

AVICENA Y SANTO TOMAS (*)

AVICENA EN LA TEORIA TOMISTA DEL CONOCIMIENTO

Para juzgar con exactitud acerca de las relaciones doctrinales entre Avicena y Santo Tomás, e investigar—en cuanto nos es dado—hasta qué punto el filósofo árabe es «fuente» tomista, no bastan las líneas generales, el ambiente en torno, ni el número de referencias a su obra. Es preciso descender a lo concreto y proceder analíticamente, siguiendo el despliegue de un tema, con sus flexiones e inflexiones, con paciencia y pruebas al canto.

Hemos elegido para esta labor el tema del conocimiento. Porque converge hacia él, por una parte, buen número de las citas que Santo Tomás hace de Avicena en los primeros escritos; es, por otra, uno de los temas centrales de la filosofía, inseparable de la concepción metafísica de la realidad, y sirve, por fin, como ejemplo típico de las «fuentes» tomistas, porque, aprovechando muchos elementos de la obra de Avicena, la solución definitiva es original, creación tomista.

Tomás de Aquino, utilizando las obras de Avicena, tiene presente que existe en el filósofo árabe un sustrato aristotélico, siempre punto de partida, y un aliento platónico que lo traspasa. En el tema del conocimiento los dos elementos se ponen de relieve. Avicena, auténtico filósofo, pensador sutil, no es un mero relator del pensamiento ajeno. Contribuye a cada cuestión con valiosa aportación personal. Se entrecruzan aquí la psicología y la metafísica. Podremos apreciar cómo en ambos campos Avicena enriquece la filosofía.

Explicar el conocimiento humano, en sus múltiples dimensiones, lleva consigo disertar acerca de las facultades del alma, muy elaboradas en Avicena, y su relación a los actos y a los objetos propios; exige saber cómo llegamos a la posesión vital de lo objetivo y tras-

(*) Cfr. ESTUDIOS FILOSOFICOS, 4 (1955) 45-80.

cedente, y qué es lo que poseemos en nuestra actividad cognoscitiva. Toda esta problemática en torno al conocimiento tiene un sentido medieval, no un sentido moderno. Encontraremos aquí gérmenes de una sana crítica, pero no crítica en el sentido propio. Un haz de principios coordinados ilustra cuestiones psicológicas, cosmológicas, metafísicas, planteadas por el hecho del conocimiento. Todo esto queda designado con el epígrafe elegido: «teoría del conocimiento».

De ella estudiaremos aquellos puntos donde podamos advertir la presencia, el influjo o la crítica de Avicena en Santo Tomás. Para que nadie espere más de lo que puede dar de sí el influjo de Avicena en la teoría tomista, comenzamos por señalar la divergencia radical que separa el pensamiento de ambos. Esto queda claro buscando algún fundamento de orden más alto. No obstante la divergencia inicial, básica, todavía podemos seguir las huellas de Avicena en el pensamiento tomista referente al conocimiento. Y esto en su doble vertiente humana: sensible e intelectual.

I. Fundamento de la teoría del conocimiento

Conocer es un acto vital del alma humana. Para explicar profundamente este hecho, dentro de un sistema filosófico, es preciso saber, entre otras cosas, cómo ejercen su acción las causas segundas, cuál es la naturaleza del alma humana y cómo de ella proceden las diversas facultades. En estos puntos quiciales están en completo desacuerdo Avicena y Sto. Tomás. Y la teoría del conocimiento es un sencillo corolario de estos fundamentos últimos. No es posible que coincida en todo su desarrollo, ni en su aspecto formal y último.

18. *La acción de las causas segundas:* Avicena y Santo Tomás coinciden en admitir y aplicar el principio aristotélico, de que el obrar sigue al ser, y a tal modo de ser corresponde tal modo de obrar. Pero difieren en la concepción de los seres y el Ser, de las causas y la Causa.

a) Avicena explica la multiplicidad de los seres, su origen y naturaleza, por una emanación constante de la Causa Primera. Esta es solamente Ser, Ser que existe y se comunica necesariamente, que identifica su esencia y su existencia (1). La emanación se efectúa con-

(1) El Avicena latino designa al Ser Primero con el nombre de «Necesse Esse». «Primus igitur non habet quidditatem. Sed super habentia quidditatem fuit esse ab eo. Igitur ipse est esse». AVICENNA, *Metaphysica sive prima philosophia optime castigata et emendata per canonicos regulares Sti. Augustini. In monasterio diui Ioannis de viridario conmorantes*. Venetiis, 1508, lib. VIII, cap. 4, fol. 99 ra. Cfr. ibid. lib. I, cap. 7 y 8.

forme al principio plotiniano, base de la cosmología de Avicena: «Ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum» (2). Es un descenso continuo y un alejamiento del Ser, por vía intelectual, hasta llegar a la materia, que se halla en el extremo opuesto. La materia es sede de la contingencia y raíz de la multiplicidad por su imperfección inherente. La distinción de los seres y el Ser Necesario es manifiesta en Avicena; aquéllos no son más que esencias que de suyo tienden al no-ser. La existencia es para ellas algo accidental. Les fluye de la Causa Primera (3).

De este concepto unívoco del ser, y emanación necesaria, que postula una diferencia de grado, pero no de naturaleza entre los seres y el Ser, Avicena no deduce el monismo ni el panteísmo. Salva la distinción absoluta entre Dios y las creaturas en el orden de la esencia, o en lo íntimo del ser-posible, donde él pone la contingencia radical, una orientación positiva al no-ser (4). Pero si salva esta distinción en el orden del ser, no la llega a salvar completamente en el obrar, consecuencia del ser. Y así a las causas segundas sólo por manera impropia les conviene el nombre de causa.

El agente, en toda acción, es doble. Uno que prepara y dispone la materia para la infusión de la forma, y otro que infunde la forma en la materia dispuesta. Esta parte formal de la acción, causar el efecto, no puede competir a las causas segundas o agentes creados. Es exclusiva de la causa agente separada de la cual procede el ser. La acción humana, en todas sus dimensiones, no es más que un caso particular del obrar de las causas segundas. Se regulará por los mismos principios. En la acción humana intervienen tres elementos: uno previo a nuestra acción, que es la materia; otro propiamente humano: disponer esta materia para que reciba una forma determinada; y un tercero, que sigue a la labor nuestra, infusión de la forma por la Causa superior. Nuestro obrar no es más que puente de enlace entre la materia y el agente separado. Este es, en lenguaje de Avicena, una inteligencia, o más propiamente aún el «dator formarum» (5).

(2) *Metaphysica* IX, 4, fol. 104 vb.

(3) *Metaphysica* VIII, 4: «caetera alia, excepto necesse esse habent quidditates, quae sunt per se possibles esse, quibus non accidit esse nisi extrinsecus». Fol. 99 ra. Cfr. L. GARDET, *Quelques aspects...* Rev. Thomiste, 1939, pág. 550.

(4) *Metaphysica* VIII, 6, fol. 100 ra. Y por lo mismo que las cosas en sí mismas no son, en sí mismas son falsas. El Ser Primero les da ser y verdad. «Et ob hoc omnis res perit nisi secundum id quod est versus faciem ejus».

(5) *Metaphysica* IX, 2: «et vocamus eam intelligentiam agentem» fol. 104 rb. *Metaphysica* IX, 5: «materia... cum fit apta recipit illas formas a datore formarum» Fol. 105 va.

Avicena salva el ocasionalismo, en cuanto que esta acción dispositiva de la causa segunda prepara la materia para recibir formas diversas, conformes a la naturaleza de la disposición. Pero así como el ser es un accidente de las esencias, el obrar *acaecce* a todo lo que ha emanado de la Causa Primera. Hay como una absorción de las causas en la Causa, y de los seres en el Ser.

Dentro de estas líneas metafísicas de su sistema, la teoría del conocimiento por él propuesta es una simple consecuencia y resulta perfectamente inteligible. Materia del conocimiento, que preexiste a nuestra acción, son todos los seres del mundo real, inferiores, iguales o superiores al hombre. La acción recíproca de ellos en las facultades humanas, y de las facultades sobre ellos prepara y dispone al entendimiento para entenderlos. Pero la intelección se da solamente cuando, una vez dispuesta y preparada la facultad cognoscitiva, emana en nosotros una forma inteligible de la Inteligencia separada. Lo formal de la acción de entender no corresponde al hombre. Propiamente no entiende este hombre concreto, sino la Inteligencia Agente en él (6)

b) Los fundamentos metafísicos que sirven a Santo Tomás para explicar el conocimiento son distintos. El ser y el obrar de la creatura son cual corresponde a su condición. Las causas segundas participan a su modo el ser y la causalidad de la Causa Primera. El ser no es propio de la forma, de modo que la forma exista por sí sola, o la forma esté en la misma línea que la existencia. La forma está en la línea de la esencia. El existir pertenece al compuesto. Los seres proceden por creación de la Causa Primera. Y por un influjo permanente de la misma conservan el ser recibido. Pero este ser no es unívoco con el ser de Dios, sino análogo: una participación que dista infinitamente de la perfección total. La existencia es accidente de las creaturas, que les pertenece contingentemente. Pero son sustancias, existen y subsisten en sí mismas, si bien no por sí mismas (7).

(6) *De Anima. Avicenne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in Lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata.* Venetiis, 1508 (Transcripción mecanografiada de G. P. KUBLERTANZ, Saint Louis University, 1949) V. 5. Fol. 25 rb. Cfr. E. GILSON. *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, Archives HDLMA, 1926-27, pág. 39. Más adelante explicaremos en detalle cómo en el sistema aviceniano no entiende el hombre concreto y singular.

(7) *De Veritate*, 5, 9 ad 7: «unde et primus effectus qui est esse, proprie attribuitur causae primae». Perviven en el tomismo fórmulas platónicas, con un sentido totalmente nuevo: «Esse per se convenit formae», «Esse est inseparabile a forma», etc. La existencia en realidad no compete sino al compuesto. Cfr. A. DEL CURA, *Originalidad de la concepción metafísica de Santo Tomás de Aquino*, *Estudios Filosóficos*, 4 (1955), 150 y sgts.

La acción es una consecuencia de este ser. Dios no está ausente de la acción, como no lo está del ser: «quia ipse est dans esse rebus, esse autem est magis intimum cuilibet rei» (8). Y no obstante, en contra del emanatismo y del ocasionalismo aviceniano, Santo Tomás afirma que «res singulae proprias operationes habent» (9). La acción de Dios hace que las causas segundas puedan tener acciones verdaderamente propias (10). Todo el ser de la cosa lo ha dispuesto inmediatamente para la propia operación. Por ello ha de estar dotado el ser creado de todo lo necesario para ejercerla. Y, por consiguiente, la operación le pertenece. Así como subsiste en sí mismo, obra por sí mismo.

El conocimiento humano es un caso particular de estos principios. El alma humana posee principios mediante los cuales pueda ejercer su natural operación de conocer (11). La opinión contraria de Avicena es insostenible. El alma sería más imperfecta que los demás agentes creados (12). Conoce expresamente la posición de Avicena en estos puntos fundamentales y la rechaza como errónea (13).

«Alia opinio huic contraria [circa exitum rerum in esse per generationem] fuit Platonis, qui posuit formas separatas quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis: et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennae, *De Fluxu entis*, c. IV (14) qui dicit quod omnes formae sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae; et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque

(8) *II Sent.* 1, 1, 4 c.

(9) *II Sent.* 1, 1, 4 c. Aquí Santo Tomás estudia la cuestión «*Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam rem*». Rechaza el *ocasionalismo*, según el cual: «Deus immediate operatur omnia, ita quod nihil est causa alicujus rei». Y el *emanatismo* neoplatónico, adoptado por Avicena, porque niega «Deum immediate omnia creare».

(10) *I Sent.* 45, 1, 3 ad 4: «causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus, quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, *ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur*». Cfr. *II Sent.* 1, 1, 4 ad 1.

(11) *II Sent.* 17, 11, 1: «non videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod, quo naturalem operationem explere possit».

(12) *II Sent.* 28, 1, 5: «et ita natura humana aliis imperfectior esset, quia non sibi sufficeret in naturalibus operationibus».

(13) *II Sent.* 1, 1, 4: «Secunda positio est quorundam philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant: sed dicunt quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est, quia secundum fidem non ponimus angelos creatores».

(14) Cfr. A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás, Estudios Filosóficos*, 4 (1955), pág. 78, nota 124.

generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus, sicut in his quae per putrefactionem fiunt; et *etiam quia ponebat fieri per se terminari ad formam; et hoc non potest esse, quia per se fieri terminatur ad hoc quod habet esse, quod est terminus factionis; et hoc est tantum compositum, non forma neque materia; unde forma non nisi per accidens generatur*» (15).

El obrar humano ha de ser propio del hombre, y se ha de explicar satisfactoriamente sin un influjo formal externo. El alma humana está dotada suficientemente para ejercer con perfección sus propias operaciones. Pero ¿qué es el alma humana y qué relación dice a sus facultades y al cuerpo? Todavía en este punto fundamental siguen divergentes las teorías.

19. *El alma racional y sus potencias*: En Avicena el alma humana tiene dos funciones difícilmente conciliables: ser forma del cuerpo humano y ser substancia. En la doctrina tomista el alma se define como forma única y sustancial del cuerpo humano.

a) Avicena llega a la definición del alma humana por un proceso inductivo, semejante al aristotélico en el que se inspira. Por las obras y propiedades de los cuerpos a que atribuimos alma y vida podemos llegar a conocer lo que es. No es cuerpo o materia, sino forma de los cuerpos vivos (16). Se dice alma en cuanto que tiene una función animadora (17), y en este sentido informa la materia: «*Anima enim forma est, ex hoc respectu, scilicet, quod habet esse in materia*» (18). Al mismo tiempo que informa es fuente de todas las perfecciones. Es un acto o perfección ella misma:

«*Ideo anima quam invenimus in animali et vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae*» (19).

(15) *II Sent.* 1, I, 4, ad 4.

(16) *De Anima*, I, 1. «*Constat ergo quod essentia animae non est corpus, sed pars animalis aut vegetabilis quae est ei forma aut quasi forma*». Fol. 1 rb.

(17) *De Anima*, I, 1. «*Et id a quo emanant istae actiones dicitur anima, et omnino quidquid est principium emanandi a se actiones quae non sunt unius modi et sunt voluntariae, imponimus ei hoc nomen anima*». Fol. 1 rb.

(18) *De Anima*, I, 1. Fol. 1 va.

(19) *De Anima*, I, 1. Fol. 2 ra. «*Perfection*», tiene un sentido distinto de forma para Avicena. El mismo nota las relaciones entre ambos términos: «*Deinde dicimus quod omnis forma est perfectio, sed non omnis perfectio forma. Magister enim fabricandi perfectio est civitatis, et carpentarius lignorum perfectio est navis, nec tamen sunt formae civitatis vel navis*». Ibid. Fol. 1 va.

El alma dice relación directa al cuerpo: no es creada antes del cuerpo, sino que en él se individualiza, porque es la materia principio de individuación (20), y tiene una tendencia innata a ocuparse en las cosas del cuerpo, y a estar unida a él (21). Pero todo esto que el alma posee en comparación con el cuerpo, no es más que un aspecto del alma. En sí misma es algo más que forma. Por ser forma le compete el ser. Y de aquí se sigue que el alma sea una sustancia. Su unión con el cuerpo, su función animadora, es de orden accidental. Propiamente esta sustancia no está unida a la materia (22). Avicena la concibe como *sustancia solitaria* (23), que puede existir por sí misma sin formar parte de un todo.

Esta distinción entre forma y sustancia, aplicada al alma, quiere unir la dirección platónica y la aristotélica, pero de hecho en Avicena prevalece aquí el platonismo. Conforme a esta dualidad se explican las acciones del alma, el conocimiento mismo. El alma para Avicena tiene dos caras. Son los dos aspectos del alma-forma, y el alma-sustancia. Mira al mundo inferior para ordenarlo. Y tiene una cara vuelta al mundo superior para recibir de él el influjo y la emanación de las formas intelectuales. He aquí el célebre texto aviceniano de las dos caras del alma:

«Tamquam anima nostra habeat duas facies, faciem scilicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectionem generis debiti naturae corporis; et aliam faciem sursum, versus principia altissima quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod

(20) *De Anima*, V, 3. «Singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit, et non est aeternum quod fuit semper, sed incepit esse cum corpore tantum». Fol. 24 rb.

(21) *De Anima*, V, 3. «In substantia animae quae incepit esse cum aliquo corpore, propter quod debuit creari, inest ex primis principiis affectio inclinationis naturalis ad occupandum se circa illud, et ad regendum illud, et ad providendum ei in omnibus, et adhaerendum ei». Fol. 24 rb.

(22) *De Anima*, V, 2. «De affirmanda existentia animae rationalis non impressa in materia corporali». Aunque de suyo, el no estar «impresa» en la materia corpórea pudiera interpretarse como de naturaleza distinta y trascendente, todo el contexto lleva a la interpretación que damos. Cfr. M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., «Sur les relations de l'ame et du corps d'après Avicenne». *Mélanges Mandonnet*, II, 47-54. Bib. Thom., vol. XIV, 1927.

(23) *De Anima*, V, 11. «Anima est quod habet alias virtutes, et est sicut postea declarabimus *substantia solitaria*, id est per se, quae habet aptitudinem ad actiones». Fol. 22 vb. Estos textos de Avicena son citados por Santo Tomás, en contra de Averroes, para probar que no existe un solo entendimiento para todos los hombres. Cfr. *De Unitate Intellectus*, n. 26.

est infra eam generantur mores, sed ex eo quod est supra eam generantur sapientiae» (24).

El conocimiento, en último término, es algo propio de la cara superior del alma, del alma en cuanto sustancia, a quien llega de lo alto como una pura recepción. Porque el alma tiene un dinamismo esencial, sea forma o sea sustancia. Es principio de acción, de dar o de recibir. Y obra por medio de sus potencias. En el Avicena latino las potencias se designan con el nombre de «*vis animae*». Esencialmente se ordenan a otra cosa distinta del alma, a la que llegan mediante la acción propia. Como las acciones del alma son múltiples, cuando estos actos no puedan reducirse a un solo principio, tendremos que proceden de facultades diversas (25). En qué relación se encuentran para Avicena el alma y las potencias, no es fácil determinarlo. Porque si por una parte éstas se distinguen entre sí, también tendrán que distinguirse de la esencia del alma físicamente; pero por otra, él mismo aplica los nombres de las potencias al alma, teme romper la unidad sustancial del alma en multitud de potencias, y la corriente que tiene más simpatía con su pensamiento sigue manteniendo en el siglo XIII la identidad del alma con sus facultades (26). Lo cierto es que la doctrina referente a las facultades del alma está muy elaborada en el tratado *De Anima* de Avicena, y Tomás de Aquino le seguirá muy de cerca.

b) Santo Tomás habla también del alma humana como forma y sustancia. Pero en su pensamiento la distinción tiene otro sentido. Es ciertamente sustancia. Pero una sustancia cuya esencia misma implica ser forma del cuerpo, formar con él un único compuesto, del cual proceden las operaciones. Tan esencial es lo uno como lo otro. Son diversas consideraciones de la misma realidad. La sentencia de Avicena, que había seguido San Alberto Magno, queda expuesta y refutada de la siguiente forma por Santo Tomás:

(24) *De Anima*, I, 5. Fol. 5 va.

(25) *De Anima*, I, 4: «Dicemus igitur quod anima habet actiones distantes multis modis... Cum autem hoc intellexeris, et principia quae posuimus, facile erit scire differentiam quae est inter vires quas intendimus numerare, et ordinare; et scies quod *omnis vis habet actionem primam, in qua non convenit cum alia vi quae habet actionem primam diversam ab ejus actione primam*». Fol. 4 ra-va.

(26) Cfr. O. LOTTIN, *L'identité de l'âme et de ses facultés pendant la première moitié du XIII^e siècle*. *Rev. Néos. Phil.* 1934, págs. 191-210. E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas...*, pág. 53.

«Anima rationalis praeter alias formas dicitur esse *substantia*, et hoc aliquid, secundum quod habet esse absolutum, et quod distinguitur: quia *anima potest dupliciter* considerari, scilicet secundum quod est *substantia*, et secundum quod est *forma*. [Sed hoc] non est intelligendum quantum ad diversa quae in ipsa sunt, *quasi aliud sit essentia sua et aliud ipsam esse formam*, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori; sed *distinctio accipitur secundum ejus diversam considerationem*; non enim ex hoc quod est forma habet quod post corpus remaneat, sed ex hoc quod habet esse absolutum, ut substantia subsistens: sicut homo non habet quod intelligat ex hoc quod est animal, sed ex hoc quod est rationalis, quamvis utrumque sit sibi *essentiale*» (27).

En esta concepción unitaria de las funciones o aspectos del alma ya no cabe con el mismo sentido la distinción de las dos caras del alma, una para la acción dirigida al mundo inferior, otra para la ciencia mirando al mundo superior. Todo lo que el alma ejerce ha de ser entendido desde esta dimensión esencial suya, que es ser forma del cuerpo. Ya desde el libro I de las Sentencias cita el texto capital de Aristóteles, en que se afirma esta doctrina rotundamente (28). Y por su cuenta añade:

«Anima autem *comparatur ad corpus ut ejus forma*, a qua totum corpus et quaelibet pars ejus habet esse sicut a *forma substantiali*» (29).

Todas las propiedades que resultan de esta naturaleza del alma, considerada en su doble aspecto, se llaman potencias o facultades del alma (30). El modo de esta procedencia, el orden de las mismas, lo expresa Santo Tomás con términos avicenianos, por *emanación*, *flujo*, en escala descendente. Es la cosmogonía de Avicena aplicada al alma humana en su dinamismo interno:

«Omnis numerositas quae *descendit naturaliter ab uno*, oportet quod *descendat secundum ordinem*, quia *ab uno non exit nisi*

(27) *II Sent.* 19, I, 1 ad 4. Sobre las dos definiciones, una aristotélica y otra neoplatónica, que da San Alberto Magno, cfr. E. GILSON, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*. *Archives HdLM*, 1943, pág. 5-22.

(28) *I Sent.* 8, V, 2 obj. 1. «Sicut enim dicit Philosophus, *II De Anima* text. 2, *anima est forma corporis*».

(29) *I Sent.* 8, V, 3.

(30) *I Sent.* 3, IV, 1. «Omnis proprietas consequens essentiam animae, secundum suam naturam, vocatur hic *potentia animae*. Cfr. *De Veritate*, 10, 1, obj. 6; *I Sent.* 3, IV, 2 sed contra 2.

unum; et ideo cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus quod in potentiis est ordo naturalis, et cum omnes fluant ab essentia, una tamen fluit mediante alia» (31).

Y de nuevo, para distinguir entre sí las diversas facultades cognitivas, aplica principios avicenianos. Tendremos ocasión de comprobarlo (32).

De todo lo dicho resulta evidente el porqué de la divergencia radical de la teoría tomista del conocimiento en relación con la de Avicena. Para éste, puesto que las causas segundas propiamente no obran, ni el alma está unida más que accidentalmente al cuerpo, el conocimiento se explica por un agente extrínseco, separado, sol del mundo inteligible. Para Santo Tomás eso es inadmisibile, porque entonces tendríamos que negar que este hombre concreto, Pedro, Juan, entienda. Las causas segundas pueden ejercer sus operaciones operando en ellas íntimamente la Causa Primera, y el alma humana se une sustancialmente con el cuerpo. Esta ha de concurrir hasta en el proceso de la intelección. El hombre tiene en sí principios suficientes para explicar el conocimiento.

Pero esta divergencia radical no impide una constante utilización del pensamiento de Avicena en la teoría tomista del conocimiento.

II. El conocimiento sensible

Avicena expone su teoría del conocimiento sensible, en conformidad con las exigencias del alma como forma del cuerpo. Santo Tomás recoge esta orientación y cuanto de positivo hay en la doctrina aviceniana, sobre todo acerca del medio en el conocimiento sensible y de la naturaleza de las facultades internas. La divergencia entre ambos llega en el momento de apreciar el valor del conocimiento sensible, como paso previo y preparación para el intelectual. Veamos por partes.

1. Doctrina de Avicena sobre el conocimiento sensible

Buena parte del tratado *De Anima* de Avicena se refiere a las facultades del alma sensitiva, a los sentidos externos e internos. Recogemos aquí solamente tres puntos que tienen irradiación en los primeros

(31) *I Sent.* 3, IV, 3. Cfr. I. P. *Summa Theologica*, 77, 6 ad 1.

(32) *De Veritate*, 15, 2 ad 12. Para que sea patente el modo de citar de Santo Tomás las fuentes avicenianas que utiliza, ponemos a continuación a dos columnas el texto de Avicena y la cita de Santo Tomás:

escritos de Santo Tomás: noción de conocimiento sensible, el órgano y el medio en los sentidos externos, la forma y la «intentio» en los sentidos internos.

20. *Conocimiento sensible*: La unión del alma con el cuerpo, aunque sea accidental, no es inútil, ni mucho menos perjudicial, cómo lo era para Platón. Siempre lo superior ordena y gobierna lo inferior, y lo utiliza como instrumento suyo. De la unión resulta provecho y ventaja para el alma. El entendimiento activo, dice Avicena, utiliza el cuerpo en todas sus acciones (33), y mediante este ejercicio adquiere su perfección:

«Obligatio animae cum corpore, sicut postea adhuc declarabitur, est propter hoc *ut perficiatur intellectus contemplativus*» (34).

AVICENA: *De Anima*, I, 4.

«Dicemus igitur quod anima habet actiones distantes multis modis:

1) *Quaedam* enim differunt in fortitudine et debilitate.

2) *Quaedam* in velocitate et tarditate; quoniam opinio aliquis sensus est, sed differunt a fortitudine in firmitudine et comprehensione. Et subtilis differt ab hebete in cito dicendo.

3) Et *aliquando* differunt in privatione et habitu. Sicut dubitatio differt a scientia... Et sicut movere et quiescere.

4) *Aliquando* enim differunt comparatione sui ad contraria, ut sentire album et sentire nigrum; et gustare dulce et gustare amarum.

5) *Aliquando* enim differunt in genere, ut attingere colorem, et attingere saporem; immo sicut attingere et movere... Ex una vi movente unum instrumentum non provenit nisi unus motus... omnis vis habet actionem primam in qua non convenit cum alia vi». Fol. 4 ra-fol. 4 va.

(33) *De Anima*, V, 1. «Intellectus vero activus eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas». Fol. 22 vb.

(34) *De Anima*, I, 5, fol. 6 ra.

SANTO TOMAS: *De Veritate*, 15, 2 ad 12

«Sicut Avicenna dicit in VI de Naturalibus, diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque autem non. Quinque enim modis in actibus humanis diversitas inveniri potest:

1) *Uno modo* secundum fortitudinem et debilitatem, sicut opinari et credere.

2) *Alio modo* secundum velocitatem et tarditatem, sicut currere et moveri.

3) *Tertio modo* secundum habitum et privationem, ut quiescere et moveri.

4) *Quarto modo* secundum comparationem ad contraria ejusdem generis ut sentire album et nigrum.

5) *Quinto modo* est quando actus est diversorum generum, ut apprehendere vel moveri, vel sentire sonum et colorem.

Sola autem diversitas quinti modi indicat diversitatem potentiae, ut dicamus actus genere diversos, qui in ratione objecti non conveniunt».

Lo mismo que las almas se someten a las sustancias separadas —conforme a la ideología plotiniana— y obedecen sus disposiciones, así la materia, y en especial el cuerpo del hombre, está sometido y obediente al entendimiento (35). Impera el alma en el cuerpo y en la materia mediante sus potencias. No hay en el hombre sino una sola alma, la racional, que desempeña las funciones de la sensitiva y vegetal. Por el alma vegetal le competen las potencias propias de los seres vivos, de nutrición, aumento y reproducción. Por el alma sensible tiene dos virtudes, que Avicena llama: motiva y aprehendente. Se ordenan ambas a un contacto inmediato con el mundo externo, en el que se ejercen las acciones humanas (36).

Estas son potencias o virtudes generales. La virtud aprehensiva comprende toda la escala de facultades, ordenadas a la aprehensión de algo externo. En línea descendente abarca desde la estimativa, facultad sensible cuya aprehensión está en los horizontes de lo intelectual, hasta el tacto, en los límites del mundo de la materia (37).

Los caracteres y propiedades de la virtud aprehensiva son los que determinan la naturaleza del conocimiento sensible. Aprehender es captar algo y hacerlo posesión propia, vital. Es llegar a poseer la forma de las cosas, por la cual son lo que son. El conocimiento sensible es una aprehensión. Es como una tentativa de captar la esencia de la cosa que está en su forma:

«Videtur quod apprehendere non sit nisi *aprehendere formam apprehensi* aliquo modorum» (38).

Pero la forma no se encuentra como tal en el mundo externo. Está impresa en la materia. Y la materia, de suyo, es opaca, rebelde a las virtudes aprehensivas, irreductible a determinación. Constituye el reino potencial, incognoscible. La virtud aprehensiva tiende a libertar la forma, a purificarla de la materia que la envuelve y aprisiona. Toda aprehensión, todo conocimiento, por íntimo que sea, es ya abstracción. Abstraer es abandonar lo material para poseer lo formal de las

(35) *De Anima*, V, 11. «Natura materiae obedit ei (animae) naturaliter et fit ex ea secundum quod videtur ejus voluntati. *Materia etenim omnino est obediens animae* et multo plus obedit animae quam contrariis agentibus in se». Ibid. IV, 4. Fol. 20 vb.

(36) *De Anima*, I, 5: «*Anima sensibilis... est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis secundum quod apprehendit particularia et movetur voluntate... habet duas vires, motivam scilicet et apprehendentem*». Fol. 4 vb.

(37) *De Anima*, I, 5. Fol. 5 vb-6 ra.

(38) *De Anima*, II, 2. Fol. 6 vb.

cosas. Las facultades aprehensivas se dividen en externas e internas (39), y en cada una de ellas es diversa la abstracción de la forma y, por tanto, diverso el modo de conocer. Hasta el conocimiento intelectual es imposible obtener la forma pura, limpia de toda materia. En todo conocimiento sensible se captan con la forma ciertas cualidades materiales que le convienen a la forma, no en cuanto tal, sino en cuanto es particular y se ha hecho tal en esta materia individual. A la forma, al unirse con la materia, le acaece algo que de suyo no poseía. Por una parte, puede multiplicarse en los singulares dentro de la misma especie que ella constituye. Y por otra, adquiere determinaciones accidentales que antes no tenía: está en un lugar, tiene tal cantidad, posee estas cualidades. A todo esto Avicena llama *accidentes* o *apéndices* de la forma. De éstos no puede prescindir totalmente el sentido. En la medida que van disminuyendo, el conocimiento se va elevando más, es más pura la aprehensión de la forma (40).

La abstracción viene a ser como un medio para lo formal del conocimiento sensible. Lo que determina y explica lo esencial de este conocimiento es la recepción de la forma, más o menos abstraída de la materia, en la facultad sensible. El sentir es una recepción que cambia a quien siente en una cierta semejanza con lo que siente. A esta actitud receptora por parte de lo sensible en el hombre, sigue una inmutación en el alma, que se conforma a su modo con el objeto. El objeto posee la forma en realidad, y el alma la posee sólo en potencia. La recepción sensible hace que lo que en el alma se encontraba en potencia, pase al acto. Y así el conocimiento sensible no es efecto de la acción de los sensibles sobre los sentidos, sino formalmente producto del alma, que ha pasado de la potencia al acto con ocasión de los objetos externos. Avicena, que ha comenzado explicando el conocimiento como un dominio del entendimiento activo sobre la materia, teme someter demasiado las facultades aprehensivas a sus respectivos objetos. Nunca lo superior puede ser influido por

(39) *De Anima*, V, 1. «Vis apprehendens duplex est. Alia enim est vis quae apprehendit a foris, alia quae apprehendit ab intus». Fol. 44 vb.

(40) *De Anima*, II, 2. «Formis enim materialibus propter materiam accidunt dispositiones et alia quae non habent ex sua essentia, ex hoc scilicet quod ipsae sunt formae. Ergo illarum abstractio a materia aliquando est abstractio non sine illis *appenditiis*, vel aliquibus earum. Aliquando enim est perfecta abstractio quae abstrahit intellectam rem a materia, ab illis *appenditiis* in materia earum». Fol. 6 vb. *Metaphysica*, I, 2: «separata a materia et ab *appenditiis materiae* omnino». Fol. 71 ra.

lo inferior. Por eso concluye esta doctrina del conocimiento sensible alejándose del aristotelismo. Niega por una parte la identificación intencional del alma con la cosa en el acto cognoscitivo, interpretando esa identificación, que otros propugnan, en un sentido sustancial.

«Illud autem quod dicitur quod ipsa anima fit res, impossibile est secundum me» (41).

Y afirma por otra, que toda sensación es un sentirse el alma a sí misma, como si los objetos no fueran causa de las sensaciones y del conocimiento aprehensivo en sus grados inferiores :

«Sentiens est aliquo modo sentiens seipsum, non corpus sensatum» (42).

De nuevo aflora el neoplatonismo en las fórmulas aristotélicas, que Avicena utiliza constantemente, y el dualismo profundo que atraviesa todo su sistema en constante alternativa.

21. *El órgano y el medio en el conocimiento de los sentidos:* Para conocer las formas, que no es posible separar de los accidentes de la materia, la virtud aprehensiva dispone de órganos corporales donde radican las diversas facultades. El órgano corporal hace que el conocimiento sensible sea de objetos singulares y no pueda reflexionar sobre sí mismo. En los sentidos externos es manifiesta la existencia de los órganos. Se ordenan para la primera fase del sentir. Si el alma, como forma, pudiese tener esa recepción de lo externo por sí misma, no tendrían razón de ser (43). En los sentidos internos si la existencia del órgano no es tan manifiesta, lo es de evidencia para la razón. Porque el objeto sigue siendo singular. Y así como por la materia se explica su individuación dentro de la especie, así unido en cierto modo a la materia puede ser conocida su forma como singular. Ningún sentido externo llega al universal. Es virtud aprehensiva animal. Y por lo mismo necesita de órgano corpóreo correspondiente (44).

(41) *De Anima*, V, 6. Fol. 25 vb. Con todo él sigue empleando fórmulas aristotélicas : *De Anima*, II, 2. «sentire est passio aliqua quae est receptio formae sensati, et permutatio in similitudinem sensati». Fol. 7 va.

(42) *De Anima*, II. Fol. 7 va.

(43) *De Anima*, II, 2. «Si enim sentire haberet anima per seipsam, sine instrumentis, tunc haec instrumenta essent otiosa in creatura et inutilia». Fol. 7 rb.

(44) *De Anima*, IV, 3. «Iudicemus ergo nunc de his quae diximus de virtutibus apprehendentibus animalibus, et ostendamus quod omnes agunt actiones suas cum instrumentis; dicentes quod ex omnibus virtutibus, id quod est appre-

Los sentidos externos necesitan además de un medio adecuado para que el conocimiento se realice. El medio ejerce una función de enlace entre el objeto distante y el sentido. Avicena le señala dos oficios. Con relación al objeto es receptor de la forma. Respecto de la potencia cognoscitiva es un trasmisor. En cierto modo la abstracción de la forma comienza a hacerse ya en el medio. De aquí que la explicación del medio tiene gran interés en Avicena. Continúa una línea de explicación de los conocimientos sensibles, iniciada ya en la filosofía griega (45).

La doctrina del medio en el conocimiento sensible la explica Avicena con ocasión del sentido de la vista. La facultad visiva no aprehende sino está en cierto modo alejada de su objeto. Este ha de estar distante y presente. El aire tiene razón de medio. Pero no en cuanto aire, sino en cuanto iluminado y diáfano. Porque la luz es cualidad activa de los cuerpos celestes. Todo lo corpóreo en la tierra está sometido a lo celeste. Así el cuerpo material tiene una acción propia, dispositiva y preparatoria, y es sujeto de otra acción formal, ejercida en él por el mundo superior. La luz forma en el aire la imagen del cuerpo. Y el aire, sirviendo de medio, la lleva hasta el sentido de la vista que la recibe, abstraída ya en cierto modo de la materia (46).

El medio se da también en los demás sentidos. Hace posible el contacto con el mundo material y explica la abstracción de la forma antes de ser recibida en el órgano (47).

22. *La forma y la «intention» en los sentidos internos:* Avicena pone cinco sentidos internos. Establece la distinción entre ellos por una aplicación exacta de los principios que regulan la diversificación de potencias. Basta observar los actos. Cuando tengamos actos irreductibles a un principio es preciso poner dos potencias distintas. El

hendens formas singulares exteriores secundum affectionem imperfectae abstractionis a materia, neque abstractione aliquo modo ab appenditiis materiae, sicut apprehendunt sensus exteriores; quod egeant instrumentis corporalibus manifestum» est. Fol. 19 vb.

(45) *De Anima*, III, 1. Fol. 10 ra.

(46) *De Anima*, III, 5. «Forma visi provenit ad visum». Fol. 12 va. Esta unión mutua puede darse estando ambos distantes: «non tamen necesse est ut omnis actio et passio fiat per offensionem et contactum. Possibile est enim ut actiones aliquorum in aliqua fiant sine offensione sicut est possibile ut non corpus agat in corpus sine offensione, sicut Deus, et intellectus et anima». Fol. 15 vb.

Y por esto: «possibile est autem ut lucens imprimat aëri aliquam impressionem quae non est ex hoc quod formetur forma similis formae lucentis et illuminati, sed ut imprimat aëri tale quid, quod non apprehenditur sensu visibili, neque ullo aliorum sensuum nisi in superficie aëris quae finitur apud lucens». Fol. 15 vb.

(47) No tratamos del medio en cada uno de los demás sentidos, porque apenas tienen éstos irradiación en los escritos de Santo Tomás.

sentido interno puede conocer en presencia y en ausencia del objeto. Puede conocer lo que es sensible en los sentidos externos o algo que no captan los sentidos externos: una *intentio non sensata*.

«Sed virium apprehendentium ab intus *quaedam apprehendunt formas* sensibles, *quaedam vero apprehendunt intentiones* sensibilium... Differentia inter apprehendere formam et apprehendere intentionem haec est; quod *forma* est illa quam apprehendit sensus interior et exterior simul... *Intentio* autem est id quod apprehendit anima de sensibili quamvis non prius apprehendit illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere; quamvis hoc sensus non apprehendit ullo modo. Id autem quod de lupo apprehendit sensus exterior primo, et postea interior, vocatur hic proprie nomine *formae*; quod autem apprehendunt vires occultae, absque sensu vocatur in hoc loco proprie nomine *intentionis*» (48).

Como la acción de recibir es distinta de la de conservar y no se pueden reducir a un único principio, y tener poder de operar sobre el objeto recibido no es lo mismo que recibirlo simplemente, resultan cinco sentidos internos: el *sentido común* que recibe las formas y la *imaginación*, que las conserva; la *estimativa* que recibe las intenciones y la *memoria*, que las guarda como tesoros en un depósito. Todas éstas reciben o guardan su objeto, pero no actúan sobre él. Con poder para transformar lo recibido está la *imaginativa*, que en el hombre se llama también *cogitativa*. Con las formas que se encuentran depositadas en la imaginación ella puede componer y crear cosas nuevas que no tienen existencia en la realidad (49).

El conocimiento sensible de las formas y las intenciones tiene especial interés para nosotros en los tres sentidos internos superiores: imaginativa, estimativa y memoria, por las huellas que de su doctrina advertimos en Santo Tomás.

a) *La virtud imaginativa*. Es en el hombre lazo de unión entre el conocimiento sensible y el intelectual, en el modo en que ambos pueden unirse. Se ordena a la formación de nuevas imágenes con los elementos recibidos de fuera. Opera sobre las formas que posee la imaginación y las intenciones que guarda la memoria. El proceso de su

(48) *De Anima*, I, 5. Fol. 5 ra.

(49) *De Anima*, I, 5. El vocabulario es aún incierto. El sentido común es llamado *fantasia*, la imaginación, se llama también *formans*, y este nombre se aplicará más tarde a la operación intelectual llamada simple aprehensión. Cfr. H. A. WOLFSON, *The internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*. *Harvard Theological Review*, 28 (1935), 69-133.

operación guarda cierta continuidad con estos datos recibidos: de una forma procede a la contraria, a la semejante, etc. (50). Pero este proceso está sometido a los agentes que influyen sobre ella. Los sentidos externos y los internos pueden perturbarla en su operación, lo mismo que la ayudan y dan la razón de por qué forma una imagen u otra. Hay estados en que se muestra en todo su poder, cual sucede en los sueños, en las enfermedades mentales, y siempre, que cesando las demás actividades, queda ella libre para ejercer su operación (51).

El mismo entendimiento y los agentes separados ejercen su influjo en la imaginativa. Hay hombres en quienes esta virtud es muy potente cuando está bien dispuesta para recibir lo que emana de las sustancias superiores. En esta potencia y su capacidad de recepción para mensajes de lo alto, radica el don profético. Porque cuanto ocurre en el mundo está determinado en la sabiduría del creador y de las sustancias separadas. Si el hombre tiene su facultad imaginativa despierta y en contacto con este mundo superior, por comunicaciones de sabor místico, bien en sueños, bien en la vigilia, llega a tener el dominio del futuro y de la materia. El hombre así dotado y enriquecido es el profeta. Su imaginativa tiene importancia excepcional para el conocimiento y para el gobierno de la sociedad. El profeta es el mediador entre la Inteligencia Agente y los hombres. Recibe de aquélla e influye poderosamente en éstos (52).

La imaginativa queda así peraltada en la filosofía de Avicena. Ella sola da razón de los sueños y de las profecías.

b) *La estimativa*. Esta virtud interna se ordena a aprehender las intenciones no captadas por los sentidos externos. Es para el alma sensitiva, principio de discernimiento de lo que es útil o nocivo en los objetos externos (53).

(50) *De Anima*, IV, 2. «Virtus imaginativa solet rimari duos thesauros, formalis et memorialis... et incipiens a forma sensata... procedit ab ea ad contrariam, vel ad similem». Fol. 18 rb.

(51) *De Anima*, IV, 2. «Omnes hae virtutes sunt unius animae, deservientes ei... Occupatio animae circa aliquam istarum retinet eam ne adiuvet alias et ne conservet eas ab errore ipsarum... Deinde virtus imaginativa est virtus quam aliquando retrahit anima a sua actione propria... Sed remoto impedimento sicut fit in hora dormiendi... formae videntur quasi habeant esse extrinsecus». Fol. 18 ra-rb.

(52) *De Anima*, IV, 2. Fol. 18 vb-19 ra. «Est proprietas prophetalis». Fol. 20 vb.

(53) *De Anima*, I, 5: «Estimativa est vis... apprehendens intentiones non sensatas, sicut vis quae in ove dijudicans quod ab hoc lupo est fugiendum, et quod hujus agni est miserendum». Fol. 5 rb.

Avicena elabora con principios aristotélicos la explicación de este sentido interno. Hasta él no se encuentra más que algo rudimentario sobre la estimativa. De su tratado *De Anima* pasará a la escolástica perfectamente delimitado y definido (54).

Esa captación de las intenciones no-sentidas, acto propio de la estimativa, es como un instinto que el Creador ha puesto en las almas, ordenado a su defensa y conservación. El ejemplo más claro que aduce Avicena es el de la oveja, que al ver el lobo conoce que es su enemigo y huye. Todo lo que se ordena a la protección y conservación del animal, y tiene un empuje misterioso, previo al uso de la razón, procede de la estimativa. Estimar que esta cosa es buena para mí, y la otra dañosa, conocer cuál es el amigo y el enemigo, sin que externamente se dé ninguna señal, sin que la razón intervenga en esta operación judicativa, por mero impulso y tendencia interna, es propio de una facultad sensible. La estimativa es el guía más seguro en las acciones de los animales (55).

Procede por dos vías, una natural, instintiva; la otra arranca de la experiencia pasada. La primera es como una cautela para defensa del ser del individuo. Avicena analiza algunos ejemplos: la inclinación del niño a buscar el alimento, la protección; el ojo que por sí solo se cierra cuando queremos limpiarlo de algo; el pavor que la oveja siente ante el lobo, aunque nunca lo haya visto; el miedo de muchos animales al león, etc. La estimativa impone en cada caso el juicio particular más conveniente para la conservación y protección del individuo. La segunda, el juicio estimativo, procedente de la experiencia, es como una asociación de imágenes útiles, deliciosas o nocivas, a un objeto sensible, porque de hecho en una experiencia anterior ese objeto proporcionó placer o dolor. Así la piedra y el látigo causan terror a los animales (56).

c) *La virtud memorativa.* En la memoria Avicena desarrolla la noción de facultades que conservan lo recibido, porque para él la me-

(54) Cfr. A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, París, 1944, pág. 37. «Avicenne qui sait pourtant en passant souligner ses innovations ne témoigne pas avoir envisagé ici autre chose que développement et précisions».

(55) *De Anima*, IV, 3. «estimatio est excellentior iudex in animalibus». Fol. 19 rb.

(56) *De Anima*, IV, 3. «ipsa estimatio fit multis modis. Unus ex illis est cautela proveniens in esse, quod est a clementia divina, sicut dispositio infantis, qui cum nascitur mox pendet ab uberibus... Alius modus est sicut hoc quod fit per experientiam... Unde canes terrentur lapidibus et fustibus et similia». Fol. 19 rb.

moria es el depósito de las intenciones (57). Conserva en ausencia del objeto. Y perfecciona al sujeto que la posee, porque la forma es siempre perfección. Las facultades aprehensivas están constantemente enriqueciendo al sujeto poseedor. Cada forma nueva es como un aumento de su patrimonio. La memoria es depósito de riquezas cognoscitivas. Ella misma, que atesora, es un auténtico tesoro. En el Avicena latino la memoria es «*thesaurus*» (58).

Este sentido que guarda las intenciones, lo mismo que la imaginativa y la estimativa, en el hombre tiene alguna función más alta y no sólo memorativa, «*propter consortium rationis*», dice Avicena (59). Es el poder de recordar. El recuerdo, para Avicena, es de aquello que antes se tuvo, luego se olvidó y ahora vuelve a revivir en nosotros como pasado. Esto es propio del hombre (60).

En Avicena, sobre un fondo aristotélico, la teoría del conocimiento sensible en este primer estadio psicológico, tiene coherencia y riqueza de contenido. El alma como forma del cuerpo da unidad a las diversas facultades, los sentidos internos reciben de los externos y tienen ya cierta relación con las facultades espirituales y las sustancias separadas. Pero la asimilación vital de la forma y la pasividad de la potencia ante su objeto no están claramente definidas. Más aún: advertimos una tendencia a rehuir la identificación de la facultad con el objeto y a hacer brotar el conocimiento del interior del alma al contacto con el mundo externo. Las líneas aristotélicas están rebasadas.

2. Precisiones de Santo Tomás

Son escasos en las primeras obras de Santo Tomás los lugares donde expresamente trata del conocimiento sensible. Pero los pocos que encontramos son profundos y valen por muchos. Las relaciones

(57) *De Anima*, I, 5. «*Vis memorativa est... retinens quod apprehendit vis aestimationis de intentionibus non sensatis singularum sensibilium*». Fol. 5 rb.

(58) *De Anima*, IV, 1. «*Thesaurus vero apprehendentis intentionem est virtus custoditiva... quae virtus vocatur etiam memorialis et etiam retinens*». Fol. 17 vb. En el hombre la memoria puede reconstruir lo que había olvidado. Es el recuerdo de lo pasado, que no se da en los animales: «*Sed recordatio quae est ingenium recordandi quod oblitur est, non invenitur, ut puto, nisi in solo homine*. *De Anima*, IV, 3. Fol. 19 rb. «*Unaquaeque istarum (sensus et estimatio) habet thesaurum suum*», IV, 1. Fol. 17 vb.

(59) *De Anima*, IV, 3. Fol. 19 rb.

(60) *De Anima*, IV, 3. «*Reliqua enim animalia si memorant memorant tantum. Si vero non memorant, memorare non desiderant neque cogitant inde. Immo hoc desiderium et hic appetitus solius hominis est*». Fol. 19 va.

de su pensamiento con el de Avicena se advierten sin gran esfuerzo en los mismos puntos que ya dejamos tratados.

23. *La facultad cognoscitiva y su objeto.* Para Santo Tomás las relaciones de la facultad con su objeto en el proceso de captación y asimilación que se da en el conocimiento sensible convergen hacia dos puntos: pasividad en el acto de recepción y plena identificación en el acto propiamente cognoscitivo. Identificación en el orden intencional. En absoluto el alma es superior a los objetos. Pero el alma no es la perfección absoluta. Los objetos poseen en acto muchas perfecciones que el alma sólo posee en potencia (61). De ahí que los sentidos reciban las formas de los objetos del mundo externo, y el objeto sea agente y el sentido paciente. Esta pasividad empero—que Avicena rehusaba admitir—tiene una diferencia sustancial con la pasividad de los cuerpos, en los que se recibe la forma del agente en el paciente en su ser material. Es una *passio per modum animae*, en la que la especie se recibe de un modo distinto del puramente material y que lleva siempre consigo perfección del paciente (62).

Recibiendo este influjo y determinación del agente externo la potencia cognoscitiva, de suyo indeterminada, ejerce su operación propia. El acto físico y el psíquico, el del órgano y de la facultad es uno solo. La facultad llega a identificarse con su objeto poseído: «fit aliud in quantum aliud» (63).

El conocimiento sensible es una operación del compuesto humano. El alma, como forma sustancial del cuerpo, es forma única, que ejerce las funciones de las almas vegetativa y sensitiva. En esto concuerda con el filósofo árabe. La posesión sensible de los objetos del mundo externo se hace posible por las facultades sensitivas que residen en los diversos órganos corpóreos. Pero lo que le diferencia de él en este punto es la pasividad de la potencia ante su objeto y la plena identificación con el mismo. Lo mismo que Avicena, exige en toda aprehen-

(61) *De Veritate*, 10, 6. «Cum mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam... Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu».

(62) *II Sent.* 19, 1, 3 ad 1. «Duplex est passio. Una quae sequitur actionem naturae... Aliqua quae sequitur actionem quae est per modum animae... et talis passio semper est ad perfectionem patientis».

(63) *II Sent.* 36, 1, 2. «Sentire ut vult Philosophus in *II De Anima* pati quoddam est; sed hoc verum est in quantum sentire perficitur per hoc quod visus a sensibili movetur, recipiendo speciem ejus qua informatur, propriam operationem exercet».

sión sensible, para llegar a la posesión de la forma, una cierta liberación de la materia a la cual está unida. Es precisa una cierta abstracción, que va de menor a mayor según la escala de los sentidos, hasta llegar totalmente purificada al entendimiento y hacerse espiritual. He aquí cómo Santo Tomás describe el itinerario gradual de esta ascensión abstractiva :

«Ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. *Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale* ; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu et sic deinceps ascendendo» (64).

Y todavía antes de llegar al sentido la forma tiene que perder algo de la materia opaca que la rodea y la envuelve para comenzar a ser conocida. La materia es de suyo incognoscible. Y los sentidos no pueden recibirla si no es al modo de ellos, con ciertas condiciones materiales. La forma les llega con ciertos accidentes que no le competen en cuanto forma sino en cuanto encarnada en una materia. Para expresar estas condiciones materiales que acompañan a la forma Santo Tomás emplea el vocabulario de Avicena. Les llama, como el filósofo árabe, *accidentes*, condiciones o *apéndices* materiales de la forma. Los textos son frecuentes. He aquí algunos :

«Sensus et imaginatio sunt vires organici afixae corporalibus ; et ideo *similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus*, quamvis absque materia, ratione cujus, singularia cognoscunt» (65).

«Singulare non est singulare nisi per materiam. Ergo nulla virtus quae abstrahit a materia et *ab omnibus appenditiis ejus*, potest cognoscere singulare in quantum est singulare» (66).

«Oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod *species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae*» (67).

Esta labor de depuración de las condiciones materiales es condición indispensable para que la forma pueda intencionalmente llegar a ser

(64) *De Veritate*, 19, 1.

(65) *De Veritate*, 2, 5, ad 2. Cfr. *Ibid.* 2, 6.

(66) *I Sent.* 36, 1, 1, obj. 3.

(67) *I Sent.* 35, 1, 1 ad 3.

poseída en un solo acto, que es a la vez físico, con acciones y reacciones de los diversos elementos, y psíquico, con la asimilación vital del objeto por la facultad. Así este punto queda mucho más claro y preciso que en Avicena.

24. *La aprehensión de la forma en los sentidos externos.* Tres cosas son necesarias para el conocimiento de los sentidos externos: órgano corporal, medio apto para la unión del objeto y la facultad, inmutación de éste consiguiente a la unión entre ambos. En los tres puntos Avicena es «fuente» tomista. En el segundo sobre todo.

Referente al *órgano* corporal Santo Tomás nota con Avicena que la materia del mismo es la causa de la limitación del conocimiento. Puede conocer el singular con las condiciones materiales, pero no a sí mismo. La materia le impide toda reflexión en sentido propio.

«Sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius rationem Avicenna assignat, quia *sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale*. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum» (68).

El *medio* en el conocimiento de los sentidos hace posible la unión de una forma, que en realidad está unida con la materia, con la virtud inmaterial que se encuentra en el órgano sensible. En estrecha relación con Avicena, Santo Tomás explica por el medio la abstracción de la forma. El sentido-tipo para exponer la función del medio es el sentido de la vista. De nuevo la luz, como participación del mundo celeste y trasmisora de su influjo, tiene aquí un papel decisivo.

Los cuerpos celestes tienen un constante influjo en el mundo sub-lunar. La causa de este influjo es el movimiento (69). Las generaciones y corrupciones que aquí abajo ocurren son causadas por el mundo superior. Tomás de Aquino pone un ser espiritual como causa del movimiento en los cuerpos celestes. El móvil es cuerpo, el motor es espíritu, al igual que en el sistema de Avicena. Y el influjo en el mundo inferior es producido por ambos. El cuerpo produce las dispo-

(68) *De Veritate*, 1, 9. El texto de Avicena a que hace referencia Santo Tomás es el siguiente: «Dicemus ergo quod virtus intellectiva, si intelligeret instrumentum corporali, oportet ut *non intelligeret seipsam*, ut non intelligeret instrumentum suum, neque intelligeret se intelligere. *Inter ipsam enim et intelligentiam suam non est instrumentum*, nec inter ipsam et id quod intelligit est instrumentum... *Impossibile est autem ut quidquid apprehendit per instrumentum apprehendat instrumentum suum quo apprehendit*». *De Anima*, V, 2. Fol. 23 va.

(69) Cfr. *II Sent.* 2, II, 3. *II Sent.* 15, I, 2. «Non enim ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud nisi per motum».

siciones. El motor, por ser sustancia espiritual, mueve a las formas sustanciales que dan el ser específico. Y así en el cuerpo natural, objeto de los sentidos, encontramos dos acciones, una propia y otra instrumental. Como instrumentos del mundo superior son portadores de una virtud que les sobrepasa. Cada cuerpo es «un mensajero cuya única misión y honor es transmitir fielmente el mensaje que se le ha confiado, o mejor aún, de poner en contacto a quien le envía y a quien le espera, poniéndoles a los dos, mediante sus buenos oficios, en presencia el uno del otro» (70). La acción propia del cuerpo es la *acción natural*. A la acción instrumental, Santo Tomás la designa también con el nombre de *acción espiritual*. Efecto de esta acción es la abstracción de las formas en el medio, virtud que sobrepasa la acción natural de cada cuerpo.

«Et ideo aliter dicendum est quod secundum Avicennam, duplex est agens, scilicet agens divinum, quod est dans esse, et agens naturale quod est transmutans... Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur ergo virtus spiritualis substantiae in motu corporis coelestis, ad modum quod virtus motoris relinquatur in instrumento; et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia» (71).

Además del movimiento, sirve también para la trasmisión de la virtud de las sustancias separadas y de los cuerpos celestes a los elementos la luz. El sol tiene por su luz gran influjo sobre la tierra:

(70) A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, París, 1942, pág. 291.

(71) *II Sent.* 15, I, 2. Cfr. AVICENA, *Metaphysica* IX, 3. Fol. 104 rb-105 va. Santo Tomás alude a esta doctrina otras veces en sus obras. Así, *De Potentia*, 5, 8. «Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum...; aliam autem actionem habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum... Haec autem est actio corporis quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol, illuminat aërem, et color speciem suam multiplicat in medio».

«Virtus enim solis primo et principaliter est in corpore sibi coniuncto... et haec virtus est lumen ejus, per quod agit in his inferioribus, ut Avicenna dicit» (72).

«Secundum Avicennam et alios philosophos sol habet effectum in istis inferioribus per lumen suum quod irradiando emittit» (73).

La luz no es cuerpo, sino una cualidad activa de los cuerpos celestes (74), como lo cálido y lo frío, seco y húmedo son cualidades de los cuerpos o elementos terrestres.

«Sicut calor est qualitas activa ignis ita lux est qualitas activa ipsius solis» (75).

La luz no sólo ilumina, calienta, sino que hace visibles los objetos. Esto es, que puede producir en el sentido un doble efecto. Una inmutación natural como cualquier otro agente que obra por su propia forma. Y una alteración sensible, pero no tangible, cuyo efecto es producir una imagen del cuerpo externo en el sentido. Del mismo modo que un sello se imprime en la cera, sin transmitir nada de la naturaleza misma del sello, así la luz configura los objetos en el medio y en el órgano, dándoles como una nueva figura, menos consistente que la propia, más espiritual, que puede ser recibida por el sentido. Para distinguir esta acción física de la luz, de la simple inmutación en la que el cuerpo obra mediante su propia forma, y tiende a comunicarla a los cuerpos sometidos a su acción, la llama «*espiritual*». De este modo el ser intencional, aún de orden sensible y material, pero fluido e inconsistente, es designado con el nombre de «*ser espiritual*». La luz da el ser espiritual a los colores, a las formas, en el medio y en el órgano. Por ello pueden ser conocidos.

«Sequitur quod omnis alteratio quae est in inferioribus, perficiatur per virtutem luminis, sive sit alteratio secundum esse naturale, sive secundum sensum: et ex hoc habet lux quod omnibus corporibus generationem conferat, ut dicit Dyonisius; ex hoc etiam est quod coloribus esse spirituale confert, secundum quod esse recipiunt in medio et in organo» (76).

(72) *I Sent.* 37, I, 1 ad 2. Cfr. AVICENNA, *De Coelo et Mundo*, 14. «Actio solis pertingit ad inferiora coeli». Fol. 41 va.

(73) *II Sent.* 2, II, 3, obj. 2.

(74) *II Sent.* 13, I, 3. Cfr. AVICENNA, *De Anima*, III, 2. «Quod radius non est corpus...» Fol. 10 rb.

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

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

«Cum lumen det *esse spirituale* coloribus» (77).

La luz ha dado a los colores su razón de visibilidad, desligando a la forma de su ser totalmente material y haciendo que pueda ser recibida en el órgano (78). La inmutación que se sigue en el sentido tiende a una identificación de la potencia con esta forma preparada. No todos los sentidos externos tienen la misma clase de inmutación que la vista donde el conocimiento es más elevado. Para los sentidos que pueden recibir el objeto en mayor proximidad basta una inmutación material o física: así en el tacto y el gusto. El olfato, en cambio, puede tener la doble inmutación: material y «espiritual»:

«Quaedam sensibilia deferuntur ad sensum secundum *esse spirituale* tantum, sicut species colorum; quaedam quae contingunt organum, *secundum esse suum materiale*, sicut in gustu et tactu, quaedam vero deferuntur *utroque modo*, sicut species odororum cum permixtione fumalis operationis» (79).

Toda sensación requiere una inmutación del órgano por el objeto, de modo que objeto y potencia lleguen a identificarse en el orden intencional. En todo este punto la doctrina de Avicena está presente en el pensamiento aquiniano.

25. *El conocimiento de los sentidos internos.* Santo Tomás no enumera más que cuatro sentidos internos: sentido común, imaginación, estimativa y memoria. La distinción entre los mismos la establece alguna vez a base del texto de Avicena, en que afirma que las facultades que reciben han de distinguirse de las facultades que con-

(77) *I Sent.* 13, 1, 3. La fórmula «*esse spirituale*», no muy afortunada por cierto, tiene raíces antiguas. Venía de atrás el admitir una «materia espiritual». Cfr. el sentido de este término «espiritual» en los estoicos, platónicos y San Agustín, en G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma, du Stoïcisme à S. Augustin*, 1945. Hablando del color, dice AVERROES: «Color habet duplex esse, quorum unum est in diaphano non terminato, et est illud in quo est extraneum, et aliud in diaphano terminato et est esse ejus naturale». *Comment. in II De Anima*, texto 76. SAN ALBERTO MAGNO emplea la fórmula: «Vocatur autem a quibusdam esse *spirituale* ipsius sensibilis, secundum quod est in medio». *De sensu et Sensato*, tract. 1. SAN BUENAVENTURA distingue el *esse naturale* y el *esse spirituale* con relación a la luz: «lumen in medio nec est substantia, nec accidens proprie, quia non habet ibi esse naturale sed spirituale et abstractum... Sed cum lumen in medio non solum habeat operationem *spiritualem* in anima, sed etiam *naturalem* in corpora naturalia... non solum videtur esse in aëre per modum *spiritualem*... sed etiam esse *naturalem*». *II Sent.* dist. 13, art. 3, quaest. 2. Ad Claras aquas, II, 328. Cfr. J. RHOMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*. *Archives HDLMA*, 3 (1928) 105-184. G. VANT RIET, *La théorie thomiste de la sensation externe*. *Rev. Phil. Louvain*, 51 (1953) 384 y sgs.

(78) *De Veritate*, 10, 8 ad 6 (serie 2).

(79) *II Sent.* 2, II, 3 ad 5.

servan, porque recibir y conservar son actos que no pueden reducirse a un mismo principio :

«Secundum Avicennam, VI De Naturalibus, diversi actus indicant differentiam potentiaram tunc tantum *quando non possunt in idem principium referri*, sicut in corporalibus non reducitur in idem principium *recipere et retinere*, sed hoc in siccum illud autem in humidum. Et ideo imaginatio quae retinet formas corporales in organo corporali est alia potentia a sensu, quae recipit praedictas formas per organum corporale» (80).

La *imaginativa*, como facultad diferente de la imaginación, no la admite Santo Tomás. A esta última atribuye el poder de formar nuevas imágenes con las que recibe del sentido común. Ella sola puede conservar y componer. Acepta, en cambio, muchas de las cosas que Avicenna dice en relación con la imaginativa y el mundo superior, como fuente de la profecía, y las eleva de plano poniéndolas, no en el orden sensitivo, sino en el intelectual. Tendremos ocasión de hablar de ellas cuando nos refiramos a la interesante cuestión avicennanotomística del conocimiento «per impressionem» (81). Tiene más relaciones con Avicenna en lo referente a la estimativa y la memoria.

La *estimativa* es la facultad más alta en el animal, por la que participa a su manera de la nobleza de la razón humana. En el hombre no se llama estimativa, para Santo Tomás, sino *cogitativa*, o *ratio particularis*, conforme al lenguaje de Averroes. No hay rupturas en la escala de los seres. El inferior continúa la línea del superior al cual se asemeja. Así como la inteligencia humana tiene cierta continuidad con las inteligencias separadas, así la estimativa del animal la tiene con la razón humana (82).

Como en la doctrina de Avicenna, la estimativa aprehende las intenciones en los objetos que conocen los sentidos externos: lo bueno, lo malo, lo útil, lo nocivo. Santo Tomás en estos primeros escritos identifica la *intentio non sensata* con el instinto natural que se da en todos los animales para su conservación. Por la intención aprehendida se determinan a obrar. Las hormigas que retiran los granos cuando se

(80) *De Veritate*, 15, 2 ad 12.

(81) *De Veritate*, 12, 3 ad 9; *Quodlibetum*, 8, 3.

(82) *III Sent.* 35, I, 2. q1a. 2 ad 1. «In intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis quae intelligentiae vel angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in vi aestimativa quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur».

(83) *II Sent.* 24, II, 2.

avecina la tempestad, o los delfines que saltan sobre las olas cuando la presienten, obran movidos por el instinto natural, llamado *aestimatio*.

«Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum; brutum enim non conferendo, sed *quodam naturali instinctu* sibi conveniens vel nocivum cognoscit; homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes considerat» (83).

«Animalia non apprehendunt rationem convenientis per collationem, sed per *quemdam naturalem instinctum*; et ideo *animalia habent aestimationem* sed non cognitionem» (84).

El ejemplo clásico de Avicena para explicar lo que es una intención no sentida, de la oveja que ve al lobo y lo huye como a enemigo, aunque nunca lo haya visto antes, no aparece en estos primeros escritos de Santo Tomás. La doctrina sobre la estimativa la seguirá admitiendo como definitiva (85).

La *memoria* es, como en Avicena, el depósito de las intenciones recibidas por la estimativa.

«Memoria est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptorum, ut dicit Avicenna» (86).

La memoria no aprehende, conserva. Santo Tomás acepta del filósofo árabe la noción de potencia-tesoro. Con las formas recibidas enriquece en conocimiento y experiencia al animal, perfeccionando sus facultades para dirigir sus obras o adquirir nuevos conocimientos.

(84) *II Sent.* 25, 1, 1 ad 7. *III Sent.* 26, 1, ad 4: «animalia cognoscunt rationem convenientis et novici non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per *instinctum naturae qui dicitur aestimatio*, ita etiam cognoscunt aliquid quod futurum est... *ex instinctu naturali*, secundum quod aguntur ad aliquid agendum vel ex impulsu naturae interioris vel exterioris, sicut quando ex eo impulsa. Unde ex eorum operibus homines possunt aliquid scire de hujusmodi futuris, sicut nautae praesciunt tempestatem futuram ex motu delphinorum ad superficiem aquae ascendentium; et *formicae veniente pluvia reponunt granum in cavernis*».

El ejemplo de la hormiga que retira por instinto su grano al hormiguero, lo encontramos en Avicena, hablando del instinto natural en hombres y animales: «Sed hoc quod sibi provident (animalia) non habent ex hoc quod percipiant tempus, vel quod futurum est in eo, sed hoc fit *instinctu naturae*. Hoc enim quod citissime dum *formica cibum ad caveam perducit, praedicat pluviam*, fit quia imaginatur hoc futurum in ipsa hora...» *De Anima*, V, 1. Fol. 22 va.

(85) Cfr. *Quaestiones Disputate, De Anima*, a. 33. En I. P. 78, 4, emplea el ejemplo de la oveja y el lobo para explicar la estimativa.

(86) *I Sent.* 3, IV, 1, ad 1.

«Potentiae thesauri dicuntur sicut memoria et imaginatio» (87).

En este sentido nos es común con los brutos (88). En el hombre la memoria es más perfecta por su conjunción con la parte intelectual. Se ordena al conocimiento del pasado en cuanto tal, o del pasado en cuanto difiere del presente. Por eso sólo puede darse en la parte sensitiva. La inteligencia, en su operación, abstrae del tiempo (89).

La doctrina aviceniana y el vocabulario siguen presentes en el pensamiento tomista referente a la memoria (90).

3. Conocimiento sensible e intelectual

La disociación del pensamiento de Santo Tomás con el de Avicena, después de seguir unidos en el punto de partida y en el proceso, se hace definitiva al valorar el conocimiento sensible en su relación con el intelectual; mientras que para Avicena no causa más que una disposición en el alma, para Santo Tomás es un medio necesario para que la forma adquiera su espiritualidad en el entendimiento.

26. *Valoración del conocimiento sensible en Avicena.* Al valorar el conocimiento sensible, como aportación al conocimiento intelectual, Avicena pasa a pensar en el alma no como forma del cuerpo, sino como sustancia solitaria e independiente, que utiliza los sentidos sólo hasta el punto en que la actividad propia se desarrolla por sí sola. Para Avicena los sentidos externos e internos prestan grandes servicios al alma. Llegan por ellos al conocimiento de los singulares. Y adquiere así una certeza experimental de los principios universales. Su labor se prerrequiere a la actividad intelectual (91).

Pero esta necesidad de los sentidos por parte del alma es relativa e inicial. Tiene como finalidad suscitar la acción propia y peculiar del alma. Por ello su servicio es exclusivamente preparatorio. En frase suya el hombre sólo necesita de los sentidos, del modo que el viajero

(87) *IV Sent.* 50, 1, 2. *Quodl.* 7, 2. «Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilium reducitur in actum dupliciter. Uno modo *incomplete*, per modum dispositionis, quod appellat Avicenna esse ut in *thesauro*. Alio modo *perfecte*...»

(88) *De Veritate*, 10, 2 ad 1. «memoria quae communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones».

(89) *De Veritate*, 10, 2.

(90) Cfr. *Quodl.* 7, 2. *De Anima* Qq. Disp. a. 13. I. P. 78, 4.

(91) *De Anima*, V, 3. «Virtutes animales adiuvant animam rationalem in multis, ex quibus est hoc: sensus reddit ei singularia, ex quibus singularibus adquiruntur ei quatuor. Unum est quod ratio separat unumquodque universalium a singularibus abstrahendo...». Fol. 24 ra.

necesita del medio de locomoción para llegar a un punto determinado. Una vez habilitada el alma ejerce por sí sola las operaciones (92). Porque la acción del alma es limitada, y para que se ejerza con toda su potencia la acción del entendimiento superior, contemplativo, debe cesar el entendimiento activo. Para que el alma pueda desplegar su vuelo, es preciso que cese la acción de los sentidos, que más que ayuda es un estorbo. La multitud de imágenes turba la calma intelectual (93).

El sentido es la vía ordinaria para el comienzo del conocimiento humano, no para su prosecución. Y aún en este primer momento en que es necesario, no es formal su cooperación. Causa una disposición que sólo extrínsecamente coopera al conocimiento intelectual. La forma que abstrae el sentido no es la forma que conoce el entendimiento (94). El conocimiento sensible queda así desvalorizado.

27. *Valoración tomista del conocimiento sensible.* Santo Tomás advierte que esta doctrina disocia la actividad cognoscitiva del hombre. Tiene algo de verdad Avicena. El hombre necesita de los sentidos para tener un perfecto conocimiento de las cosas.

«Sicut dicit Avicenna in *VI De Naturalibus* ad hoc sensus sunt animae necessarii ut per eos scientiam perfectam rerum capiat» (95).

Pero esta cooperación del sentido al conocimiento intelectual es cooperación formal, en el sentido de que es la misma forma la que conoce el sentido y la que conoce la inteligencia. El sentido capta en

(92) *De Anima*, 5. 3. «sicut homo qui aliquando indiget iumento et ejus apparatu, quousque perveniat ea quo proponit». Fol. 24 ra. Una vez que el alma se capacita ya no necesita de ellos. «Hoc autem contingit in principio tantum, non postea, nisi parum. Cum autem perficitur anima et roboratur, sola per se operatur actiones suas absolute». Fol. 24 ra.

(93) *De Anima*, V, 3. «Virtutes autem sensibiles et imaginativae et caeterae virtutes corporales retrahunt eam a sua actione». Fol. 24 ra.

(94) Porque la forma universal viene infundida o impresa por el entendimiento agente separado. Cfr. *De Anima*, V, 5. Fol. 25 vb. AVICENA contribuyó al mayor conocimiento de las localizaciones cerebrales de los sentidos internos. Hasta él los fisiólogos repartían en los tres ventrículos cerebrales las tres facultades: imaginación, entendimiento y memoria. Como Avicena encuentra en el hombre cinco sentidos internos, localiza dos en los ventrículos anterior y medio, y la memoria solo en el posterior. El sentido común está, según él, «in prima concavitate cerebri»; la imaginación «in extremo anterioris concavitatis», la imaginativa «in media concavitate, ubi est nervus»; la estimativa «in summo mediae concavitatis cerebri»; y la memoria «in posteriori concavitate». Cfr. *De Anima*, I, 5. Fol. 5 rb. La misma doctrina compendia en el *Canon Medicinae*, lib. I, r. doct. 6. cap. 1. Venetiis, 1595, p. 70.

Cfr. M. BARBADO, O. P., *Estudio histórico de la doctrina acerca de las localizaciones cerebrales*. *Estudios de Psicología Experimental*, Madrid, 1946, II, 443.

(95) *De Veritate*, 18, 4 obj. 2.

la cosa lo sensible, y la inteligencia lo inteligible. Pero ambos se refieren al objeto real. Y éste no llega a la inteligencia, si no es pasando por los medios, en que cada vez se va purificando más de todo lo que tiene de adherencias materiales (96). Cooperar el sentido no sólo en la adquisición del conocimiento (97), sino también en el uso del conocimiento intelectual (98). En todo momento necesita el hombre de la cooperación eficiente de los sentidos. Las ideas son abstraídas de los fantasmas. Nada llega al entendimiento sin haber pasado antes por el sentido. El ciego de nacimiento no puede tener idea de la luz y los colores. Y aún la operación intelectual, que es en sí misma independiente del órgano corporal, no se puede ejercer, mientras el alma es forma del cuerpo, sin la imagen correspondiente o el fantasma por una continua conversión a las imágenes (99).

Queda patente, por lo dicho, cómo Avicena influye en la teoría tomista del conocimiento sensible. Podemos decir que es «fuente» tomista en un sentido material, genérico, por cuanto Santo Tomás ha utilizado elementos, nociones, principios, recogidos en sus obras. El conocimiento sensible estaba más elaborado en Avicena que en Aristóteles. Pero esos datos avicenianos utilizados por Santo Tomás, aún los referentes al medio del conocimiento de la vista, o a la estimativa y memoria, que son los más salientes, al ser incorporados en su pensamiento adquieren un sentido y dimensión nueva, en cuanto que están incorporados en un sistema unitario y coherente, y por lo mismo traspasados de un aliento que es propiamente tomista. Los extremos se tocan. La disociación que aparecía en los fundamentos de ambas teorías vuelve a acentuarse en estas conclusiones.

(96) *De Veritate*, 19, 1.

(97) *De Veritate*, 18, 4, obj. 2, y ad 2. *IV Sent.* 50, I, 1.

(98) *De Veritate*, 18, 8 ad 4.

(99) *De Veritate*, 19, 1. (Conviene aquí notar con el P. M. BARBADO, que las influencias, un tanto extrañas al aristotelismo, con intentos de explicar la gradual purificación de la especie en el medio han ido aumentándose en algunos escolásticos posteriores, llegando a desfigurar la teoría del conocimiento sensitivo. Así ocurre en Cajetano, y más en Báñez y en los Complutenses. Estas desviaciones quedaron desacreditadas cuando las teorías del influjo de los astros y de la luz como causa de las alteraciones sublunares cambiaron de signo con la nueva física. Desde entonces muchos miraron con desprecio la teoría escolástica de la sensación externa. Otros, aún hoy día, la encuentran «difícil y profunda». Ni lo uno, ni lo otro. Cfr. M. BARBADO, *Teoría del conocimiento sensitivo. Estudios de Psicología Experimental*, II, 74, 76. G. PICARD, *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques. Archives de Philosophie*, 4 (1926) 1-89. G. VAN RIET, *La théorie thomiste de la sensation externe, Rev. Phil. Louvain*, 51 (1953) 374-408.

III. El conocimiento intelectual

Las relaciones Avicena-Tomás tienen mayor interés a medida que progresamos en la escala del conocimiento humano. En los primeros escritos tomistas aparece una solución personal de la teoría del conocimiento. Al decir de Gilson esta solución es «*el acontecimiento filosófico de mayor relieve de toda la edad media occidental*» (10). Pero si la solución es nueva no por ello está desligada de la tradición filosófica precedente. De hecho probaremos cómo Avicena es «fuente» también aquí, en cada uno de los problemas que se plantean. Pero en diverso sentido en cada uno de ellos. Nos adentramos ahora en el estudio de las facultades intelectivas. Respecto del entendimiento posible acoge con agrado la doctrina del filósofo árabe, no sin estudiar detenidamente la posición de cada uno de los filósofos en tan grave y disoutida cuestión. Muy otro es su parecer referente al entendimiento agente y a la memoria intelectual. Estudiemos la fuente y la utilización por separado en cada una de las facultades.

1. El entendimiento posible

El alto interés de este punto lo ponen de relieve las siguientes palabras de Santo Tomás: «*Quantum ad intellectum possibilem ejus (Avicennae) opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam*» (101). Esta afirmación invita a un atento examen comparativo.

28. *Doctrina de Avicena sobre el «intellectus»*. La palabra «intellectus» tiene en Avicena multitud de acepciones (102). Aún restringida a significar una virtud del alma humana, son varios los entendimientos que en ella describe. Podemos reducirlos a dos; el *entendimiento activo*, que se ordena a las acciones del alma que dicen relación con el cuerpo y con el mundo material, y el *entendimiento contemplativo*, cara superior del alma, dispuesto a las recepciones del mundo inteligible. Este es el más noble de los dos, la facultad superior del alma (103).

(100) E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Archives H.D.L.M.A., 1926-27, pág. 120.

(101) *II Sent.* 17, II, 1.

(102) Cfr. E. GILSON, *Les sources grécoarabes de l'augustinisme avicennisant*. Archives, 1929, 64-74. M. CRUZ HERNANDEZ: *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1949, 156-58.

(103) *De Anima*, I, 5. «*Animae humanae rationalis vires dividuntur in virtute sciendi et virtute agendi; et unaquaeque istarum virium vocatur intellectus aequi-*

Por naturaleza se ordena esta virtud contemplativa al conocimiento de las ideas, como los sentidos se ordenan a la aprehensión de las formas. Pero no poseyéndolas en sí misma, se halla en potencia para conocerlas. Está en potencia el hombre respecto de los inteligibles. Y puede estarlo de diversas maneras o grados, según se acerque más o menos a su posesión. Estos grados potenciales se reducen a tres: el de mayor distancia con el inteligible, es de pura aptitud para entender; el segundo, cuando se poseen los primeros principios del conocimiento; y el más próximo al inteligible, en el acto mismo de la intelección, cuando la potencia está siendo actualizada. Estos tres estadios del entendimiento en relación con su objeto, son designados por Avicena—y en esto sigue una tradición filosófica árabe—como tres entendimientos diversos: a) «*intellectus materialis*», que es mera aptitud de entender; b) «*intellectus in habitu*», cuando posee ya los principios primeros o «*principia per se nota*», bases de todo conocimiento, y c) «*intellectus adeptus*», cuando está unido al entendimiento siempre en acto. Lo llama también a este momento «*perfectio adeptus*» (104). Este entendimiento contemplativo, con todos los estadios que le competen es la virtud del alma no como forma, sino como sustancia. Y de aquí, con lógica perfecta, deduce una serie de conclusiones: no es virtud corporal, se funda en la esencia del alma racional, como ésta se diversifica en los diversos sujetos y permanece después de la muerte. Cada una de estas conclusiones está largamente expuesta en su tratado *De Anima*.

No es virtud corporal, porque para entender los universales es preciso que esté en sí misma desligada de toda materia, y que en su operación no necesite órgano porque la materia es principio de limitación y coarta al singular. De hecho el hombre entiende los universales.

voce, aut propter similitudinem». *Ibid*, V, 11. «*Igitur propria virtus animae est virtus quae comparatur contemplationi et vocatur intellectus contemplativus*». Fol. 22 va.

(104) *De Anima*, V, 1. «*Unaquaeque autem harum duarum virtutum, scilicet activi et contemplativi intellectus habet aptitudinem et perfectionem. Sed aptitudo pura... vocatur intellectus materialis. Et deinde ex hoc accidit quod unicuique illarum habentur principia, quibus perficiuntur eorum actiones... Tunc unusquisque illorum fit intellectus in habitu. Deinde acquiritur unicuique istorum perfectio adeptus*». Fol. 22 vb. Una explicación más amplia en *De Anima*, I, 5. Fol. 5 vb., donde debe cambiarse el «*accommodatus*», por «*adeptus*». Cfr. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e et XIII^e siècles*. París, 1934, pág. 134, nota 2.

«Impossibile est igitur ut essentia quae format intelligibilia sit existens in corpore aliquo modo, vel ejus actio sit in corpore, vel ex corpore» (105).

Se funda en la esencia del alma racional, porque a ésta sola pertenece estar separada de la materia, ya que es una sustancia solitaria. Si se ha unido al cuerpo es para que fuera posible su multiplicación y para adquirir por medio de él la perfección y el conocimiento que le viene por medio de los sentidos. El entendimiento es la virtud que brota de esa esencia y se asemeja al mundo de las inteligencias agentes.

«Ipsa est virtus animae intellectiva absoluta, quae est similis intelligentiis agentibus» (106).

Ha comenzado a existir y a diversificarse con el cuerpo. Porque la materia corpórea es el principio de multiplicación e individuación, y como el reino donde las almas ejercen su imperio (107). Podemos comprobar esta diversificación por los actos intelectivos.

«Nos scimus quod haec anima non est una in omnibus corporibus. Si enim esset una in omnibus illis et essent multae propter relationem, tunc aut esset sapiens in omnibus illis, aut insapiens in omnibus illis, et non lateret unum quidquid viderit in anima alterius... Ergo anima non est una sed est multae numero» (108).

El entendimiento, como virtud suya, sigue a la esencia, se multiplica con los diversos sujetos y es singular en cada uno de ellos.

Alma y entendimiento no perecen con el cuerpo, del cual intrínsecamente no dependen. En sí mismo, por ser simple, no tienen principio de corrupción. Los agentes externos tampoco pueden destruir su naturaleza espiritual. Es, por tanto, inmortal. Concluye Avicena: «Ergo ostensum est animam humanam non corrumpi ullo modo» (109).

(105) *De Anima*, V, 2. Fol. 23 rb.

(106) *De Anima*, V, 6. Fol. 26 ra.

(107) *De Anima*, V, 3. «Singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit, et non est aeternum quod fit semper, sed incipit esse cum corpore tantum. Ergo iam manifestum est animae incipere esse cum incipit materia corporalis apta ad serviendum ei corpus creatum est regnum ejus et instrumentum». Fol. 24 rb.

(108) *De Anima*, V, 3. Fol. 24 va.

(109) *De Anima*, V, 4. Fol. 25 ra.

Para Avicena, en conclusión, el entendimiento posible o contemplativo, por ser virtud del alma, tal vez idéntica con ella, se define en relación con su objeto, que es el inteligible universal. Como no lo posee, sino que se halla en potencia respecto de él, Avicena multiplica los nombres que describen estos estados potenciales. Pero no le llama *intellectus possibilis*. Pertenece al alma como sustancia, no como forma del cuerpo, y puede llegar a alcanzar su perfección en unión con las sustancias separadas de donde le viene el conocimiento y con las que tiene ya cierta semejanza de naturaleza.

29. *El «intellectus possibilis» en los primeros escritos de Santo Tomás.* Trata expresamente la cuestión en la distinción 17 del libro II de su *Scriptum Super Sententiis*. Veamos el esquema en que la cuestión viene planteada y el modo de su desarrollo. Santo Tomás, como teólogo, explica la obra del último día de la creación: el hombre. Ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y está compuesto de alma y cuerpo. En la primera cuestión estudia la naturaleza del alma humana, en relación con la divinidad y con la materia. Concluye que el alma humana no es de la esencia divina, ni en su composición entra la materia. En el examen de estos puntos no sólo tiene en cuenta las enseñanzas de la fe, sino también las diversas opiniones de los filósofos antiguos y modernos (110). La simplicidad del alma, la carencia de materia en su composición, viene corroborada con la autoridad de Avicena, invocada a este efecto en una larga serie de citas (111).

En la cuestión segunda trata de la unidad y multiplicidad del alma en los diversos individuos y su creación en relación con el cuerpo. En este segundo punto Avicena es citado de nuevo con su doctrina acerca de la multiplicación de la forma por la materia y la individuación de las almas en los cuerpos (112). El punto primero es examinado con atención: *Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus*. Es preciso dar una respuesta a las diversas soluciones de los filósofos sobre esta cuestión. Santo Tomás entra en el campo filosófico y mantiene un prolongado diálogo con los filósofos griegos y árabes.

Distinguen éstos un triple entendimiento: posible, agente y en hábito, dejando a un lado los que ponen un solo entendimiento para

(110) *II Sent.* 17, I, 1.

(111) *II Sent.* I, 1 ad 4 y art. 2.

(112) *II Sent.* 17, II, 2. Cfr. ad 4 y ad 5.

toda la especie intelectual y los que quieren identificarlo con la esencia divina. Acerca del entendimiento agente y en hábito están concordes los filósofos, en pos de Aristóteles. Pero son múltiples las opiniones que tienen acerca del entendimiento posible. Estas opiniones quedan divididas con sencillez y objetividad en dos grupos: un solo entendimiento para cada hombre o un solo entendimiento posible para toda la especie. Entre los que defienden un entendimiento posible para cada hombre están Alejandro de Afrodisia, Avempace y Avicena. Alejandro de Afrodisia hace del entendimiento posible una virtud corporal, es preparación para recibir la impresión del entendimiento agente (113). Avempace confunde el entendimiento posible, virtud del alma intelectual, con la imaginación o virtud imaginativa, en cuanto depósito de las formas que fueron entendidas. Avicena, por fin, niega contra Alejandro de Afrodisia que sea virtud corporal; afirma, contra Avempace que se funda en la esencia del alma racional, y concuerda materialmente con ambos en sostener que se diversifica en los diversos individuos (114).

Dos corrientes filosóficas mantienen la unidad del entendimiento posible para toda especie. Por una parte, Temistio y Teofrasto. Por otra, Averroes. Los dos primeros ponen un entendimiento «in habitu», único y eterno (115). Averroes sostiene que entendimiento agente y posible son uno solo y eterno para todos los hombres. Las especies inteligibles, en cambio, no son eternas (116). El examen de estas opiniones últimas es fino y penetrante.

La conclusión a que llega Tomás de Aquino está de acuerdo, por una parte, con la fe, y por otra, con la doctrina de Avicena. Con la doctrina de éste refuta las diversas sentencias que juzga erróneas.

(113) *II Sent.* 17, II, 1. «Quidam enim dicunt *intellectum possibilem* nihil aliud esse quam *praeparationem* quae est in natura humana ad recipiendam impressionem intellectus agentis, et hanc esse virtutem corporalem, consequentem complexionem humanam. Et haec fuit opinio Alexandri». Cfr. P. MORAUX, *Alexandre d'Afrodisie. Exegete de la noétique d'Aristote.* Paris, 1924, págs. 69.

(114) *II Sent.* 17, II, 1. Sobre AVEMPACE: «Et ideo alii dixerunt quod intellectus possibilis nihil aliud est quam *virtus imaginativa*, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu; et haec est opinio Avempace».

(115) Ambos los cita por las referencias de Averroes. Cfr. *II Sent.* 17, II, 1. «Ut *Commentator eis imponit* in III *De Anima*, comm. 5».

(116) *II Sent.* 17, II, 1. «Et ideo ipse (Averroes) aliam viam tenet, quod tam *intellectus agens quam possibilis est aeternus et unus in omnibus*; sed species intelligibiles non sunt aeternae, et ponit quod intellectus agens non se habet ad possibilem ut forma ejus, sed ut artifex ad materiam, et species intellectae abstractae a phantasmatis sunt sicut norma intellectus possibilis, ex quibus duobus efficitur intellectus in habitu».

Salva, sobre todos, el error de Averroes, acerca del entendimiento único, que había pasado hasta ahora inadvertido en Occidente. El entendimiento posible es inmortal. Y cada individuo posee uno, como posee un alma. La conclusión del análisis bien merece ser transcrita :

«Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna, De Anima ,part. V, *intellectum possibilem* incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales» (117).

Y superando estas conclusiones avicenianas, plenamente admitidas, añade que se ordena a la recepción de las especies inteligibles y que es una potencia del alma racional de suyo indeterminada, ordenada a recibir la especie abstraída por los sentidos y hecha inteligible en acto por la potencia activa del alma, llamada inteligencia agente (118).

En toda esta grave cuestión Aristóteles queda como olvidado en un segundo plano. Da la impresión de que Santo Tomás no había logrado aún asimilar el pensamiento aristotélico directamente y se ocupa en estudiar a los intérpretes : «in hoc fere omnes philosophi concordant *post Aristotelem*». «De intellectu autem possibili similiter fuit magna diversitas inter philosophos *sequentes Aristotelem*». Pero ¿cuál es el pensamiento de Aristóteles mismo, *antes* de la divergencia y en el mismo *origen de la cuestión*? Respetuosamente Santo Tomás lo deja en la penumbra y en la ambivalencia. Porque ese «*post*» y «*sequentes*» que precede el nombre de Aristóteles puede indicar que en el mismo filósofo está el origen de esto, como que han sido los que han venido después los que han complicado la cuestión. Esta es una prueba más de que al principio Santo Tomás llegó a Aristóteles muchas veces a través de los comentadores suyos.

Aunque la doctrina sigue siendo la misma en los demás pasajes de sus primeros escritos, que se ocupan del entendimiento posible, el ambiente es totalmente diverso. Nos bastará para advertirlo citar solamente dos testimonios.

En las cuestiones disputadas *De Veritate* habla algunas veces del entendimiento posible. De él dice que recibe las especies de las cosas

(117) *II Sent.* 17, II, 1.

(118) *II Sent.* 17, II, 1. «Anima virtutem habet... per quam est in potentia ut efficiatur in actu determinatae cognitionis a specie rei sensibilis factae intelligibilis actu : et haec virtus vel potentia dicitur *intellectus possibilis*».

abstraídas de los fantasmas y las entiende (119), especies que, como dice Avicena, no son sustancias, sino accidentes (120), que se halla en potencia en relación con las formas sensibles, y puede ser sacado de esa potencia bien por su propio objeto, bien por la moción de la voluntad (121), y que es una potencia pasiva del alma, sujeto de los hábitos intelectuales (122). Pero en todos estos pasajes ya no encontramos ninguna cita expresa de Avicena acerca del entendimiento posible. En el último de los citados, que corresponde a la cuestión 16 *De Veritate*, en la objeción 13 expone la doctrina de Avicena sobre el alma humana sin citarle:

«In anima humana est *duplex forma*: una per quam cum angelis convenit in quantum spiritus est, quae est superior; alia per quam corpus vivificat in quantum anima est, quae est inferior».

Y le refuta de manera definitiva:

«Non enim sunt in anima duae formae, sed una tantum, quae est ejus essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum» (123).

Ocurre lo mismo en el libro III del *Scriptum super Sententiis*. Trata del conocimiento habitual en Cristo. Y como los hábitos residen en el entendimiento posible se plantea la cuestión de la existencia y naturaleza del entendimiento posible. Concluye que el entendimiento posible es necesario a toda creatura para entender, y que se ordena a recibir las especies abstraídas por el entendimiento agente. Avicena tampoco es citado. Santo Tomás ha elaborado más personalmente esta doctrina sobre el entendimiento posible. Y ya no le preocupan las controversias de los filósofos. Y a medida que, pasando los años, penetra más en la cuestión, su fuente de referencia va siendo

(119) *De Veritate*, 10, 6 ad 7.

(120) *De Veritate*, 10, 6, obj. 7: «cum species intelligibiles non sint substantiae, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua *Metaphysica*». AVICENNA, *Metaphysica*, III, 8: «De scientia et quod est accidens». Fol. 82 ra-82 va.

(121) *De Veritate*, 14, 1.

(122) *De Veritate*, 16, 1 ad 13. «Circa intellectum vero, aliqua potentia est activa aliqua passiva, eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non enim ponitur quod intellectus agens sit *subjectum habituum*, sed magis possibilis: unde ipsa potentia quae habitui naturali subicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa».

(123) *De Veritate*, 16, 1 obj. 13 v ad 13.

(124) *III Sent.* 14, 1, q. 2, (edit. MOOS) pág. 435-38).

Aristóteles, a quien defiende de las imputaciones que le ha hecho Averroes (125). Avicena tiene el mérito de haber sido su primera fuente y haberle llevado a conocer la auténtica doctrina sobre el entendimiento posible con una doctrina aristotélica.

2. El entendimiento agente

En la exposición de la doctrina de los filósofos sobre el entendimiento agente, Santo Tomás es sumamente breve. Están de acuerdo en los tres puntos siguientes: a) el entendimiento agente difiere del posible «secundum substantiam»; b) es una sustancia separada, la última de las inteligencias en el mundo superior; c) es la que explica formalmente nuestro conocimiento. En todos estos puntos Santo Tomás no concede importancia especial a Avicena. Pero su doctrina está reflejada fielmente, para ser luego sometida a una crítica objetiva y precisa.

30. *La inteligencia agente en la doctrina aviceniana.* Todo cuanto pasa de la potencia al acto no lo hace sino por un ente en acto. La aplicación de este principio aristotélico ha originado la separación del entendimiento agente y posible, hasta hacerlos dos sustancias distintas. Para Avicena nuestra inteligencia, como se observa por experiencia, primero se halla en potencia para su objeto y el acto de la intelección, y después se encuentra en acto, entendiendo. En este tránsito ha debido intervenir un ser que se encuentre en acto y comunique a nuestro entendimiento la actualidad que no posea. Las formas inteligibles, las ideas, para las cuales el alma estaba en potencia, han de venir de las sustancias separadas que las poseen siempre en acto. Para entender, concluye, necesitamos de un principio separado que se llama Inteligencia Agente (126).

Como los agentes naturales, actuando unos sobre otros, no tienen más que una acción preparatoria, así toda la acción cognoscitiva, anterior o concomitante al conocimiento intelectual, no es más que una preparación, para que una vez dispuesta la materia o el entendimiento

(125) Cfr. *De Unitate Intellectus contra averroistas.* cap. 1. *Contra Gent.*, II, 49; *Quaest. Disp. De Anima*, art. 2 y 3. *De spiritualibus creaturis*, art. 2 y 9. I. P. 76, art. 1 y 2.

(126) *De Anima*, V, 5. «Dicemus quod anima humana prius erat intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum non exit nisi per causam quae habet illud in effectu et extrahit illum. Ergo haec est causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeant de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi *intelligentia in effectu* penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum». Fol. 25 rb.

emanen, lo mismo que los seres en su proceso físico, las formas desde la Inteligencia hasta nosotros. A esta Inteligencia llama Avicena *Intelligentia Agens* o *Dator Formarum* (127). Es como el sol de nuestras almas, dice en frase platónica. El sol hace visibles los objetos, la inteligencia los hace inteligibles a nuestro entendimiento (128).

Esta Inteligencia Agente, que es principio del ser de nuestras almas, lo ha de ser también de la acción de las mismas, y será su destino y fin cuando ya no están unidas con el cuerpo. Sometiendo el entendimiento posible del hombre al entendimiento agente separado, no hace más que sacar una conclusión de su neoplatonismo, diseñado según el principio de la total subordinación del inferior al superior, en el obrar como en el ser (129).

La aplicación es extremada. El hombre no posee en sí mismo los principios necesarios para ejercer la más propia de sus acciones: entender las formas universales una vez abstraídas (130). La inteligencia humana queda reducida a mero entendimiento posible, mero instrumento, cuya única acción es recibir lo emanado de lo alto para entenderlo con el concurso de la inteligencia agente. Toda la actividad humana desplegada por el entendimiento activo, facultad del alma, en favor y provecho del hombre, queda reducida a la preparación para recibir la forma emanada. Pero, en ese caso, ¿quién entiende: el hombre o la inteligencia separada en el hombre? Santo Tomás se hará este interrogante y tratará de resolverlo por un camino nuevo, contrario a todos los filósofos.

31. *El entendimiento agente personal en Santo Tomás.* Las consecuencias que esa doctrina del entendimiento agente lleva consigo, hacen que sea a primera vista inadmisibles para un cristiano. Santo Tomás advierte que algunos teólogos han querido aplicar a Dios los atributos y la acción de la Inteligencia agente de los filósofos (131). Pero si éstos logran así salvar la fe, no salvan los principios de una cristiana filosofía. Esta postula que las causas segundas como están completas en el orden del ser, lo estén en el del obrar.

(127) Cfr. *Metaphysica*, IX, 2. Fol. 103 rb. Fol. 105 ra. IX, 5. Fol. 105 va.

(128) *De Anima*, V, 5. «Cuius (Intelligentiae) comparatio ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros; quia sicut sol videtur per se in effectum et videtur luce ipsius in effectum, quod non videbatur in effectum, sic est dispositio intelligentiae quantum ad animas nostras. Fol. 25 rb.

(129) Cfr. *Metaphysica*, IX, 4. Fol. 104 vb.

(130) *De Anima*, V, 1. Fol. 22 va.

(131) *II Sent.* 17, II, 1. «Quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem».

Para Tomás de Aquino Avicena ha errado, con los demás filósofos, en esta materia y no le seguirá en el error. Pero la explicación a que llega no es más que una continuación de lo que ya ha admitido acerca del entendimiento posible. El mismo dice que *sobreedifica* en la doctrina del filósofo árabe:

«Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna... et *superaddo*...» (132).

Este verbo, «*superaddo*», tiene honda significación en su filosofía, abierta siempre a la verdad ya demostrada, para levantarse sobre ella segura y firme como una pirámide sobre muchas piedras. La solución a este problema del entendimiento agente, en torno al cual giran las grandes corrientes de la filosofía medieval, había sido apuntada ya antes por San Alberto Magno en sus primeras obras (133), pero no siempre mantenida con firmeza. Tomás de Aquino, en cambio, nos da testimonio de haber llegado a una solución clara desde el principio.

Ya en la distinción 3 del libro I del *Scriptum super Sententiis* escribe que la luz del entendimiento agente concurre con la especie inteligible para la formación de los hábitos intelectuales (134). Este entendimiento agente es virtud del alma, como el entendimiento posible, dice al comienzo del libro II.

«Anima dicitur species specierum in quantum per intellectum agentem *facit* species intelligibiles actu et recipit eas secundum intellectum possibilem» (135).

Es un principio personal de iluminación, que si bien está siempre en acto, su luz no es ilimitada, sino que se extiende solamente a las formas que actualmente ilumina (136).

(132) *II Sent.* 17, II, 1.

(133) SAN ALBERTO MAGNO, en la *Summa de creaturis*, afirma que el entendimiento agente es como la luz del sol para el sentido, pero intrínseco al alma: «Lumen est extrinsecum potentiae visivae et non est de constitutione ipsius, intellectus vero agens, *non est extrinsecus animae intellectivae, sed est de constitutione ipsius*», II, 55, 2 ad 1 (Borgnet, 35, 460). Mantiene esta misma posición en la *Summa de Homine*, 55, 3. Pero en el Comentario a las Sentencias, que es unos años posterior, admite una iluminación extrínseca en nuestro conocimiento. Cfr. dist. 2 art. 5. (Cfr. GONÇALO DE MATTOS, *L'intellect agent personnel dans les premières écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*. *Rev. Néosc. Philos.* 43 (1940) 145-161.

(134) *I Sent.* 3, V, ad 1. «ad esse habitus intellectivi duo concurrunt, scilicet species intelligibilis et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem actu».

(135) *II Sent.* 3, III, 1 ad 1.

(136) *II Sent.* 3, III, 4 ad 4. «lumen intellectus agentis in nobis non sufficit ad distinctam rerum cognitionem habendam, nisi secundum species receptas quas actu informat».

Pero donde de un modo directo se plantea y se resuelve es en la distinción 17 del libro II del *Scriptum super Sententiis*, a continuación del entendimiento posible. El principio que ilumina toda esta cuestión en la mente aquiniana es el que preside la acción de las causas segundas en general. Toda creatura ha de poseer en sí misma los principios de su acción propia. Como subsiste en sí, ha de poder obrar por sí.

«Non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quo naturalem operationem explere possit, quod sequitur si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia» (137).

Para salvar la operación intelectual del hombre y poder decir que *este hombre* concreto y singular, entiende es preciso poner el entendimiento agente, no separado sino como virtud del alma, facultad intelectual, intrínseca, y correlativa al entendimiento posible (138).

La dificultad está en la conciliación perfecta y equilibrada de estas dos potencias, con actos opuestos, en una sola y simple alma intelectual, de naturaleza espiritual. Esta es la profunda raíz del desvío de los filósofos. Santo Tomás comienza por reconocer esta dificultad: «Quomodo possint radicari in una substantia difficile est videri» (139). Pero la dificultad no resiste mucho el análisis tomista. Una cosa puede estar en acto y potencia bajo diversas razones. Así el alma lo está en relación con el inteligible. Por la virtud que se ordena a recibirlo es indeterminada, pero en sí misma hay un principio iluminador que puede actuar esta potencia, abstrayendo los inteligibles del mundo sensible, en contacto con los sentidos. Entendimiento posible y agente son la razón suficiente de nuestro conocer de creaturas, tanto de los principios, como de las conclusiones. Y ambos son facultades del alma humana (140).

El error es, *per accidens*, causa del progreso de la filosofía. Tomás de Aquino ha llegado a esta conclusión, que implica una renovación

(137). *II Sent.* 17, II, 1.

(138) El argumento más fuerte en esta controversia, el «hic homo intelligit» que más tarde expone ampliamente Santo Tomás en el opúsculo *De Unitate Intellectus*, ya lo emplea aquí contra Averroes: «Tertio, quia operatio non egreditur ab objecto sed a potentia, non enim visibile videt sed visus. Si ergo non coniungitur intellectus nobiscum, nisi per hoc quod species intellecta aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic homo, scilicet Socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quae ipse imaginatur». *II Sent.* 17, II, 1.

(139) *II Sent.* 17, II, 1.

(140) *II Sent.* 17, II, 1: «harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum quam conclusionum».

total en la antropología, por oposición a la doctrina del entendimiento agente separado. Las consecuencias que se seguían eran inadmisibles para un cristiano, y no estaban concordantes con los principios más hondos de una metafísica de las causas segundas. Lo difícil era oponerse a toda la corriente filosófica, que venía en pos de Aristóteles, y encontrar una explicación total al problema del conocimiento, coherente con las bases aristotélicas. Avicena, con su doctrina del entendimiento posible, y con su error sobre el entendimiento agente, contribuyó a su modo, a esta sencilla, profunda y nueva conclusión :

(Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicena, intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales; et *superaddo etiam intellectum agentem esse in diversis diversum*: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod, quo naturalem operationem explere possit, quod sequitur si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus vel intelligentia.

Nec iterum dico haec duo, scilicet intellectum agentem et possibilem, esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes: quia *quaecumque actiones reducuntur in contraria principia impossibile est eas reducere in eandem potentiam*.

Cum ergo *recipere* species intellectas, quod est intellectus possibilis et *facere* eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu, impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias...

Et ideo anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quae est intellectus agens; et habet virtutem per quam est in potentia, ut efficiatur in actu determinatae cognitionis a specie rei sensibilis, factae intelligibilis actu: et haec virtus vel potentia dicitur intellectus possibilis:

Et harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere tam principiorum quam conclusionum» (141).

Esta conclusión se mantiene en los demás lugares de las primeras obras en que Santo Tomás trata del entendimiento agente y persiste en sus grandes obras (142). La cuestión fué muy discutida en sus días. Los filósofos árabes tuvieron partidarios entre los latinos. Y él

(141) *II Sent.* 17, II, 1.

(142) *Cfr. Quaest. Disp. De Anima*, a. 5. *Contra Gent.* II, 76 y 78. *De Spiritualibus creaturis*, a. 10. I. P. 79, 3-5.

tuvo que salir a la defensa del entendimiento agente, facultad del alma, con uno de los opúsculos más valientes y polémicos, el *De Unitate Intellectus contra Averroistas*, por el año 1270.

El acontecimiento filosófico mayor de toda la edad media es esa conclusión aquiniana sobre el entendimiento agente. La teoría del conocimiento se proyecta en adelante con fuerza y vigor insospechados, porque es el hombre, este hombre, el que entiende. Conocer es la gran tarea humana. Avicena, a pesar de su lejanía, está presente en el alborear de este descubrimiento.

3. La memoria intelectual

Consecuencia de la doctrina sobre el entendimiento agente separado en Avicena es la negación de la memoria intelectual, porque la emanación intelectual de las formas la hace innecesaria. En Santo Tomás advertimos la tesis opuesta desde el principio de su obra. Insinúa primero la tesis de la memoria intelectual, como facultad intelectual distinta, al estilo agustiniano, pero luego la identifica con el entendimiento posible.

32. *Doctrina de Avicena sobre la memoria intelectual.* En la parte sensitiva pone Avicena, como ya notamos, facultades ordenadas a la conservación de las especies y de las intenciones recibidas. El órgano corporal explica fácilmente que las especies puedan ser conservadas sin ser constantemente conocidas (143). En la parte intelectual se presenta también el problema de la conservación de las especies emanadas de la Inteligencia agente. Avicena pregunta «*an habeant thesaurum in quo reponant*» (144). Tres posibilidades pueden darse. El «tesoro» de las formas intelectivas puede ser *el alma, el cuerpo o algo corpóreo*. Pero atendiendo a la naturaleza de las especies inteligibles, que por ser simples no ocupan lugar ni extensión, el cuerpo o algo corpóreo no pueden ser sujeto de las mismas. Perderían su inteligibilidad. Y tampoco puede ser sujeto de tales formas la esencia del alma, porque, siendo ella simple y espiritual, y las formas actualmente inteligibles, tendría que estar entendiéndolas en todo momento, cosa que de hecho no sucede (145). ¿Cómo entonces volver a entender lo que ya se ha entendido, por el simple recuerdo que se da en el hombre?

(143) *De Anima*, V, 6. «Formis assignatus est thesaurus, quas aliquando non contemplatur aestimatio, et intentionibus assignatus est thesaurus, quas aliquando non considerat aestimatio». Fol. 26 rb.

(144) *De Anima*, V, 6. Fol. 26 rb.

(145) *De Anima*, V, 6. Fol. 26 rb.

Avicena apunta la solución platónica a esta cuestión y en lo sustancial se conforma con ella (146). No pueden conservarse las formas inteligibles en el alma. Cada vez que se entienden, proceden del entendimiento separado. El entendimiento contemplativo en el hombre no las posee sino mientras actualmente las está entendiendo. Este ejercicio deja en el alma una mayor habilidad para unirse con la Inteligencia. Y esta capacitación para nuevas emanaciones es lo que sustituye a la memoria. Cuando el hombre quiere recordar lo que ya antes entendió es preciso que las formas inteligibles emanen de nuevo. La memoria es sustituida por la emanación. Recordar y aprender no difieren sustancialmente y se distinguen en una mayor o menor habilidad para la unión con la Inteligencia separada (147). No se da, por tanto, una facultad del alma destinada a ser depósito de las formas entendidas. No es posible la memoria intelectual. Como rigurosamente hablando no puede decirse que hay hombres que posean más o menos conocimientos, sino que tengan una mayor o menor aptitud y preparación para unirse a la Inteligencia, la cual, poseyéndolos todos, los comunica a quienes se acercan a ella (148).

De esta doctrina aviceniense se siguen otras sobre la formación de los hábitos intelectuales y sobre el conocimiento del alma separada. Tuvo partidarios entre los teólogos medievales (149). Por todo esto repetidas veces Santo Tomás critica estas conclusiones del filósofo árabe en sus primeros escritos.

33. *Doctrina de Santo Tomás sobre la memoria. Evolución de su pensamiento.* En el libro I del *Scriptum super Sententiis* Santo Tomás admite la memoria como potencia del alma, distinta de las demás, y como una conclusión sacada de la doctrina metafísica de Avicena :

«Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab alio est possibile in se, ut probat Avicenna, lib. *De intelligentiis*, c. IV,

(146) *De Anima*, V, 6. «Aut dicimus quod ipsae formae intelligibiles sunt res per se existentes, sed intellectus aliquando aspicit illas, et aliquando avertitur ab illis, et postea convertitur ad illas. Et est anima quasi speculum». Fol. 26 rb.

(147) *De Anima*, V, 6. «Restat ergo ut... addiscere non sit nisi acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiae agentis, quousque fiat ex ea intellectus qui est simplex, a quo emanent formae ordinatae mediante anima in cognitione». Fol. 26 rb.

(148) *De Anima*, V, 6. «Formam enim intellectam esse in anima hoc idem est, quod apprehendi eam». Fol. 26 va.

(149) Cfr. GUNDISSALINUS, *De Anima*, c. X. Edít. de R. DE VAUS, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XI^e et XIII^e siècles*. París, 1934, pág. 124. E. GILSON, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme...* 85.

et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, *ut impressa retineat... Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae...*

Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas» (150).

La afirmación de la memoria intelectual se sigue manteniendo en los primeros escritos. La memoria abstrae de las diferencias temporales, se refiere al pasado, al presente y al futuro (151). La doctrina de Avicena sobre la memoria iteradamente se califica de falsa, y a ella se opone la de San Agustín (152).

En las cuestiones disputadas *De Veritate* el pensamiento de Santo Tomás sobre esta cuestión está mejor elaborado y ha evolucionado. Partiendo de la noción vulgar de la memoria, que lleva consigo un conocimiento de lo pasado, propiamente la memoria sólo puede darse en la parte sensitiva, que es la que conoce el presente como tal y lo distingue del pasado. En entendimiento abstrae del tiempo en su operación. Pero en cuanto puede volver de nuevo sobre su acto, y *reconocer* lo que ya antes tuvo en su mente, el nombre de memoria se amplía a todo conocimiento tenido de nuevo, máxime cuando durante algún tiempo la mente no lo ha tenido presente. La memoria en esta acepción general es volver a conocer. Pero sobre el modo de conocer de nuevo, existen dos opiniones diametralmente opuestas. Una de ellas es la de Avicena, que Santo Tomás nunca aceptó. La expone con toda objetividad de la siguiente forma:

«Avicenna enim ponit quod hoc [quod anima habitualiter teneat notitiam alicujus rei quam actu non considerat] non contingit ex hoc quod species aliquae conserventur in parte intellectiva, sed vult quod species actu non consideratae non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, quae est thesaurus formarum a sensu acceptarum, vel quantum ad memoriam quantum ad intentiones particulares non acceptas a sensibus. *In intellectu vero non permanent species nisi quando actu consideratur.* Post considerationem vero in eo actu esse desinit; unde *quando iterum vult considerare aliquid, oportet quod species de novo fluant ab intellectu agente» (153).*

En esta exposición, sin hacer referencias literales, expone con toda precisión la mente de Avicena, conservando hasta su vocabulario:

(150) *I Sen.* 3, IV, 1.

(151) *Quodlibetum*, 12, q. 9, art. 1.

(152) *IV, Sent.* 50, I, 2.

(153) *De Veritate*, 10, 2.

Thesaurus, fluere, considerare, intentio... Contra Avicepa, cuya sentencia no parece razonable, opone tres razones que prueban la tesis contraria. En primer lugar, la especie recibida en el entendimiento se conservará con más estabilidad que en el sentido, por ser de naturaleza más permanente. Además, si en el entendimiento no queda más que una cierta habilidad, la potencia intelectual quedará indiferente para todas las ciencias, y después de haber aprendido una, no puede decirse que la conozca más que otras que no ha estudiado. Por fin, Aristóteles alaba a los antiguos porque pusieron el alma como lugar o depósito de las especies (154).

Otros, en cambio, más acertadamente han puesto la conservación de las especies en el alma, o en el entendimiento posible, después de la consideración actual. Esas especies conservadas y ordenadas constituyen los hábitos científicos. La facultad que las conserva se llama memoria. Santo Tomás se adhiere a esta corriente doctrinal (155). Pero precisa su posición con relación a San Agustín mejor que en las Sentencias. Esta memoria intelectual no puede ser una facultad distinta del entendimiento posible, si distinguimos las facultades al modo como las distinguen los filósofos.

«Potentiae non diversificantur ex diversitate objectorum nisi diversitas objectorum sit ex his quae *per se* accidunt objectis, secundum quod sunt talium potentiarum objecta; unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, inquantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam; eiusdem enim visivae potentiae est videre coloratum calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura; differentia praesentis et praeteriti accidentalis intelligibili est, inquantum huiusmodi.

Unde quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis; per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed haec solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quae fertur ad praesens inquantum praesens; unde si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus» (156).

El entendimiento posible es el que conserva las especies abstraídas de los fantasmas. Y no se entienden constantemente porque no están

(154) *De Veritate*, 10, 2. *IV Sent.* 50, 1,

(155) *De Veritate*, 19, 1, 10, 2, ad 4.

(156) *De Veritate*, 10, 3.

en acto perfecto, sino que se encuentran de un modo intermedio entre el acto perfecto y la pura potencia, que es el hábito intelectual (157). Así una misma potencia ejerce los dos actos, aprehender y conservar, que se habían tomado como irreductibles otras veces para distinguir las potencias :

«In intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu ejus quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum. Et hoc est habitualiter cognoscere ; et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, quae secundum Anselmum est motor omnium virtutum» (158).

Quitado el entendimiento agente único, del cual fluían las especies inteligibles al alma, y puestos en ésta los principios necesarios para la intelección, Santo Tomás tenía que rechazar la doctrina de Avicena acerca de la memoria. Al enfrentarse con este problema lo soluciona conforme a la tradición agustiniana. Pero no encontrando esta posición coherente con la doctrina aristotélica, al plantear de nuevo el problema niega que la memoria sea potencia distinta del entendimiento posible, pero sigue manteniendo que las especies conservadas se conservan de un modo habitual, que constituye la ciencia en el entendimiento humano. Y así como del acto nace el hábito, así puede nacer la memoria de la inteligencia (159).

En toda esta cuestión de la memoria, Avicena es como un fondo oscuro sobre el cual se comprende mejor la verdad de las afirmaciones tomistas.

* * *

Las referencias tomistas a la teoría aviceniana del conocimiento son abundantes y exactas. Se puede reconstruir con estos elementos el pensamiento de Avicena, porque ellos son la osatura que le dá

(157) *De Veritate*, 19, 1.

(158) *De Veritate*, 10, 2 ad 4.

(159) Cfr. I. P. 79, 7 ad 1. Implícitamente refuta su primera posición. Cfr. W. SCHNEIDER, *Die Quaest. Disp. De Veritate des Thomas v. Aquin in ihrer Philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus. Beiträge ZGPTMA*, XXVIII, 3, 1930, pgs. 56-60.

consistencia. Y es de justicia observar que la mayoría de las veces que Santo Tomás acude al filósofo árabe no es para rechazar sus doctrinas, sino para incorporar esos elementos a su propia obra. Esta conclusión queda patente con lo que llevamos dicho.

En esta teoría del conocimiento ni Avicena es tomista, ni Santo Tomás aviceniano. Cada cual ha elaborado su teoría partiendo de unos principios y llegando a unas conclusiones. Comparándolas en su totalidad, difieren esencialmente. Son como dos circunferencias excéntricas que tienen algún segmento común. La divergencia está, por lo general, en el punto formal de la cuestión o en la orientación del pensamiento. Pero a pesar de ello encontramos a Avicena en cada uno de los peldaños de esta escala del conocimiento tomista. Porque si bien Santo Tomás tiene otra concepción del ser y del obrar de las creaturas, todavía en ellas distingue la esencia y la existencia como el filósofo árabe, si hace del alma forma del cuerpo y la distingue de sus potencias, establece entre éstas un orden y modo de proceder que tiene resonancias de cosmogonía aviceniana; parece un discípulo fiel de Avicena, cuando trata del medio en el conocimiento de los sentidos externos, del modo de obrar el mundo celeste en los elementos de la tierra, y de él toma la doctrina acerca de la estimativa y la memoria, como sentidos internos. Aún tiene mayor razón de fuente en lo que se refiere al entendimiento posible, donde Santo Tomás le sigue con simpatía manifiesta y le prefiere a los demás filósofos. De aquí parece haber tomado fuerzas para establecer una doctrina nueva sobre el entendimiento agente, que revolucionaba la filosofía medieval, y para hablar de la memoria como potencia intelectual, y aún para juzgar al propio Avicena.

Las primeras obras tomistas nos llevan de la mano a las fuentes avicenianas, en algunos puntos antes que a las propiamente aristotélicas. La filosofía tomista se enriquece con estos elementos. Pero no se explica desde esta sola dimensión. Avicena es unas veces el camino para llegar a una mejor penetración del pensamiento aristotélico, otras para que lleguen a Santo Tomás múltiples elementos platónicos. Más aún que en esta parte estática de la teoría del conocimiento, podremos apreciarlo en la parte dinámica del mismo, en la que el aspecto crítico, objetivante y valorativo, prevalece sobre el psicológico.

FR. ABELARDO LOBATO, O. P.

*Profesor de Filosofía en el Estudio General
de Santa Cruz la Real de Granada*