sabiduría y prudencia. Para lograrla piden la colaboración de los doctos.

13. Las primeras Constituciones de la Orden, codificadas en 1228 por San Raimundo de Peñafort, revelan la mentalidad eclesiástica de aquel tiempo respecto de los estudios de filosofía. Las obras filosóficas están en la misma línea que las obras de los gentiles. El fraile predicador debe estar alejado de ellas o, a lo sumo, dedicarles muy breves ocios. Su deber es tener en las manos y en la mente las obras teológicas (87). Con fecha 7 de julio de 1228 Gregorio IX escribe la célebre epístola a los profesores de la facultad de teología de París, sobre el empleo de la filosofía aristotélica. Con suavidad mitiga las disposiciones anteriores (88). Entre los frailes predicadores abundan los criterios divergentes. No faltan indicios de oposición y desafecto a estos estudios, como impropios de teólogos (89), como ocupación

(87) «In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam insipientiant. Saeculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare; sed tantum libros theologicos tan juvenes quam alii legant». H. DENIFLE, *Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlín, 1885, I, 228.

(88) Cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici...* 1941, 71-75.

(89) Cfr. C. DOUALS, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères précheurs*. París, 1884. Juan de S. Egidio, segundo maestro dominico en la Universidad de París, decía en 1230 en un sermón, criticando a los que intentaban aplicar en teología los métodos de filosofía: «Quando tales veniunt ad theologiam vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam, qui ab Aristotele non possunt in theologia separari ponentes ibi aurichalchum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones». París. BN lat. Ms. 338, fol. 98v. Cit. por M. GRABMANN, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters...* 53. En el libro *Vitae Fratrum*, de Gerardo de Frachet, se dedica un capítulo a describir la suerte que aguarda a los frailes que se han dedicado al estudio de la filosofía, presentando estos estudios como perjudiciales al alma. Cfr. *Fratris Gerardi de Fracheto: Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Edit. B. M. REICHERT, Lovanii, 1896. *Monumenta Ord. FF. Praed. Hist.* p. 208.

incompatible con la profesión religiosa por la mezcla de gentilismo que llevan consigo (90). Pero la continua afluencia de hombres de estudio a la Orden (91), la necesidad de utilizar en la controversia diaria con los intelectuales, en la predicación, las mismas armas que sus adversarios (92) y sobre todo una interpretación más clara del valor de la filosofía en sí misma y en servicio de la ciencia teológica, conducen a una orientación más comprensiva, que en la cuarta década del siglo la encontramos expuesta en el Comentario a las Constituciones del Venerable Humberto, quien expresamente se propone la cuestión: «*Utrum possimus studere in philosophicis*», y contesta afirmativamente por una larga serie de razones que corroboran su decisión: la defensa de la fe, la destrucción de los errores de los filósofos, la honra de la Orden de la Verdad, etc. (93).

Y esta orientación prevalece y se hace definitiva en los hombres de estudio. Ricardo Fishacre, hacia 1240, recomienda a los que llegan a estudiar teología, que vengan bien preparados con el conocimiento de las ciencia (94). Y en la escuela de Alberto de Colonia, donde estudia Tomás de Aquino, se armonizan en perfecto equilibrio la ciencia divina con el saber profano. El ejemplo del maestro es la mejor invitación a esta magna empresa. Alberto no es sólo teólogo. El nombre de filósofo, antes sinónimo de gentil y pagano, se cristianiza en su persona, como la filosofía antigua comienza a ser cristiana en su obra. Como un alto elogio se dice de él, en sus días, que es un filósofo (95). Con este empuje la floración de los estudios filosóficos no se hace esperar en la Orden, de tal modo que en los capítulos de los años 1271, 1278, 1280, se dan reglas para moderar este afán por

(90) Quia professionem meam non decuit hujuscemodi rebus investigandis ac dilucidandis tam diligenter insistere», dice Vicente Bellovacensis en su *Speculum*. Cfr. P. MANDONNET, *Siger de Brabant...* I, 35.

(91) Cfr. Bti. JORDANI, *Epistulae*. edit. por A. WALZ, 1951, p. 38, Epístola 32, a la Beata Cecilia, en el año 1226: «Post introitum nostrum Parisius infra quatuor septimanas, viginti et unus fratres intraverunt, intra quos erant sex magistri artium et alii erant bachelari et habiles ad ordinem et competentes».

(92) Cfr. P. MANDONNET, *Siger...* I, 33-37.

(93) HUMBERTUS DE ROMANIS, *Opera De Vita Regulari*, I, 436; II, 42-44. Edit. por J. J. BERTHIER, 1888-89.

(94) Cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici...*, 79.

(95) Sin duda el mismo San Alberto había tenido que vencer algunas resistencias dentro de la Orden para dedicarse a estudiar y a enseñar la filosofía. Tenemos en sus obras un texto célebre, un tanto misterioso. «Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant». In *Epist. B. Dionysii Areopagitae*. Epist. VIII, n. 2. Cfr. MANDONNET, *Siger...* I, 36. El mismo R. BACON, que tuvo especial empeño en com-

el saber filosófico, recordando a los religiosos la primacía del saber teológico. Aquí ha intervenido ya la obra de Santo Tomás.

14. La Orden tiene un contacto con los filósofos del Islam aún por otra vía. Por la vía del apostolado. Impulsados por el celo misionero, los frailes predicadores están intentando un acercamiento y comprensión de la cultura islámica, como base previa para un apostolado eficaz entre ellos. Dos hombres dirigen este movimiento y le dan sabia organización: Raimundo de Peñafort y Humberto de Romanis. En tierras de Africa hay dominicos desde 1230 trabajando en la conversión de los musulmanes. Ellos se percatan de que la cultura superior del pueblo árabe exige una preparación especial para las controversias, además del conocimiento exacto de su lengua.

Raimundo de Peñafort organiza un *estudio* para la consecución de estos fines con una sólida preparación. Con religiosos, voluntariamente dispuestos a esta tarea, jóvenes animosos, erige en Túnez el primer *studium arabicum*. Ya en el Capítulo de 1236 exhortaba a los religiosos a aprender las lenguas de los pueblos vecinos para extender la fe entre ellos (96). En los Capítulos sucesivos, Humberto de Romanis continúa esta empresa buscando religiosos voluntarios para esta tarea (97). En 1250 el Capítulo provincial de Toledo asigna a ocho religiosos al *studium arabicum* erigido por Raimundo de Peñafort (98). En los años sucesivos los *estudios* se multiplican, ya dentro de la Península Ibérica, y en las ciudades más próximas a las fronteras de los musulmanes, en las que abunda la población árabe, como Jaén y Murcia (99).

Estos problemas que plantean las misiones entre infieles y los *estudios* para ello erigidos preocupan a toda la Orden. Tomás de Aquino no está ausente de estas inquietudes misioneras. Una tradi-

batir a San Alberto, ve con cierta envidia que su nombre haya alcanzado tanta autoridad: «Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroes allegantur in scholis sic et ipse...» *Opera*, I, 30. edit. BREWER. RAIMUNDO MARTI, en su *Pugio fidei*. Part. III, dis. 2, c. 2. París, 1865, p. 445, llama ya a Alberto «philosophus magnus». M. GRABMANN, en su libro *L'influsso d'Alberto...* 29-33, recoge los elogios en este sentido de escritores del s. XIII y primeros años del s. XIV.

(96) «Monemus quod in omnibus provinciis et conventibus fratres linguas addiscant illorum quibus sunt propinqui». *Acta Capitulum Generalium Ord. Praed.* edit. REICHERT, I. Romae-Stuttgartiae, 1808, p. 9.

(97) Cfr. HUBERTUS DE ROMANIS, *Opera* vol. II, 493. *Epistola III*.

(98) Cfr. C. DOUAIS, *Acta Capitulum provincialium ord. frat. praed.* p. 612. Entre estos ocho religiosos es nombrado en tercer lugar Raimundo Marti.

(99) Cfr. J. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*. *Analecta sacra Tarraconensia*, 17 (1944) 115-138. El P. COLL pone la erección de los *estudios* unos años antes de 1250. Cfr. Id. *ibid.* 18 (1945) 59-87.

ción bien fundada sostiene que la *Summa contra Gentiles* está escrita para ayuda y formación de los religiosos que trabajan en la conversión de los musulmanes y precisamente a instancias de Raimundo de Peñafort, que ha sido el gran promotor y organizador de esta empresa, una vez concluido su generalato (100). Si bien la obra sobrepasa las exigencias de un manual para misioneros, y los *Gentiles* pueden ser no sólo los mahometanos cuya conversión procuran aquéllos, sino también los filósofos, cuyos errores comienzan a propagarse en tierras cristianas, en ambos casos la obra de Tomás responde magníficamente a las necesidades que siente la Cristiandad en lucha frente a frente con el Islam, bien en el terreno de la apologética misionera, bien en el de la alta cultura universitaria. Tomás de Aquino es, bajo este aspecto, uno de los frailes predicadores alistados voluntariamente a esta empresa de extensión del Evangelio, que comienza por entrar en el campo enemigo y adiestrarse en el manejo de sus propias armas. Su actitud ante Avicena va impuesta en parte por este ambiente histórico. Estos dos frentes de batalla, misionero e intelectual, estaban para él abiertos desde el comienzo de sus tareas dominicanas. Al iniciar su obra escrita llevaba ya largos años de estudio en contacto inmediato con las obras de los dos grandes filósofos del Islam (101).

15.—Ya insinuamos que es muy probable que ese primer contacto de Tomás con la cultura árabe haya tenido lugar en la Universidad

(100) El testimonio es de PEDRO MARSILIO en su obra *De Gestis Jacobi I, regis Aragonum*, concluida en 1313: «Conversiones etiam infidelium ardentius desiderans. (S. Raymundus) rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia, fratrem Thomam de Aquino, ejusdem Ordinis, qui inter omnes hujus mundi clericos, post fratrem Albertum philosophum, maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores... Fecit magister ille... et Summam quae contra Gentiles intulatur composuit, quae pro illa materia, non habuisse parem creditur». Cfr. S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, edit. leonina, prol. p. VI.

(101) Cfr. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin. Paris*, 1950, 247-51. T. OHM, *Thomas von Aquin und die Heiden- und die Mohamedanmission. Beiträge...* 1935, 735-748. M. GRABMANN, *Die Missionidee bei der Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts. Zeitschrift für Missionwissenschaft*, 1, 1911, 140-46.

En relación con estas escuelas de estudios árabes se ha intentado explicar el pensamiento de Tomás en puntos fundamentales. Así, ASÍN PALACIOS se explicaba el «averroísmo teológico de Santo Tomás» en 1904, por intermedio del gran arabista dominico Raimundo Martí. De hecho, el conocimiento de las obras de los filósofos árabes en Santo Tomás es muy anterior a las producciones científicas de estos estudios. La obra de Raimundo Martí, en particular, es posterior a las obras de Santo Tomás, pues el *Pugio Fidei* está escrito en 1278. Cfr. J. J. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII siècle: Raymond Martin O. P. Archivum FF. Praed.*, 6 (1936) 267-311.

de Nápoles por los años de 1239 a 1243, antes de ingresar en la Orden. Patrocinados por el Rey Federico II habíanse reunido allí maestros célebres y traductores de obras del árabe y del griego (102). Los biógrafos de Tomás notan que aquí tuvo por preceptores a Pedro de Irlanda, en ciencias físicas, al maestro Martín en gramática y probablemente a Erasmo de Montecasio. Baeumker, analizando una disputa científica del primero de los tres, tenida ante el Rey Manfredo en el año 1260, ha puesto de manifiesto el conocimiento que de la filosofía árabe poseía este maestro de Tomás, con las citas de Averroes, al par de las de Aristóteles (103).

Lo cierto para nosotros es que cuando Tomás utiliza a Avicena en sus primeras obras muestra poseer un conocimiento exacto del pensamiento del filósofo árabe. Las citas que de él hace es el testimonio más seguro para conocer su actitud ante el mismo. El número elevado de éstas, la benigna interpretación que da a su pensamiento siempre que es posible, junto con la importancia que tienen las doctrinas citadas en el sistema tomista, ha hecho que se designe la actitud de Tomás frente a Avicena como un cierto movimiento de simpatía, que será mantenida a lo largo de la obra. Esta actitud resalta por oposición y contraste a la mantenida en algunos puntos frente a Averroes, de quien llegará a decir que «*non fuit tam Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator*» (104).

Grabmann ha notado que este movimiento de simpatía en Tomás como en Alberto, prevalece en las primeras obras, y va en declive en la medida que su filosofía se desliga más de las fuentes y se hace más personal (105). Las tres causas que venimos indicando a lo largo de esta primera parte: solución personal al problema que la filosofía plantea frente a la teología, ambiente doctrinal en sus maestros y en la Orden, y el valor intrínseco de la filosofía aviceniana, le llevan como de la mano hacia una actitud acogedora y abierta para con el

(102) Cfr. M. GRABMANN, *Kaiser Friedrich II und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 103-137. A. DE STEFANO, *La cultura della corte di Federico II*. Palermo, 1938.

(103) Cf. BAEUMKER, *Pietro d'Ibernia maestro della gioventù di Tommaso d'Aquino e una sua disputa alla presenza del Re Manfredo*. *Riv. Néosc. Fil.* 1921, 128-146; 220-237.

(104) S. THOMAS, *Tractatus de Unitate intellectus contra Averroistas*, c. 2. edit. KEELER, par. 59, pág. 38.

(105) M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, 328: «Für Avicenne hat der Aquinate ja in seinem Jugendwerken eine besonders warme, später etwas erkaltende Sympathie an den Tag gelegt». Cr. Id. *L'influsso di Alberto...* 46.

filósofo árabe, cuya obra tiene tanta proximidad—y dista tanto al mismo tiempo—con la obra de Aristóteles, el filósofo por excelencia.

Para Tomás, el pensamiento de Avicena representa y concreta con frecuencia las opiniones de los filósofos en general. «*Secundum philosophos, ex Avicenna*», las sustancias separadas tienen entendimiento y voluntad (106), Dios crea las almas humanas mediante los ángeles (107), la luz es una cualidad activa de los cuerpos celestes (108), etc. Entre los filósofos que continúan la línea del pensamiento aristotélico, Tomás incluye siempre a Avicena cuando habla de ellos en general, o le nombra expresamente (109).

Avicena, para Tomás, merece aprecio por la profundidad de su pensamiento. Repetidas veces le distingue con un epíteto que revela la agudeza de su ingenio filosófico: *sutil*. Sus argumentos y razones, que se distinguen por cierta sutileza, deben ser tenidos en cuenta (110). Por esa penetración llega a veces a encontrar divisiones y distinciones que aclaran una cuestión difícil, como en el problema del mal (111), o encuentra argumentos eficaces para probar las cuestiones disputadas, como en la de la inmortalidad del alma (112).

Avicena es, por tanto, para Tomás un guía seguro en el terreno filosófico, cuya autoridad es preciso aceptar por el peso de sus razones. Apoyado en estos sus méritos, que Tomás ha examinado cuidadosamente, prosigue en el camino por él iniciado. «*Accipienda est via Avicennae*», dice a propósito de la razón de la impenetrabilidad de los cuerpos (113), de la naturaleza del entendimiento posible (114), de la prueba de la unidad del primer principio (115), etc.

Esta actitud prudente y científica se inspira también en las normas eclesiásticas referentes a estos estudios. En 1231 Gregorio IX nombra una comisión de tres miembros para la revisión de la filosofía aristotélica, sobre la que pesaban anteriores prohibiciones. Son desig-

(106) *I Sent.* 42, I, 2, obj. 3.

(107) *II Sent.* 15, I, 3.

(108) *II Sent.* 13, I, 3.

(109) Cfr. *I Sent.* 24, I, 3; *II Sent.* 3, I, 1, etc.

(110) Así, a propósito de la distinción o no distinción de la esencia y existencia en Dios, nota Santo Tomás: «*Tertia ratio, subtilior, est Avicennae*, tract. V. *Met.*, c. 4 et tract. IX, c. 1». *I Sent.* 8, IV, 2, c. Cfr. *I Sent.* 26, II, 1; *De Veritate*, 1, 5 ad 16, etc.

(111) *II Sent.* 34, I, 2, c. «*Avicenna in sua Metaphysica ponit perutilem divisionem quamdam mali*».

(112) *II Sent.* 19, I, 1.

(113) *In Boethium De Trinitate*, IV, 3, c.

(114) *II Sent.* 17, II, 1, c.

(115) *II Sent.* 1, I, 1, c.

nados Guillermo de Auxerre, Simón de Alteis y Esteban de Provino. Esta revisión es necesaria, dice el Pontífice «ne utile per inútilé vitietur... Quae ibi erronea seu scandali vel offendiculi legentibus inveneritis illativa, *penitus resecelis*, ut quae sunt suspecta remotis, incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur» (116). Pero la obra encomendada no se realizó. Y Tomás la está intentando por su cuenta con Aristóteles y los aristotélicos. Expresamente nos lo advierte cuando trata de aceptar una opinión de Avicena, con palabras que parecen inspiradas en ese mismo documento pontificio. De los filósofos, dice, hemos de recibir lo que no se opone a la fe: «*ut ab eis ea quae contra fidem non sunt accipiamus, aliis resecelis*» (117).

La actitud de Tomás está plenamente justificada.

16. En los dos primeros libros de las Sentencias, en los dos opúsculos tomistas «De ente et essentia y «De principiis naturae», y en las Cuestiones «De Veritate», tenemos el mayor número de citas de Avicena sobre las más diversas cuestiones filosóficas. Tomás de Aquino conoce las obras principales del filósofo árabe traducidas al latín:

1. La *Lógica* es citada en las cuestiones referentes al género, la especie y el universal (118).

2. Más importancia tiene para Santo Tomás el tratado de la Física en general, conocido con el nombre de *Sufficientia*. Utiliza la doctrina referente a la materia y la forma, y aún explica la causalidad de los agentes creados, en algún punto, conforme a esquemas avicenianos (119).

3. Del tratado *De coelo et mundo* recoge la doctrina que explica la influencia de los cuerpos celestes por medio de la luz, que es la cualidad activa de los mismos. En el estudio del conocimiento sensible veremos la importancia y aplicaciones de esta doctrina (120).

4. Del libro del *Canon de la medicina* encontramos dos citas en estas primeras obras, referentes a la división de las ciencias en teóricas y prácticas (121).

(116) Cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici...* 102.

(117) *II Sent.* 10, I, 2, c.

(118) Cfr. *II Sent.* 36, I, 5, *sed contra*. *I Sent.* 10, IV, 2, c. *De Veritate*. 1, 5 ad 14, etc.

(119) Aplicada la teoría de la causalidad a los sacramentos, admite una causalidad *dispositiva* conforme en esto con la doctrina aviceniana. Cfr. SIMONIN-MEERSEMAN, *De sacramentorum efficacia apud theologos*. Roma, 1936, pág. VII-IX.

(120) Cfr. *II Sent.* 13, I, 3.

(121) Cfr. *In Lib. Boethii de Trinitate*, V, 1 ad 4. *De Veritate*, 2, 8.

5. Del libro *De Anima*, más frecuentemente citado con el nombre de *Liber sextus Naturalium*, Tomás utiliza con preferencia la primera parte referente a la naturaleza del alma; la cuarta, que trata de los sentidos internos y, sobre todo, la última, que trata del alma intelectual, como tendremos ocasión de exponer con detenimiento (122).

6. *La Metafísica* es la obra de Avicena que más importancia adquiere en las citas del Aquinate. De quince citas expresas del filósofo árabe en el pequeño tratado *De ente et Essentia*, solamente dos se refieren al tratado *De Anima*, todas las demás a la metafísica. Esta proporción se observa en las demás obras. Los diez tratados de que consta son utilizados. Con cuidado se anotan hasta los ejemplos de Avicena, como el del eclipse para explicar el conocimiento que Dios tiene de los singulares. Es en las citas de la Metafísica donde Santo Tomás tiene más cuidado en anotar la cita completa del tratado y del capítulo de la obra de Avicena (123).

Varias veces, en los dos primeros libros de las Sentencias solamente, cita Tomás otra obra con el nombre de Avicena. Es un tratado «*De Intelligentiis*». En el estado actual de los estudios aún no se puede precisar a qué obra se refiere. Ciertamente no es de Avicena, si bien la doctrina a que Tomás hace alusión puede, sin dificultad, encontrarse en su metafísica. Probablemente era un opúsculo apócrifo que Santo Tomás llegó a identificar. A esto se debería que no sea citado más que en los dos primeros libros (124).

(122) Cfr. *I Sent.* 3, 4, obj. 2; *II Sent.* 24, I, 3. En la obra de Alberto Magno se advierte el mismo conocimiento de este tratado de Avicena, del que analiza hasta sus mínimos detalles doctrinales. Por estos mismos años Pedro Hispano, en su libro «*Scientia libri de Anima*», sigue a Avicena hasta en sus tesis erróneas. Cfr. la edic. de M. ALONSO. Madrid, 1941.

(123) En las ediciones se han suprimido y alterado mucho estas indicaciones de tratados y capítulos. La mayoría no son exactas.

(124) Dos libros con este nombre *De intelligentiis* cita Santo Tomás. Uno de ellos, que ha editado BAEUMKER, atribuyéndolo a WITTELO, en 1908 (*Beiträge*. Band, III, Heft, 2), es citado solamente dos veces: De Veritate, 2, 1, sed contra 3, y Quodl. 6, 2, a. 19. (Cfr. *Miscellanea* EHRLE, I, 1924, 87-102). Las citas del otro son catorce en el siguiente orden y contenido: simplicidad de Dios, I Sent. 2, I, 3; esse y esencia idénticos en Dios, I Sent. 3, I, 2; demostración de la existencia de Dios a posteriori, I Sent. 3, I, 2; naturaleza de la memoria intelectual, I Sent. 3, IV, 1; modo de obrar del agente primero y de las causas segundas, I Sent. 3, IV, 3, sed contra 2; II Sent. 15, III, 1, obj. 4; ciencia de Dios, I Sent. 38, I, 1; entendimiento y voluntad en las sustancias separadas, I Sent. 42, I, 2, obj. 3; cuerpo humano semejante a los cuerpos celestes en el mundo sublunar, II Sent. 15, I, 2; conocimiento de Dios «per impressionem», II Sent. 17, I, 1 ad 4; creación del mundo por un proceso emanativo, II Sent. 18, II, 2; cooperación de las causas segundas a la generación de nuevos seres,

La traducción que utiliza es la de Gundisalvo y Avendeuth, que era la única para algunos libros y fué, sin duda, la más divulgada en Occidente.

A través de las citas se advierte en determinadas cuestiones el influjo que el filósofo árabe ha tenido entre los latinos. Tomás habla de los «sequaces» o «sequentes Avicennam», en lo referente a la explicación del conocimiento. Unos han puesto, como Avicena, que Dios conoce los singulares «universaliter», y otros niegan que los hábitos intelectuales adquiridos permanezcan después de esta vida (125), o que el alma separada conozca por las especies recibidas de los objetos (126), conforme a la teoría aviceniana de la memoria y de la imposibilidad de la conservación de las especies en el entendimiento. No faltan teólogos que intentan conservar en parte y aplicar a Dios la doctrina que Avicena, y en general los filósofos, sostienen sobre el entendimiento agente separado (127). Evidentemente, Tomás conoce que la doctrina de Avicena tiene sus prolongaciones y huellas en Occidente, y sabe que al aceptarla sigue una tradición y al combatirla se enfrenta a veces con escritores cristianos que la han sostenido (128).

Las tres grandes tesis de la filosofía de Avicena son: la distinción de la esencia y la existencia, el principio de individuación por medio de la materia, y la teoría del conocimiento. Son las tres que encontramos ya en los escritores occidentales anteriores a Tomás de Aquino, y las que éste analiza con mayor detenimiento, corrige y perfecciona. Las etapas de este análisis no pueden precisarse a priori. La utilización de la obra de Avicena incluye en Tomás un continuo perfeccionamiento y corrección. En las fórmulas antiguas va infun-

II Sent. 1, I, ad 4, y conocimiento que Dios tiene de los singulares, II Sent. 3, III, 2. Todos ellos son temas avicenianos. En el tratado *de Intelligentiis* de la edic. de Venecia de 1508, de las obras de Avicena, no se encuentra ninguna de estas citas. Cfr. R. DE VAUX, *Notes et textes...* 64.

(125) I Sent. 36, I, 1. «Et ideo alii dixerunt, scilicet Avicenna, et Algazel, et sequaces eorum, quod Deus cognoscit singularia universaliter».

(126) *Quodl.* 12, IX, 1. *De Veritate*, 19, 1.

(127) II Sent. 17, II, 1.

(128) Cfr. E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas...* 85. Se han de evitar dos extremos: negar todo influjo, explicarlo todo a base de influencias. La inteligencia humana se forma en el ambiente, pero en su obra trasciende las circunstancias históricas cuando descubre la verdad. A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne...* 121-122 nota a este propósito: «Il est difficile de parler de l'influence d'Avicenne sur Saint Thomas, parce que le génie de celui-ci a utilisé donnés fort divers, en gardant toujours cette clairvoyance pénétrante, cette mesure et paix intellectuelles, que lui permettent de tout peser sans jamais être entraînés».

diendo espíritu nuevo. Conocimiento que el Angélico Doctor tiene de esas grandes tesis, crítica que hace de las mismas y adaptación en su sistema, son puntos que bien merecen nuestra atención. Esta empresa tiene todo el alto interés de asistir al nacimiento de la más vital y objetiva de las explicaciones del mundo real, al contacto con otras filosofías, y valorar así el influjo de los precedentes sobre una obra nueva. Avicena es una de las fuentes de la filosofía tomista, pero no la única ni la de mayor influjo en su pensamiento. En apariencia resultará tener Avicena menos interés e importancia para la formación de la filosofía tomista; en realidad, de verdad, ocurre lo contrario. La infiltración de Avicena es más profunda y, por lo mismo, más callada y oculta.

CONCLUSION

17. Hemos procurado señalar con precisión dos cosas: *el ambiente doctrinal y el fundamento histórico* necesarios para establecer las relaciones doctrinales entre la obra de Avicena y la de Tomás de Aquino. Una doble conclusión se desprende de cuanto llevamos dicho.

a) Santo Tomás *conoce* en su integridad la obra del Avicena latino. En su biblioteca posee las traducciones que un siglo antes se han efectuado en Toledo del SIFA. Una larga trayectoria que esta obra tiene en Occidente no le pasa inadvertida. Tomás estima a Avicena como un gran filósofo, le estudia con cierta simpatía, por el avance que su obra supone en algunos puntos de la línea aristotélica, regla y canon para él de toda sana filosofía.

b) Tomás de Aquino es teólogo desde sus primeros escritos. Contempla todo el saber en unidad perfecta, en servicio de la teología, reina de las ciencias. Esta mirada desde lo alto le da el *criterio* para valorar la obra de Avicena, para utilizarla incorporándola a la suya. No hay oposición entre las conclusiones a que llega un sano raciocinio y las verdades que revela una luz de lo alto. Esta puede orientar a aquélla. Aquélla puede servir a ésta.

Así, Avicena *sirve* a Tomás. El teólogo utiliza la obra del filósofo árabe, sabedor de que en la continuidad del esfuerzo científico está la raíz de todo progreso humano.

FR. ABELARDO LOBATO, O. P.
*Profesor de Filosofía en el Estudio General
 de Santa Cruz la Real de Granada*