

AVICENA Y SANTO TOMAS (*)

IV. Los modos del conocimiento

Las facultades cognoscitivas son, por su misma naturaleza, algo dinámico y operante. Abiertas al ser, en toda su extensión, tienden a su conocimiento. Y como el ser es multiforme y análogo, no lo captan de una misma manera siempre. Avicena distingue tres modos de conocimiento, o de captación de la forma: un conocimiento por abstracción, otro por reflexión y un tercero por «impresión». De los tres modos de conocer, distinguidos por Avicena, encontramos iteradas huellas en los primeros escritos de Tomás de Aquino.

Conviene notar que en el cosmos aviceniano, saturados de neoplatonismo, el conocimiento tiene un puesto esencial. Los seres descienden unos de otros, se multiplican en cadena mediante una emanación originada por vía intelectual. En el ser así producido queda impreso como un apetito de vuelta, de ascensión hasta su punto de partida. El camino para este retorno es el conocimiento. La unión intelectual logra una identificación del ser con su principio. El conocimiento, que es principio de emanación y descenso, es también camino de vuelta y de descanso. El alma humana ha sido originada por ese proceso, y está sometida a la ley del retorno. Los modos de su conocimiento dependen de su modo de ser. Ella está situada como en el horizonte o confín de dos mundos. Porque es espiritual entra de lleno en el mundo de las sustancias separadas, tiene una acción comunicativa constante con ellas y su propio ser queda patente a su mirada intelectual. Por su unión con el cuerpo tiene un contacto inmediato con el mundo material. Ordenada por sus facultades aprehensivas al conocimiento de las formas universales, su conocimiento de la realidad se despliega en tres estadios

(*) Ofr. ESTUDIOS FILOSOFICOS, 4 (1955) 45-80; 8 (1956) 83-130.

diferentes. Cuando las formas están unidas a la materia, conoce por *abstracción*; a sí misma se conoce por *reflexión*; el mundo superior lo conoce por *impresión*. Veamos cada uno de los modos por separado, en la relación que tienen con los primeros escritos de Santo Tomás, en los que encontramos estos tres modos de conocimiento utilizados, si bien con diferente criterio.

1. EL CONOCIMIENTO POR ABSTRACCION

Para conocer las formas que en la realidad están unidas a la materia, se requiere una labor previa de depuración, de sublimación, semejante a la que ejercen los sentidos al aprehender sus propios objetos. Esta acción purificante es la que origina el universal, objeto propio del conocimiento intelectual. Para comprender bien el influjo de Avicena en Tomás de Aquino sobre este punto, veamos primero el vocabulario filosófico de la dinámica intelectual, a continuación la formación del universal y por fin la relación del singular existente y concreto con el conocimiento intelectual.

34. *Las operaciones intelectivas. Vocabulario filosófico de la dinámica intelectual en Avicena y Santo Tomás.*—Las operaciones del entendimiento para Avicena son fundamentalmente las dos que designa ya Aristóteles (1), conocidas más tarde por los nombres de simple aprehensión y juicio. Se ordenan a conocer las cosas en sí mismas, conforme al doble elemento de que constan en su íntima realidad: esencia y existencia. El Avicena latino, que llega a las manos de Santo Tomás, llama a la primera operación «*imaginatio*» o «*formatio*», y a la segunda «*credulitas*» o «*fides*». Los textos son muy frecuentes.

«Res, ens et unum promptiora sunt ad *imaginationem* per seipsa» (2).

«Similiter in *imaginationibus* sunt multa quae sunt principia *imaginandi*, quae *imaginationibus* per se» (3).

«Omnes enim homines *imaginationibus* certitudinem entis» (4).

«Quae autem est magis propria ex proprietatibus hominis est haec, scilicet *formare* intentiones universales intelligibiles»

(1) *De Anima*, III, 6, 430 a 26 ss.

(2) *Metaphysica*, I, 6, fol 72rb.

(3) *Metaphysica*, I, 6 fol 72vb.

(4) *Metaphysica*, I, 6 fol 72b.

«Unaquaeque enim res habet *certitudinem* qua est id quod est» (6).

«*Credulitas* vero quae contigit est de hoc quod *imaginamur*» (7).

O sea que para Avicena los actos diversos de la facultad cognoscitiva aprehendente llegan a formar en la mente como una representación intelectual de la realidad, una imagen espiritual de la cosa. Esta actividad humana *forma* las especies universales, que se describen en la mente claras como una *imagen*. De ahí los nombres de «*formatio*» e «*imaginatio*». En las cosas aprehendidas hay esencia y existencia. Tienen su cierta y auténtica realidad. Avicena la llama «*certitudo*», por el efecto que produce en el alma al ser conocida. La mente expresa juicios ciertos sobre las cosas, se adhiere fuertemente a ellas. Ahí está la verdad en su asentimiento y adhesión a las cosas. Es, por tanto, esta segunda operación de la mente como un acto de asentimiento en la realidad, de fe en ella. De ahí las palabras «*fides*» «*credulitas*», que lo mismo designan un acto de fe, que de adhesión intelectual científica (8).

Este vocabulario aviceniano pasa a las primeras obras filosóficas aquinianas. También en Tomás de Aquino «*imaginatio*» designa la primera operación de la mente, y «*credulitas*» la segunda.

«Primum enim—escribe en las Sentencias—quod cadit in *imaginatione intellectus* est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in *credulitate intellectus*, sunt dignitates, et praecipue ista: contradictoria non esse simul vera» (9).

Conoce el Aquinatense que este es el vocabulario empleado por los filósofos árabes (10), y trata de establecer la equivalencia de estas palabras del Avicena latino, que también se encuentran en Averroes, y el vocabulario de las tradiciones latinas de Aristóteles, y la realidad a que se refieren. He aquí un texto:

(6) *Metaphysica*, I, 6 fol 7.va.

(7) *Metaphysica*, I, 6 fol 72vb.

(8) Ofr. M.-D. CHENU: *Imaginatio*. En *Miscell. Giovann. MERCATI*, Roma, 1946, 599-601. GARDET-ANAWATI: *Introduction*, 339 y 258.

(9) *I Sent.* 88, I, c, c.

(10) «Unde etiam apud Arabes prima operatio intellectus vocatur *imaginatio*, secunda autem vocatur *fides*» *De Veritate*, 14. 1.

«Cum sit duplex operatio intellectus; una quarum dicitur a quibusdam *imaginatio intellectus*, quam Philosophus, III *De Anima*, nomina *intelligentiam indivisibilem*, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis; quae alio etiam nomine *formatio* dicitur; alia est quam dicunt *fidem*, quae consistit in compositione et divisione propositionis; prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius» (11).

Poco a poco este vocabulario cambia de sentido en los escritos de Santo Tomás. El nombre de *imaginatio* se aplica al sentido interno; el de *fides* al conocimiento por autoridad y sin evidencia intrínseca de la cosa. Pero queda en las palabras algo de su origen y del camino recorrido. La palabra «*formatio*» seguirá con resonancias platónicas y avicenianas. Veámoslo en la formación del universal por abstracción.

35. *Formación y conocimiento del universal*.—Así como el sentido se ordena al conocimiento del singular, el objeto del entendimiento es el universal. Avicena y Tomás de Aquino afirman que el universal obtenido partiendo de los singulares concretos y existentes, es un universal abstraído. Previa a la inteligencia del universal, se requiere un proceso de abstracción. Pero es de notar que este término. idéntico en ambos, expresión de un modo de conocimiento, significa diversa realidad en cada uno, conforme con la doctrina acerca del entendimiento agente, causa y origen de esta abstracción intelectual

a) *Avicena* comienza con Aristóteles para concluir con los neoplatónicos. El alma humana, cognoscitiva, no posee en sí misma las formas de las cosas. Y como su perfección consiste en poseerlas, es preciso que las reciba de fuera, del mundo real en que se encuentran (12). Tiene para ello el entendimiento activo, cara del alma vuelta hacia el cuerpo, que ejerce su acción mediante los sentidos en el mundo real. Las formas corpóreas están como coartadas en la materia. Para que puedan ser objeto del entendimiento han de quedar libres de toda imperfección material. La materia no es inteligible. El entendimiento no

(11) *I Sent.* 19, V, 1 ad 7. Cfr. *I Sent.* 38, I, c. El mismo vocabulario tomado de Avicena se encuentra en GUNDISALINUS: *De divisione philosophiae*. c. *De Logica*, edit. L. BAUR, p. 80. Cfr. M.-D. CHENU: *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1951, p. 86.

(12) *Metaphysica*, I, 3. «Por este medio adquiere la perfección y se prepara para la felicidad. «Omnes scientiae communicant in una utilitate, scilicet quae est adquisitio perfectionis humanae in effectu, praeparantis eam ad futuram felicitatem». fol. 71rb. Hasta que por este medio llegue el alma a ser como un mundo inteligible: «et describatur in ea forma totius». *Metaphysica*, IX, 7 fol 107ra.

puede recibir en sí mismo más que aquello que es ya a su imagen y semejanza simple y espiritual. Se requiere la acción purificante de las formas antes de ser entendidas. Pero ¿quién ejerce esta acción y qué es propiamente la abstracción para el filósofo árabe? Después de lo que llevamos dicho no es difícil deducirlo. He aquí sus propias palabras, que son un elocuente compendio de la teoría aviceniana del conocimiento.

«Virtus enim rationalis cum *considerat singula* quae sunt *in imaginatione*, et *illuminatur luce intelligentiae agentis* in nos. quam praediximus, fiunt nuda a materia et ab ejus appenditiis et imprimuntur in anima rationali, *non quasi ipsa de imaginatione mutetur ad intellectum nostrum, neque quia intentio pendens ex multis*, cum ipsa in se sit considerata nuda, *per se faciat similem sibi*, sed quia ex consideratione eorum *aptatur anima ut emanet in ea ab intelligentia agente abstractio* (13).

Según esto toda labor humana, toda acción del entendimiento activo, en relación con las formas que han de quedar purificadas de la materia y de sus adherencias, es previa y extrínseca a la abstracción propiamente tal. La consideración de las diversas cosas singulares, en su representación intelectual, sirve de ejercicio preparatorio, dispone para la acción formal. Cuando el alma ya está dispuesta, mediante este ejercicio, acaece la iluminación de la inteligencia agente separada. Esta luz superior hace inteligibles las formas, porque las comunica, emanan de ella. La verdadera abstracción es para Avicena una perfecta emanación o descenso de las formas de la inteligencia separada al alma humana.

Las fórmulas de Avicena no siempre tienen la misma transparencia. Algunas se prestan a hacer creer a los no avisados que la idea que llega al entendimiento tiene su origen en el objeto externo, que los sentidos han aprehendido en su singularidad (14). La verdad es que la abstracción es como una nueva creación. De la inteligencia agente descienden hasta el mundo real de dos modos las formas de las cosas: por un proceso real, para encarnarse en la materia, y por un proceso

(13) *De Anima*, V, 5 fol. 25 rb. Cfr. E. GILSON: *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, p. 65.

(14) *Sufficientia*, I, 1. «Singularia depinguntur in vi interiori et post ex illis intellectus abstrahit communitates» Fol. 13va. «In intellectu est enim forma animalis abstracta secundum abstractionem quam praediximus et dicitur ipsum hoc modo forma intelligibilis» *Metaphysica*, V, 1 fol. 25rb.

ideal para ser objeto de conocimiento en la inteligencia humana. Es la misma forma en dos estadios diferentes (15).

Por ello la abstracción intelectual no dice orden alguno a la abstracción de los sentidos. Esta se produce por un proceso ascendente, mientras que aquélla se origina en el proceso descendente. Los sentidos sólo captan la forma ligada aún en cierto modo a la materia; en modo alguno cooperan a la formación del universal (16). La idea llega al entendimiento por la emanación. Con el influjo de la inteligencia separada (*«intellectus innascitur in anima»*) (17). Una sola idea, poseída por el entendimiento, basta para conocer a todos los individuos de la especie comprendidos en ella. Sustancialmente todos coinciden en la forma, y sólo la materia los diversifica. La idea es la forma espiritualizada. Ella es multiplicable, y el entendimiento, al aprehenderla, puede aplicarla a los distintos individuos. Porque ya es universal (18). Avicena describe la idea universal en tres momentos distintos. Tiene una cierta existencia en la inteligencia agente, de donde emana, como de causa universal. Esta, a su vez, es causa de que exista multiplicada en los individuos concretos y materiales en los que se participa por igual. Y ambas, a su modo, originan al universal en el entendimiento humano con una abstracción que es al mismo tiempo una emanación de la primera causa en el hombre, cuando sus facultades están dispuestas por la acción de los sentidos sobre las cosas y del entendimiento activo sobre los singulares (19).

El mundo inferior es conocido por esta abstracción de un modo real, pero diferente de como es en sí mismo. En las cosas hay forma y materia, esencia y existencia. Para conocerlas en su realidad total sería preciso captar no sólo la forma sino el compuesto, aprehender no sólo

(15) *Metaphysica*, VIII, 7. «Scias quod differentia est inter fluere ab aliquo formam, cujus natura est ut intelligatur, et inter fluere ab aliquo formam intellectam, in quantum est intellecta tantum, absque additione aliqua». Fol. 101ra. Cfr. A. M. GOICHON: *La philosophie d'Avicenne*, p. 33.

(16) *De Anima*, V, 5, fol. 25va. Cfr. A. M. GOICHON: *Introduction a Avicenne*. París, 1933, p. 44.

(17) *De Anima*, V, 5 fol. 25va.

(18) *De Anima*, V, 5. «Intellectus accipiens humanitatem non secundum quod est hujus, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus...». fol. 25va.

(19) *Logica*, III. «Aliquando forma intellecta in sapientia creatoris et angelorum est causa existendi in sensibilibus formas quae sunt in eis; et aliquando formae quae sunt in sensibilibus sunt causa essendi aliquo modo formarum intellectarum». fol. 12vb. Ellas existen *«ante multitudinem»*. Cfr. N. CARAMÉ: *Metaphysiques Compendium*. Prolog. p. XIV.

la «forma partis», sino la «forma totius», que es la esencia completa expresada en la definición (20).

En conclusión : Para Avicena el mundo inferior o material es conocido mediante las ideas que se reciben en el entendimiento posible, al ser iluminado por la inteligencia agente, de la cual emanan. Estas ideas o formas espirituales tienen perfecta correspondencia con las formas que se encuentran en los singulares, si bien difieren de ellas por el estado en que se encuentran : son universales. Para recibir esa iluminación extrínseca, que es lo formal del conocimiento, la facultad cognoscitiva se prepara y dispone considerando los fantasmas recibidos mediante los sentidos externos. Con todo, el conocimiento así obtenido, de las cosas singulares y del mundo externo, es llamado conocimiento por *abstracción*.

b) *Tomás de Aquino* ha recogido de Avicena buena parte del vocabulario referente a la abstracción y a la formación del universal. Pero para llenarlo de un contenido nuevo. Se obtiene el universal, liberando la forma de la materia y de los accidentes materiales, hasta formar un ser más simple, análogo con el ser del propio entendimiento. Todo lo que es inferior al alma, lo que lleva materia en su composición, sólo se conoce por modo de abstracción.

«Eorum quae sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus; et ideo huiusmodi dicuntur cognosci *per modum abstractionis*» (21).

La abstracción es también obra del entendimiento agente, pero no separado, sino potencia del alma humana, que tiene poder para hacer inteligibles en acto los seres inteligibles en potencia, para abstraer la idea de la imagen, purificándola de toda materia. El fantasma es inteligible en potencia. La iluminación del entendimiento agente lo

(20) *Metaphysica*, V, 5. «Definitio enim compositorum non est ex sola forma. Definitio enim hujus rei significat omne id ex quo constituitur ejus essentia. Unde contingit ut contineat materiam aliquo modo. Et per hoc cognoscitur differentia inter quidditatem et formam; forma enim semper est pars quidditatis in ipsis compositis; omnis vero simplicis forma est ipsum simplex, quoniam non est ibi complexio. Compositorum vero forma est ipsa composita, nec est eorum quidditas. Ipsa compositi non est forma ideo quod constat quod est pars eorum; quidditas vero est id quod est... Ergo forma est unum eorum, quae conveniunt in hac compositione; quidditas vero est ipsa compositio complectens formam et materiam». fol 90ra. Cfr. A. MAURER: *Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas*. *Medieval Studies*, 1951, 165-176.

(21) *I Sent.* 3, 1, 3, ad 3.

hace inteligible en acto. Todo nuestro entender, tanto de principios como de conclusiones, es preciso que siga la actividad del entendimiento agente y posible (22). Si bien la orientación es diversa, todavía encontramos aquí, en los escritos del joven bachiller sentenciario, fórmulas del filósofo árabe. Una de las más repetidas es que la abstracción debe desprender a la forma de la materia y de los «apéndices» de la misma.

«Oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species eus denudatur *ab omnibus appenditiis materiae, per virtutem intellectus agentis*» (23).

La acción del entendimiento agente sobre el fantasma produce la especie inteligible, de suyo universal, apta para unirse al entendimiento posible, de cuya unión resulta el conocimiento de las cosas. La abstracción hace posible el universal.

«Unde patet quod abstractio, quae est communis omnium intellectuum, facit formam universalem» (24).

A la formación de esta especie universal cooperan eficazmente los sentidos. Puede decirse que es obra de todo el compuesto, propia del alma que es forma del cuerpo, capaz por sí misma de ejercer todas las actividades que naturalmente le competen sin el concurso de ningún otro agente en el mismo orden de causalidad, y la ínfima en el orden de las sustancias intelectuales (25).

Santo Tomás nota, con Avicena, que la especie inteligible, hecha ya universal, puede considerarse de dos modos: en cuanto tal especie, y en ese caso es singular, o en relación con los objetos de los cuales ha sido abstraída y a los cuales se refiere, en cuyo caso tiene universalidad (26). Con él coincide en la doctrina del principio de individuación de la forma por la materia (27); de los tres estadios del uni-

(22) *II Sent*, 17, II, 1; *II Sent*, 28, I, 5.

(23) *I Sent*, 35, I, 1 c. La fórmula es frecuente en Santo Tomás. Cfr. *I Sent*, 36, I, 1 ob. 3; *De Veritate*, 2, 5 ad 2; 2, 6, c.; etc.

(24) *De Veritate*, 2, 6 ad 1.

(25) *III Sent*, 31, II, 4 c.

(26) *De Ente et Essentia* c. 4. *II Sent*, 17, II, 1 ad 3.

(27) *I Sent*, 25, I, 1; *II Sent*, II, 1, 1. *De Ente et Essentia*, c. 2, etc.

versal (28); de la *forma totius* y la *forma partis* en relación a expresar toda la esencia en la definición (29).

En el conocimiento abstractivo Tomás rechaza de Avicena todas las consecuencias de la iluminación extrínseca, y acepta de su filosofía y vocabulario filosófico cuanto es compatible con el entendimiento agente virtud del alma, y su actividad iluminadora sobre el fantasma para formar el universal, que es objeto del entendimiento humano. El área común para ambos es Aristóteles. Pero sobre la misma base común los diversos temas han sufrido flexiones diversas, desarrollos notables, sentidos nuevos. Buena prueba es este tema de la abstracción y formación del universal.

36. *El singular en el conocimiento.*—También, según Avicena, conocemos los singulares materiales por una especie de abstracción, propia de los sentidos. Tres cosas, principalmente, afirma Avicena acerca del conocimiento de los singulares materiales: a) el hombre los conoce mediante los sentidos externos e internos; b) el conocimiento por ellos adquirido es el punto de partida de toda nuestra ciencia acerca del mundo externo; y c) el entendimiento en cuanto tal, no conoce el singular material, no por haber imperfección en el entendimiento, sino por la imperfección inherente al singular, que está limitado por la materia.

Algún conocimiento del singular es necesario para la acción. Todo acto se ejerce sobre un objeto determinado y singular. El hombre debe conocer los objetos sobre los que recae su acción. Hay en él una virtud que se ordena a la acción y a las cosas singulares, una cierta potencia cognoscitiva que dice relación a lo particular.

«Acciones enim—dice Avicena—egent rebus particularibus. . Homo ergo habet virtutem quae est propria conceptionum universalium, et aliam quae est propria ad cogitandum de rebus singularibus, de eo quod debet fieri et dimitti, et quod prodest et quod obest... Haec autem virtus activa est de bono et de malo scilicet in particularibus» (30).

(28) *De Ente et Essentia*, c. 4.

(29) *I Sent*, 8, V, 2; *IV Sent*, 1, I, sol. 2 ad 2. *De Ente et Essentia* c. 2. Cfr. A. MAURER: *Form ad Essence in the Philosophy of St. Thomas*. *Med. Stud.* 1941, 169-174. Cfr. *In Librum Boethii de Trinitate*, V, 3, el proceso de ambas operaciones intelectuales para separar el todo de la parte y la forma de la materia, como el universal del particular.

(30) *De Anima*, V, 1 fol. 22va.

Además de esta potencia activa, especie de prudencia rectora de las acciones, los sentidos están en contacto inmediato con el mundo de la materia, con los singulares. Su acción cognoscitiva dispone por una parte para la acción del entendimiento llamada abstracción o emanación (31), y por otra sirve de base a la ciencia humana, en cuanto por medio de los singulares penetra mejor en la esencia de los universales, puede tener experiencia de los principios abstractos y adquiere hábitos contemplativos que podrá ejercer por sí sola, sin necesidad de excitantes externos (32). Pero el sentido sólo coopera con el entendimiento al principio y dispositivamente. Cuando por el ejercicio iterado la facultad intelectual se ha fortalecido en su operación, el singular material conocido por los sentidos, por su determinación, por la materia que le es inherente, en vez de ser una ayuda se convierte en un impedimento de la contemplación. Al entendimiento no llega el singular en cuanto tal. No puede definirse en modo alguno (33) porque su ser no es inteligible en acto. El objeto del entendimiento es sólo el universal.

Avicena mantiene este principio con todas sus consecuencias. Estudia en la *Metafísica* el conocimiento que Dios tiene de los singulares. Con el Corán en la mano sostiene que Dios conoce cuanto hay en el cielo y en la tierra. Nada se puede ocultar a sus ojos escrutadores. Pero como Dios es inteligencia pura conoce el singular material no en sí mismo, sino en sus principios universales. Si los conociera en sí mismos su entendimiento sería imperfecto. Al conocerlos en sus causas, no pierde nada de la perfección propia ni queda nada oculto a su mirada. Porque el universal contiene a todos los particulares. Conoce del mismo modo que causa, por vía intelectual,

«Necesse esse non intelligit quidquid est nisi universaliter... Est igitur apprehendens res particulares in quantum sunt universales» (34).

(31) *Sufficientia*, I, fol. 13va.

(32) *De Anima*, V, 5 fol. 9ora.

(33) *Metaphysica*, V, 5. «Singulare non habet aliquam definitionem ullo modo». fol. 9ora.

(34) *Metaphysica*, VIII, 6 fol. 10orb. «Et tunc cum hoc non deest ei aliquid singulare; et non deest quod est minimum in coelis et in terra. Et hoc est de mirabilibus quod non potest imaginari nisi qui fuerit subtilis ingenii... Quod enim prohibet rem intelligi est hoc quod ipsa est in materia et in ejus appenditiis, et hoc est prohibens ne sit intelligentia... Sed quia ipse est principium omnis esse, tunc intelliget ex seipso id cui ipse est principium».

Así como el que conociera bien los movimientos estelares podría predecir los eclipses, las distancias de unas estrellas a otras, el tiempo en que ocurrirían algunos fenómenos celestes, y podría describir perfectamente casos particulares que en tiempo sucesivo acaecerían, sin tener más conocimiento que de las causas y de un modo universal, así Dios, conociendo el mundo en sus principios, tiene ciencia y conocimiento de las cosas singulares (35).

Algazel criticó duramente esta tesis de Avicena y la calificó de *impía* (36), porque afirmar que no conoce los singulares en sí mismos es decir que no los conoce como tales de ningún modo. Santo Tomás tampoco la admite. Ya en el libro primero de las Sentencias, al ocuparse del conocimiento divino expone con exactitud la sentencia de Avicena, aduciendo los mismo ejemplos y términos para distinguir el conocimiento universal del singular y refutar uno a uno los argumentos en que se apoyaba (37).

Santo Tomás juzga que la posición de Avicena es lógica y coherente con su sistema emanatista, pero falsa por serlo su fundamento (38). Ese modo universal de conocer el singular no lleva a un conocimiento más perfecto como Avicena intenta, sino que lleva a la negación de todo conocimiento del singular, porque por muchas formas universales que pongamos no llegaremos nunca a constituir con ellas un singular material, ni hacerlo inteligible, porque esas formas nada dicen del individuo concreto, cuyo conocimiento buscamos (39).

Y no obstante esta oposición radical a la doctrina de Avicena sobre el conocimiento de los singulares en Dios, Tomás de Aquino explica

(35) *Metaphysica*, VIII, 6. fol 100va. «Si tu scires motus omnium coelestium, scires et omnem eclipses et omnem applicationem et disjunctionem quae est secundum modum universalem. Ita diceres de aliqua eclipsi quod post temporis motus, qui est de tale ad tale, erit septentrionalis, dimidialis, et quod luna discedens ab ea veniet ad oppositionem talem, et quod inter hanc et aliam eclipsim consimilem praeteritam vel futuram, erit tantum temporis... Sed tu scires hoc universaliter. Haec enim intentio potest dici de multis eclipsibus, quia unusquisque earum est dispositio haec, tu vero scies aliqua ratione quod illa eclipsis non sit nisi una tantum...». Cfr. L. GARDET: *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris. Vrin, 1951, p. 71-85.

(36) Cfr. N. CARAMÉ: *Metaphysices Compendium*, p. XXVI-XXXVI. C. FABRO: *Avicenna e la conoscenza divina dei particolari*, *Bolletino Filosofico*, 1935, 45-54. L. GARDET: *Quelques aspects de la pensée avicennienne*. *Revue Thomiste*, 1939, 537-575. L. GARDET: *En l'honneur du millenaire d'Avicenne*. *Rev. Thomiste*, 1950, p. 53.

(37) *I Sent.*, 36, 1, 1; *De Veritate*, 2, 5; 8, 11; *II Sent.*, III, 3 c.

(38) *De Veritate*, 8, 11; *I Sent.*, 36, 1, 1.

(39) *De Veritate*, 2, 5: «Ex formis autem universalibus congregatis quotcumque fuerint non constituitur aliquod singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse».

este punto partiendo de idéntico principio. Comienza, de acuerdo con Avicena y con los neoplatónicos, afirmando que Dios conoce las cosas en cuanto que es causa de las mismas. En lo que difiere es en el modo de explicar la causalidad. Para Santo Tomás la ciencia de Dios sobre las cosas es como la ciencia del artífice, que crea la cosa, no sólo en cuanto a su forma sino también en cuanto a su materia, en su perfecta singularidad.

«Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse, non solum principia formalia, sed etiam materiam rei; ideo per essentiam suam, sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam» (40).

Los ángeles, en cambio, conocen los singulares por infusión divina de las especies, ya que ellos no son causa de los mismos, ni éstos son objeto de sus potencias cognoscitivas (41).

El hombre conoce el singular material por medio de los sentidos que lo aprehenden directamente (42). El entendimiento, ordenado por su naturaleza universal, no llega al singular sino por medio de una vuelta sobre sí mismo, por cierta reflexión sobre el fantasma. La unidad sustancial de lo sensible y lo inteligible, de las diversas potencias en la misma alma, hace que el hombre tenga relación inmediata con lo universal y lo singular (43).

Con estas distinciones Tomás de Aquino va más allá y más seguro que Avicena en el conocimiento del singular por abstracción. Los mismos errores del filósofo árabe han contribuido al desarrollo de la doctrina.

2. EL CONOCIMIENTO POR REFLEXION

El conocimiento que el alma tiene de sí misma no puede ser por abstracción. Es forma inteligible e inteligente y está siempre presente a sí misma. Avicena opina que el alma se conoce por una cierta intuición. Tomás de Aquino sostiene que puede conocerse por ser de natu-

(40) *I Sent.* 36, 1, 1, c. La idea de que la ciencia de Dios es como la del artífice también está en Avicena *Metaphysica*, VIII, 7 fol. 100vb.

(41) *II Sent.* 3, III, 3. *De Veritate*, 8, 11; *Quodlibetum*, 7, 3.

(42) *I Sent.* 36, 1, 1 ad 1. *De Veritate*, 2, 6.

(43) *De Veritate*, 10, 5. *Quodl.* 12, 8; *Quodl.* 7, 3.

raleza reflexiva. En la afirmación de este hecho de conocimiento, en el modo y en las consecuencias existen estrechas relaciones doctrinales; entre ambos.

37. *El conocimiento que el alma tiene de sí misma.*—a) Según Avicena el alma humana es forma inteligible. Carece en sí misma de materia, que es el impedimento del conocer puro y perfecto. Posee la virtud de conocer las formas abstractas, presentes en su facultad cognoscente. Pero nada hay más presente al alma que ella misma. Por consiguiente, el alma humana se conoce a sí misma.

«In virtute animae est ut intelligat, et ut intelligat se intelligere» (44).

Los sentidos que ejercen su operación cognoscitiva mediante un órgano corporal o un instrumento, como gusta de decir el Avicena latino, no pueden estar totalmente presentes a sí mismos, como formas de su conocimiento. La materia se lo impide, al ser medio en sus operaciones para aprehender el objeto. La materia es de suyo opaca, impenetrable a la luz intelectual, situada en el extremo opuesto al de las formas puras. Es el ser más degradado en el proceso descendente. Por lo cual, toda virtud que para ejercer su operación necesite utilizar órgano corporal, no puede conocer su misma naturaleza, ni la naturaleza de su acto. Le está vedado plegarse en modo perfecto sobre sí misma. Sólo puede aprehender su objeto (45).

Ocurriría lo mismo en el entendimiento si su operación se ejerciera mediante un órgano.

«Dicemus igitur quod virtus intellectiva, si intelligeret instrumento corporali, oporteret ut non intelligeret seipsam, et 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» (46).

De naturaleza idéntica a la de las sustancias separadas, que tienen virtud para entenderse siempre, el alma humana, inteligente e inteli-

(44) *Metaphysica*, V, 2 fol. 87vb.

(45) *De Anima*, V, 2. fol. 23va. «Sensus non sentit nisi aliquid extrinsecum, neque sentit seipsum, neque instrumentum suum, nisi quod sentiat. Similiter imaginatio non imaginatur seipsam neque actionem suam ullo modo... Ex his etiam manifestum est quod omnis virtus apprehendens per instrumentum, non apprehendit essentiam suam, neque instrumentum suum».

(46) *De Anima*, V, 2 fol 23va.

gible, puede hacer de su esencia un objeto del entendimiento y así conocerse. Como esta presencia es constante, también ha de serlo la aprehensión. «*Anima enim—concluye Avicena—apprehendit essentiam suam semper*» (47).

b) En Tomás de Aquino, la cuestión del hecho del conocimiento del alma sobre sí misma cobra precisión ya desde el libro primero de las Sentencias y en un sentido nuevo. Avicena parece revivir en las frases del Aquinatense. También para éste el alma se conoce por ser espiritual y estar presente a sí misma. Tiene como una intuición permanente de su propia esencia.

«*Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, quia nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se*» (48).

Pero tal conocimiento aún no dice nada de la naturaleza del alma. También en los actos de las demás virtudes cognoscitivas, aún sensibles, hay un cierto conocimiento implícito de su naturaleza, una cierta conciencia del acto que realizan. Es conocimiento habitual y no actual. El alma está presente a sí misma «in ratione medii», pero no como objeto de conocimiento (49). Para ello se requiere un acto explícito y una especie abstraída por los sentidos, donde tiene principio todo nuestro conocer (50). Aplica a Dios el pensamiento de Avicena de que las sustancias inteligibles se conocen por carecer de materia y estar presentes a sí mismas.

«*Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis... Unde Avicenna dicit in VIII suae Metaphysicae (51), quod ipse intellectus et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas, spoliata scilicet a materia, est res quae est ipsemet*» (52).

Recoge también de Avicena los argumentos para probar que el sentido no puede tener reflexión, porque su operación se ejerce me-

(47) *De Anima*, V, 2 fol. 23va.

(48) *I Sent.*, 3, IV, 5 c.

(49) *I Sent.*, 3, IV 5 c. *De Veritate*, 10, 8.

(50) *De Veritate*, 10, 8 ad 1.

(51) *Metaphysica*, VIII, 6 fol. 100ra. «*Deus liber est a materia et ab ejus appenditiis... igitur ipse est intelligentia apprehensionis, et intelligens apprehensor et intellectus apprehensor*».

(52) *De Veritate*, 2, 2.

dian­te el órgano, y se lo impide la materia. El entendimiento, en cambio, por carecer de ella, puede conocerse, ejercer actos de reflexión (53).

38. *La conversión del alma a su esencia.*—a) El modo de conocerse el alma a sí misma se explica en la filosofía de Avicena por el concepto de *conversión*, tomado de la filosofía neoplatónica. La conversión es correlativa con la emanación. Por ésta los seres se alejan de sus principios en el plano óntico; por aquélla se reintegran de nuevo, vuelven a su fuente de origen para perfeccionarse en el plano gnoseológico.

Toda la ciencia la obtiene el hombre por la unión con la inteligencia separada. Al ser el alma forma del cuerpo y ocuparse por su virtud activa en las cosas del mundo corpóreo, puede disponerse para un conocimiento superior. Cuando cesa toda la actividad inferior, y el alma se vuelve a lo alto como sustancia inteligible, se da en ella la emanación de las formas intelectuales. Este volver hacia arriba es una auténtica *conversión*, acción previa a la emanación intelectual (54).

Este retorno hacia los principios puede ser una sencilla vuelta sobre sí misma. Los sentidos externos ascienden a la disposición del entendimiento; el entendimiento posible se vuelve al entendimiento agente. Se da perfecta unidad entre sujeto, potencia y objeto. Del repliegue sobre sí misma nace el conocimiento perfecto (55).

La mayor o menor disposición para esta conversión, que precede a la emanación es la que da mayor o menor ciencia. El alma se convierte del todo al mundo superior o al inferior; al uno para obrar, al otro para volver a sus principios (56). En lenguaje tomado de la física, este retorno es una reflexión de su luz intelectual sobre sí misma, o hacia el mundo superior, donde congrega sus facultades y energías dispersas.

b) En Santo Tomás la *conversio* es propiamente el acto del entendimiento que se conoce a sí mismo. «Est autem conversio intellectus in hoc quod seipsum intelligit» (57). En las primeras obras emplea

(53) *De Veritate*, 8, 6 sed contra 2; *De Veritate*, 19, 1 c.

(54) *De Anima*, V, 6 fol 26va.

(55) *De Anima*, V, 6 fol 25vb. «Anima autem intelligit seipsam; et hoc quod intelligit seipsam facit eam intelligere se esse, et intelligentem, et rem intellectam et intellectum».

(56) *De Anima*, V, 2 fol 24ra.

(57) *In Librum De Causis*, lect. 7.

para designarlo los nombres de *reflexio* y *reditio*. La trayectoria de esta vuelta de la luz intelectual no coincide con la señalada por Avicena. El entendimiento se ordena al conocimiento de los objetos y por ser de naturaleza espiritual, mientras aprehende un objeto determinado, puede aprehender el propio acto. La luz intelectual con que ilumina al objeto se refleja en el principio de donde procede y volviendo sobre sí mismo se conoce como potencia intelectual, que se ve a su vez procediendo de la esencia del alma. De este modo, por reflexión, desde el objeto directo del entendimiento, llega la luz intelectual hasta la misma esencia del alma. Es la vuelta completa sobre sí misma. Cuando el entendimiento conoce algo que está fuera, en el mundo externo, sale como de su esencia; pero al aprehender su propio acto inicia el retorno sobre los pasos del camino intelectual, retorno que se completa en el conocimiento perfecto de su esencia, lo cual es propio de los seres más perfectos.

«Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa; in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur, secundum quod cognoscunt essentias proprias» (58).

La conversión en Santo Tomás es un retorno hacia el mismo principio del conocimiento que es el alma humana. En Avicena es la vuelta hacia el principio separado, mediante el cual vuelve en sí misma. Avicena queda corregido y al mismo tiempo incorporado al pensamiento tomista. He aquí una muestra:

«Anima reflectitur super actus suos, cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali, reflectatur supra actum suum proprium, quia oportet quod instrumentum, quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat» (59).

La *conversio* o *reflexión* del alma sobre sí misma es consecuencia lógica del ser espiritual. La distinción entre ambas procede del modo distinto de considerar el alma humana. Para Avicena es más bien sus-

(58) *De Veritate*, 1, 9.

(59) *II Sent.*, 23, 1, 2 ad 3.

tancia espiritual. Para Tomás de Aquino es esencialmente forma del cuerpo. La sustancia puramente espiritual tiene siempre ante sí el mundo de lo inteligible. La forma sustancial del cuerpo tiene que adquirir su perfección a través de lo sensible (60).

39. *Fecundidad de la reflexión intelectual.*—A) El repliegue de alma sobre sí misma resulta fecundo para Avicena. Hay una analogía entre la fecundidad de este conocimiento del alma y el conocimiento que de sus propias esencias tienen las sustancias separadas. Estas, al conocerse, originan un nuevo ser (61). El alma humana percibe en su propio conocimiento existencia, esencia y acto propio.

a) La percepción de la existencia es inmediata para el filósofo árabe. Varios siglos antes que Descartes, Avicena formula su *cogito, ergo sum*. Sin necesidad de contacto con el mundo externo, sin utilizar los sentidos como ventanas del alma, sin necesidad del cuerpo para la experiencia, el alma está presente a sí misma, se intuye en su singularidad, en su existencia concreta y definida, y puede formular el juicio definitivo sobre su existencia, afirmarlo ante los demás. Tal doctrina tiene carácter de evidencia para Avicena. La expone gráficamente con un ejemplo. Pongamos un hombre creado de repente, perfecto en su cuerpo y alma, pero colocado en el vacío, como para moverse en el aire. Cerremos sus ojos para que nada vea al exterior. Este hombre podrá afirmar su existencia, no tendrá la menor duda de que existe: «*non enim dubitabit affirmare se esse*» (62). Su alma está presente a sí misma. Se conoce como ser inteligente. El existe. Puede extrínsecamente afirmar esta existencia: «*extrinsecus affirmabit se esse*». El texto es interesante por demás, porque muestra la fecundidad de la reflexión y se anticipa en mucho a las intuiciones cartesianas. Dice así:

«*Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo, ne videat exteriora; et creatus esset sic quasi moveretur in aëre, aut inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aëis, quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra ejus, ita ut non concurrerent sibi, nec contingerent sese; deinde ut videat si affirmet*

(60) Cfr. *II Sent.*, 19, I, 1 c. *De Veritate*, 1, 9. J. WEBERT: «*Reflexion Etude sur les opérations reflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin. Mélanges Mandonnet*, I, 1930, 286-327.

(61) *Metaphysica*, IX, 4 fol. 105ra.

(62) *De Anima*, I, 1 fol. 2rb.

esse suae essentiae. Non enim dubitabit affirmare se esse, non tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum, nec animum, nec cerebrum, nec aliquid talium, sed extrinsecus affirmabit se esse. Cujus non affirmabit longitudinem nec latitudinem, nec spissitudinem. Si autem in illa hora et hoc statu possibile esset ei imaginari manum aut aliquod membrorum, non tamen illud imaginaretur esse partem sui, nec necessarium suae essentiae. Tu scis quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod non affirmatur et concessum aliud est ab eo quod non conceditur. Et quoniam essentia quam affirmabat esse est propria illi, eo quod illa est ipsamet, et est praeter corpus ejus, et membra ejus, quae non affirmabat esse; ideo expergefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae est aliud quam esse corporis; immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam. Si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam» (63).

La experiencia externa no hará sino corroborar esta primera percepción del alma, abierta a su propia mirada intelectual.

b) *La esencia* del alma se conoce también por este mismo método de introspección ayudado por la experiencia externa. Por los actos del alma conoce que es algo distinto del cuerpo. Capta su naturaleza espiritual. Con el mismo ejemplo del «hombre volante» deduce otras conclusiones en este punto. El que intuye su esencia conoce que el «ego», principio de toda actividad y sujeto de las acciones no es el cuerpo, sino el alma sola. El cuerpo con todos los miembros, afirma en línea netamente platónica, es a la esencia del «ego» como los vestidos son al cuerpo. El «yo» del hombre es el alma sola.

«Haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes; quae quia diu est quod adhaerent nobis, putavimus nos esse illa aut quod sunt sicut partes nostri. Cum enim imaginamur nostras animas non imaginamur eas nudas, sed imaginamur eas nudas corporibus. Cujus rei causa est diuturnitas adhaerentiae. Consuevimus autem exuere vestes et projicere quod omnino non consuevimus in membris. Unde opinio quod membra sunt partes nostri firmior est nobis, quam opinio quod vestes sunt partes nostri» (64).

c) Por último, conoce *el acto* de su intelección. El acto, como la facultad, dice relación al objeto. Y los objetos sobre que versan los

(63) *De Anima*, I, 1 fol 2rb. Cfr. E. GILSON: *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme...* 39-40.

(64) *De Anima*, V, 7 fol 27rb.

actos del entendimiento son de tres clases: unos proceden del mundo externo, otros del mundo superior, y otros son los propios actos convertidos en objetos de relaciones, de orden, de consideración, por los cuales el alma ha conocido lo que está fuera de sí misma. Esta tercera clase de objetos da origen a la lógica, al arte y a diversas ciencias, con una virtualidad indefinida, porque siempre es dado descubrir nuevas relaciones entre los diversos objetos.

«Sed quia in virtute animae est ut intelligat se et ut intelligat se intelligere, et ut componat relationes cum relationibus, et ut uni rei attribuat diversas dispositiones comparisonum usque ad infinitum in potentia; oportet tunc ut haec forma intelligibilis, et quae succedunt sibi aliae post alias non cessent, et sequatur hoc ire in infinitum, sed in potentia, non in effectu» (65).

B) Tomás de Aquino continúa esta orientación de Avicena, llegando a nuevas conclusiones. Para él es fácil percibir la existencia de la propia alma, y en ello nadie se equivoca, ya que es algo que se hace patente a través de los actos de la misma (66), pero se requiere gran esfuerzo y diligente inquisición para indagar su naturaleza (67), ya que esto no se puede realizar en el presente estado de unión con el cuerpo por un proceso intuitivo, como el del hombre suspendido en el vacío de Avicena, sino que es preciso conocerla a través de sus actos, a los cuales llegamos partiendo de los objetos de los mismos. Se requiere todo el largo camino de la reflexión. «Nullus autem intelligit se intelligere, nisi inquamtum intelligit aliquid intelligibile» (68).

Esta reflexión de los actos del entendimiento, sobre sus principios bien puede multiplicarse indefinidamente y hacer de cada nuevo acto un nuevo objeto de la mente. En este método de conversión reflexiva se dilata el horizonte a medida que se progresa más (69). La misma naturaleza del entendimiento, apto de suyo para el conocimiento objetivo de la realidad, viene determinada por este proceso de vuelta hacia el interior, partiendo de los objetos a los actos, y de éstos a sus principios.

(65) *Metaphysica*, V, 2 fol. 87vb.

(66) *De Veritate*, 10, 8 ad 2: «Nullus erravit unquam in hoc quod perciperet se vivere».

(67) *I Sent*, 3, IV, 5 c. *In Librum Boethii de Trinitate*, I, 3.

(68) *In Librum Boethii de Trinitate*, I, 3. *De Veritate*, 10, 8 c: «Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquid percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere».

(69) Cfr. *I Sent*, 17, I, 5 ad 4; *I Sent*, 39, I, 3 ad 8.

Santo Tomás establece así los más sólidos fundamentos para la justificación crítica de nuestro conocimiento, ordenado por su misma naturaleza a la posesión de la verdad, la cual consiste en la conformidad de la mente con las cosas.

«Cognoscitur autem veritas ab intellectu—escribe en la cuestión primera *De Veritate* a. 9—secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum; non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi quod est ipse intellectus in cujus natura est ut rebus conformetur».

El progreso sobre la doctrina de Avicena está en este nuevo campo abierto a la reflexión: la justificación de nuestro conocimiento, partiendo de los actos del alma. Avicena desarrolla su doctrina a base de intuicionismo, o de una conversión al entendimiento agente. Tomás de Aquino mantiene el principio de que el alma es forma del cuerpo, conoce a través de los fantasmas por vía directa y precisa desandar lo recorrido para conocerse. Todo el cartesianismo y gran parte de la falsa crítica moderna está implícito en algunas frases de Avicena. La verdadera justificación y valoración del conocimiento humano, forma y aliento de la crítica verdadera, germinan ya en los textos tomistas que han nacido como respuesta a la doctrina del filósofo árabe.

El conocimiento por reflexión da valor al conocimiento obtenido por abstracción y a su vez abre el camino para otro conocimiento superior.

3. EL CONOCIMIENTO POR IMPRESION

Los objetos que exceden al alma en espiritualidad tienen un modo propio de ser conocidos por el alma. El mundo superior de las inteligencias separadas lo conoce el hombre, según Avicena, por el efecto que ellas producen en el alma humana. Este efecto es como una huella o impresión. Santo Tomás, continuando esta misma trayectoria de pensamiento, se plantea la cuestión: ¿es posible un conocimiento de Dios «*per impressionem*»? Veamos en ambos el desarrollo de tan importante problema.

40. *La «impressio» en Avicena y el conocimiento del mundo superior.*—La palabra «impressio» en el vocabulario filosófico de Avicena

se emplea en sentido causal. Las causas eficientes, al obrar, producen un efecto, dejan una huella de su actividad, imprimen una forma en la materia.

«Efficiens autem est quod *imprimit* formam...» (70).

Todo el mundo supralunar, por diversos modos, en la medida que causa un efecto, deja una impresión en la materia corpórea, o en las almas humanas. Los cuerpos dejan impresiones en los cuerpos, las almas del mundo celeste en las almas unidas a los cuerpos en la tierra.

«A corporibus coelestibus fiunt *impressiones* in corpora hujus mundi propter qualitates quae sunt eis propriae, et ab illis fluit in hunc mundum; et ab animabus etiam illorum fiunt *impressiones* in animas hujus mundi» (71).

La «*impressio*» también se da en el conocimiento humano. Los objetos, al obrar sobre las facultades, de suyo pasivas, causan en ellas una semejanza de su forma. Como las imágenes de las cosas se imprimen en un espejo, así los seres sensibles imprimen sus formas en los sentidos externos e internos (72); y así el entendimiento agente imprime las formas en el posible. Y de la forma impresa y la facultad cognoscitiva resulta el conocimiento de las esencias (73).

El conocimiento por abstracción sólo se da donde la materia es obstáculo para la aprehensión de la forma. Todo el mundo superior al alma es de naturaleza espiritual, y por lo mismo es de suyo cognoscible. Pero como esos seres espirituales de suyo no están presentes al alma, mientras ésta se une al cuerpo, sino mediante sus efectos; y como quiera que todo efecto manifiesta en algún modo la naturaleza de la causa de donde procede, la vía de conocimiento accesible al alma de ese mundo superior son los vestigios de la acción de las sustancias separadas. La «*impressio*» es vía de conocimiento del mundo celeste. Sus efectos son constantes sobre nosotros. Por ellos llegamos a tener

(70) *Sufficientia*, I, 2 fol. 14va.

(71) *Metaphysica*, IX, 5 fol. 105rb. *Metaphysica*, X, 1: «Ex viribus coelestibus fiunt *impressiones* in corpora hujus mundi, quae sunt *infra ea* tribus modis...».

(72) *De Anima*, IV, 5 fol. 12vb. «In visu hominis aliquando imprimuntur simulacra visibilium». *De Anima*, IV, 7 fol. 15ra. «Forma non imprimitur in speculo eo modo quo forma materialis imprimitur in suis materiis».

(73) *Metaphysica*, V, 2. «Cum autem prius imaginatum fuerit aliquid eorum et anima impressa fuerit ab eo... non recipiet postea aliam impressionem novam ab alio... Ejus enim impressio talis est qualis forma prioris... Universale autem quod est in anima est secundum respectum ad has formas», fol. 37vb.

una idea de su esencia, como tenemos ideas de los universales que se multiplican en el mundo de la materia.

«Igitur in illis rebus—dice de las sustancias separadas—non inquiritur in intellectibus humanis nisi intentiones quidditatum suarum, non ipsae; et est iudicium de eis sicut iudicium de aliis intellectis substantiis corporalibus, excepto uno, scilicet, quo illae aliae egent abstractione quousque abstrahatur ab eis intentio quae possit intelligi. Istae vero non egent aliquo nisi intelligantur esse ut sunt, et sigilletur anima per eas» (74).

Esta «sigillatio» no es sino la impresión causada en nosotros; su propio efecto en nuestra alma.

«Quia nos *imprimimur* ab eis. Quod enim nos *imprimimur* ab eis hoc est nos scire eas... Quod invenitur in nobis de illis est *impressiones*, quae assimilantur eis sine dubio. Et hoc est nostra scientia de illis» (75).

Por una parte las ciencias nos llevan al conocimiento de las sustancias separadas, en cuya unión consiste nuestra felicidad. Por otra, los efectos de su acción continua e íntima en nosotros nos unen a ellas de manera nueva. Originan un conocimiento que no es por abstracción, ni por reflexión (76). Para llegar al conocimiento de Dios, Avicena establece varias vías, que tienen su punto de partida en las creaturas: la distinción de la esencia y la existencia (77), de la potencia y del acto, del ser posible y necesario (78) que han sido incorporadas definitivamente al pensamiento tomista. Otra vía de conocimiento, que no parte del mundo externo, son estos efectos, sobre todo la idea misma de ser, que es la que primero se imprime en el alma (79). De la idea de ser, la inteligencia salta al Ser Necesario (80).

(74) *Metaphysica*, III, 8 fol 82rb.

(75) *Metaphysica*, III, 8 fol 82va.

(76) *Metaphysica*, I, 1 fol 70rb. *Metaphysica*, I, 3 fol 71rb.

(77) Cfr. E. GILSON: *Maimonide et la philosophie de l'Exode. Medieval Studies*, 13, 1951, 223-225. La distinción entre la esencia y la existencia tiene su primer origen en la distinción clara y profunda entre Dios y las creaturas.

(78) Cfr. una selección de los textos de Avicena referentes al conocimiento de Dios, como preludio de las vías tomistas en R. ARNOU, S. I: *De quique viis sancti Thomae*. Roma 1949, p. 59-71.

(79) *Metaphysica*, I, 6 fol 72rb.

(80) Cfr. M. CRUZ HERNANDEZ: *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1948, 117-121. *Sentido y naturaleza de la prueba aviceniana de la existencia de Dios. Actes du XIème. Congrès International de Philosophie*, XIV, 292-296. El P. D. CABANELLAS opina que se trata de un conocimiento místico, más que de una intuición de la idea de Dios a través del ser. ¿*Formula Avicena en sus Isarat la prueba ontológica? Verdad y Vida*, 9 (1951) 209-250.

Pero el conocimiento *per impressionem*, propiamente se refiere en Avicena a las diversas inteligencias subsistentes, que emanadas de la Causa Primera son inferiores a ella y gobiernan este mundo sublunar. No llegamos a conocerlas a través de los seres posibles, porque ellas no son el Ser Necesario. Toda la ciencia que poseemos de ellas es algo accidental, una especie impresa, que ha sido causada por la acción de las sustancias en nosotros. Este efecto interno, intelectual, nos lleva a conocer su esencia. Son principio del ser y de la acción del hombre (81).

41. *Conocimiento de Dios «per impressionem» en las primeras obras de Santo Tomás.*—Repetidas veces en sus primeras obras Santo Tomás hace alusión a esta doctrina de Avicena. Y lo que era accidental en el contexto de Avicena viene a hacerse el núcleo en el pensamiento del Angélico. Así: a) describe la acción del mundo superior en el inferior como una «*impressio*»; b) admite la distinción entre el conocimiento por abstracción y por impresión; c) aplica al conocimiento de Dios este modo de conocer «*per impressionem*», como una nueva vía, a través de sus efectos. La «*impressio*», por ser efecto creado, no es medio apto para la visión beatífica. La especie creada no puede contener plenamente al Dios infinito. Indiquemos algunos textos tomistas sobre estos puntos.

a) La causalidad e influjo del mundo superior de los cuerpos celestes sobre el mundo sublunar es tema constante en las obras de Santo Tomás. La admite plenamente. Así lo exige el orden de los seres: el inferior debe estar sometido al influjo del superior. Así lo comprueba la experiencia. Lo que ocurre en la tierra tiene su causa en el cielo. Para Santo Tomás este influjo es una «*impressio*». Tiene cuidado de advertir el error de Avicena, aún admitiendo su doctrina. El filósofo árabe habla del influjo de las almas celestes en las nuestras, como si aquéllas fatalmente regulasen a su antojo nuestra voluntad. Nos robarían la libertad. Esto no puede admitirse en sana filosofía cristiana.

«Avicenna tamen videtur velle—ut supra dictum est—quod motus voluntatis reducatur sicut in regulans in animas corporum coelestium; quia ponit quod animae inferiores, sunt ex ani-

(81) *Metaphysica*, III, 8 fol 82va.

mabus superioribus ; unde non est mirum si *impressionem* habet anima superior in animam inferiorem. Sed secundum fidem catholicam hoc stare non potest» (82).

Pero un influjo en el orden natural, por modo de impresión. no siempre necesario, lo postulan la razón y la experiencia (83).

Expresamente se propone la cuestión sobre la «impresio» que los ángeles pueden causar en el mundo corporal, y de nuevo rechaza un influjo exagerado, necesario e inmediato en contra de Avicena. Los ángeles—verdaderas sustancias separadas—pueden tener una doble acción en nuestras almas, confortando al entendimiento o iluminando los fantasmas con luz más viva «*ad aliquas nobiliores conceptiones imprimendas*» (84).

La *impresio*, como acción de las causas segundas eficientes, procedente del mundo superior y efectuada en nuestro mundo, la admite Santo Tomás como Avicena. Acerca de su necesidad corrige los excesos emanatistas del filósofo árabe.

b) En el problema del conocimiento la *impresio* es correlativa con la *abstractio*. Esta es medio de conocimiento de los objetos, que estando en el mundo material, tienen la forma unida a la materia, por lo cual, sin una previa expoliación o separación de la materia y sus elementos, es incognoscible. Aquélla en cambio se refiere a los objetos del conocimiento, que por ser más simples que nuestra propia alma, son de suyo espirituales, cognoscibles, si están presentes al entendimiento. Cualquier especie intelectual que intente representarlas será menos simple que ellas mismas, y no dará idea suficiente de su propio ser. Tendrán su modo propio de ser conocidas.

He aquí cómo Santo Tomás distingue dos grados de conocimiento por una forma distinta de la cosa, glosando el pensamiento de Avicena:

«Per formam suam aliquid dupliciter cognoscitur. Uno modo per formam quae est ipsa res ; sicut Deus cognoscit semper essentiam suam, et angelus seipsum. Alio modo per formam quae est aliud ab ipso, sive *abstracta* sit ab ipso, quando scilicet forma est immaterialior quam sit ipsa res, sicut forma lapidis abstrahitur

(82) *II Sent*, 25, I, 3 ad 5.

(83) *II Sent*, 15, I, 2 ad 3 : «*Impressio alicujus agentis non recipitur in aliquo, nisi per modum recipientis... ideo impressiones corporum coelestium non recipiuntur in corporibus inferioribus secundum necessitatem*». Cfr. P. CHOISNARD : *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*. Paris, Alcan, 1926.

(84) *Quodlibetum*, 9, IV, 5.

a lapide, sive sit *impressa* intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior quam similitudo per quam cognoscitur; sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis» (85).

Conforme a esta división de los modos de conocimiento, conocemos las cosas inferiores y compuestas por abstracción de sus formas respectivas, el mundo superior y más simple por la impresión que causan en nosotros.

c) Al tratar del conocimiento de Dios y de los ángeles, además de la vía de sus obras visibles, Tomás insinúa este otro modo de conocimiento por impresión, ya que siendo Dios simplicísimo es imposible que de él podamos por abstracción obtener una especie que sea medio exacto de conocimiento. «A Deo *non potest abstrahi* aliqua species cum sit simplicissimus» (86). Pero un efecto suyo en nuestras inteligencias sería como una forma para vislumbrar de modo más acertado su esencia divina.

«Deus et angeli—escribe al principio del libro primero de las Sentencias—sunt simpliciores intellectu nostro, et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur est minus simplex. Unde *non dicimur cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras*» (87).

Tendríamos así una vía de acceso a la divinidad de orden interno, de sabor agustiniano y platonizante, admitida por Santo Tomás. Qué valor tenga este segundo conocimiento en el pensamiento tomista, no es fácil precisarlo por este solo artículo, en el que la influencia de Avicenna inspira sin duda las palabras citadas. Entre los diversos modos de conocer a Dios, éste podía ser uno: una especie impresa o infundida por él mismo en nuestras inteligencias, más perfecta que las abstraídas del mundo visible (88). El argumento para probarlo tendría sabor de argumento ontológico, por una especie de salto intuitivo, del efecto propio, claramente percibido a la causa, desde lo íntimo de la inteligencia, sin pasar más que por el ser.

(85) *In librum Boethii de Trinitate*, I, 2 c.

(86) *I Sent.*, 3, 1, 1 obj. 3.

(87) *I Sent.*, 3, 1, 1 ad 3.

(88) *I Sent.*, 3, 1, 1 ad 3. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN: *Le problème de l'existence de Dieu dans le Scriptum super Sententiis de saint Thomas. Studia Mediaevalia* in hon. J. MARTIN, O. P., 1948, 331-351.

A medida que Santo Tomás plantea la cuestión del conocimiento de Dios en otros lugares, y en un terreno más filosófico, como a partir del tratado de *Ente et Essentia* (89), va quedando manifiesta la relatividad de este valor cognoscitivo en el pensamiento tomista. Por una parte, iteradamente se afirma la necesidad del fantasma para todo conocimiento (90). Y por otra, la improporción de este medio para llegar a tener un conocimiento adecuado de Dios o de los ángeles.

De hecho, afirma, son muy pocas las verdades que poseemos acerca de las sustancias separadas, obtenidas por especulación racional. Los filósofos no han podido probar nada cierto, lo poco que de ellas han dicho es meramente probable (91). Ni por las ciencias, ni por otra vía, podemos llegar a conocer «secundum statum viae» directamente la esencia de las sustancias separadas. Toda especie creada, al recibirse en el entendimiento humano, se conforma con su naturaleza, se limita y resulta inadecuada para expresar la perfección infinita de los seres del mundo superior (92).

El conocimiento «*per impressionem*» no puede ser, por tanto, adecuado para la visión beatífica, en la que la misma esencia de la divinidad se une a nuestro entendimiento, sin medios creados. Tomás de Aquino hace un detenido análisis de las opiniones de los filósofos sobre la felicidad en la vida futura, que ha de ser de tipo intelectual. Atribuye a Avicena el conocimiento de las sustancias separadas y de Dios *per impressionem*, y rechaza esta opinión como insuficiente e inadecuada, para elegir la que ya ha expuesto Averroes (93).

Pero en esta vida el conocimiento, no abstraído, por impresión, puede llegar a ser un medio para tener noticia de Dios de algún modo.

(89) *De Ente et Essentia*, c. 4. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN: *Le problème de l'existence de Dieu dans le De ente et Essentia de saint Thomas d'Aquin. Mélanges J. GHHELLINCK*, II, 1951, 837-847.

(90) *In librum Boethii de Trinitate*, I, 2. *De Veritate*, 10, 2 ad 7, etc.

(91) *II Sent*, 3, I, 3 c. «ratio humana deficit a cognitione substantiarum separatarum, quae tamen sunt notissima naturae, ad quae intellectus noster se habet sicut oculus noctuae ad solem... Et ideo philosophi de illis nihil quasi demonstrative et pauca probabiliter dixerunt».

(92) *I Sent*, 3, I, 1 c. *IV Sent*, 49, II, 1. «Constat enim quod omne quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Et ideo similitudo divinae essentiae impressa ab ipsa in intellectu nostro, erit per modum nostri intellectus. Modus autem nostri intellectus deficiens est a perfecta receptione divinae similitudinis». *In librum Boethii de Trinitate*, 6, 3: «Unde de substantiis illis inmaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est...».

(93) *IV Sent*, 49, II, 1 c.

«Cognoscere Deum—escribe—contigit multipliciter; scilicet per essentiam suam, et per res sensibilis, et *per intelligibiles effectus*» (94).

Ha cambiado de expresión; pero el pensamiento es el mismo que antes expuso. Los efectos inteligibles indican el modo que proponía Avicena. En las obras de la madurez intelectual Tomás de Aquino no habla de más conocimiento de Dios, de tipo intelectual, que el obtenido por medio de los sentidos. Las vías que llegan a Dios principian por las cosas externas. Queda también el conocimiento de Dios místico, experimental, sabroso, en el que se incorpora todo lo que hay de positivo en este pensamiento aviceniano. Pero al principio de su obra admitió, con Avicena, un conocimiento de Dios *per impresión*. Del vocabulario de estas cuestiones avicenianas tenemos huellas en la escolástica. La especie «*impresa*» ha quedado como patrimonio.

42. *Profecía y conocimiento del alma separada*.—Consecuencia de este conocimiento de Dios *per impressionem*, la teoría de Avicena presenta un coronamiento místico. Hay en la escala de los entendimientos uno llamado entendimiento *santo*, que es superior a todos los demás, por el cual el hombre está como en perpetua unión con la inteligencia agente de donde emanan las formas en su plenitud espiritual (95). Sobre este fundamento Avicena construye su doctrina acerca de la profecía, que es la mejor justificación de la misión y de la obra de su Profeta.

La profecía para Avicena es como el producto de ciertas condiciones extraordinarias, tanto fisiológicas como psicológicas, que elevan al hombre sobre el nivel de los demás de su especie, le disponen para unirse de modo permanente con la Inteligencia Agente y recibir de ella las iluminaciones que transmitirá a los demás. El profeta se distingue de los demás por tres dotes principalmente: claridad de inteligencia, perfecta imaginación y potestad sobre la materia para someterla a sus órdenes (96). La unión con el mundo superior le hace ser

(94) *De Veritate*, 13, 1 ad 1. Cfr. *II Sent*, 17, 1, 1 ad 4.

(95) *De Anima*, V, 6. «Possibile est ergo ut alicujus hominis anima... accendatur ingenio ad accipiendum omnes quaestiones ab intelligentia agente... Et hic est unus modus prophetiae... Unde congrue vocatur virtus sancta». Fol. 26vb. Cfr. L. GARDET: *La pensée religieuse de Avicenne*, Paris, 1951, p. 111-141.

(96) *De Anima*, IV, 4. Fol. 20vb. L. GARDET: *Quelques aspects...* 708-10.

intermediario entre los dos mundos. Tiene una misión religiosa y social. Debe comunicar a los demás los secretos que a él se le hacen patentes (97). El profeta es un hombre y la profecía es un don de orden puramente natural, el grado superior del conocimiento humano. En su lenguaje el profeta es un «dios humano, a quien es lícito adorar en pos de Dios; pertenece a las cosas de este mundo terreno» (98).

Santo Tomás admite que estas dotes señaladas por Avicena para el profeta, excepto la sujeción de la materia, pueden ser las causas de una profecía de orden natural (99). Pero ello no explica la profecía auténtica, la de orden sobrenatural. Para explicar ésta, Tomás de Aquino hace como una adaptación de la teoría del conocimiento en general o del mismo conocimiento profético propuesta por Avicena. Todo ello elevándolo de plano y haciendo intervenir el orden sobrenatural cristiano. Pero en lo que tiene de especulación racional, de razonamiento teológico, toma los elementos de la obra del filósofo árabe. Indiquemos al menos las pruebas.

Profeta es el que conoce las cosas futuras que exceden la capacidad del conocimiento humano, mediante una luz superior que le ilumina los objetos en su verdad y evidencia. La luz del entendimiento agente, facultad del alma, que explica toda nuestra actividad cognoscitiva, no basta para producir la profecía. Se precisa una iluminación especial para cada uno de los objetos que conoce. Es como la luz del sol que ilumina el aire y los objetos, que no es propia del aire ni de los objetos, sino que está recibida en ellos de modo transeunte. «Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima prophetae, per modum cujusdam passionis, ut lumen solis in aëre» (100). Solamente mientras se da esta infusión de la luz superior, transeunte, accidental, se da el conocimiento profético. (101).

Del mismo modo, según Avicena, el hombre solamente entiende mientras se da una actual emanación de las especies en la mente, por influjo de la inteligencia agente separada, especies que no se conservan en el entendimiento, puesto que no posee el hombre memoria intelectual.

Tomás de Aquino sostiene que los actos repetidos de la iluminación profética causan en la mente humana una cierta disposición

(97) *Metaphysica*, X, 2 fol. 108va.

(98) *Metaphysica*, X, 2 fol. 108va.

(99) *De Veritate*, 13, 3 ad 8 et ad 9.

(100) *De Veritate*, 12, 1 c.

(101) *De Veritate*, 12, 1 c.

que la habilitan para ejercer con mayor facilidad un nuevo acto, del mismo modo que en el orden natural de las operaciones los actos repetidos originan una disposición o un hábito.

«Unde et mens prophetae postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante, remanet habilior ut iterum inspiretur. Et haecabilitas potest dici habitus prophetiae; sicut etiam Avicenna dicit quod habitus scientiae in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiae agentis et species intelligibiles ab ea in se effluentes» (102).

Tomás de Aquino nos advierte que está utilizando, en otro plano, una teoría de Avicena, con la cual señala las semejanzas y las diferencias. En Avicena la emanación intelectual sigue necesariamente a la disposición. Para Santo Tomás, en cambio, por muy grande que sea la disposición en el profeta, no está en su mano obtener la iluminación, que en último término depende exclusivamente de la libre voluntad divina (103).

Lo que es propio del profeta, en Santo Tomás es común para todos los hombres en la teoría de Avicena. Por influjo de éste, Santo Tomás no distingue en sus primeras obras el hábito intelectual de la simple disposición, como lo hará en obras posteriores (104).

La negación de la memoria intelectual traía como consecuencia la necesidad de poner un modo especial de conocimiento en el alma separada, por no conservar ninguno de los hábitos adquiridos en su unión con el cuerpo. Gundisalino hizo intentos de adaptación de esta doctrina con las enseñanzas de la fe (105). Por ello Santo Tomás, defensor de la conservación de las especies y de los hábitos intelectuales, sale al paso con repetida crítica (106).

Es cierto que el alma separada entenderá sin fantasmas, porque carece de la imaginación, sentido interno. Precisa un nuevo modo de

(102) *De Veritate*, 12, 1 c.

(103) *De Veritate*, 12, 1 ad 1. «Unde secundum eum [Avicenna] qui habet habilitatem habet potestatem recipere cum vult, quia influentia naturalis non deest materiae dispositae. Sed influentia prophetiae dependet ex sola divina voluntate; unde quantumque sitabilitas in mente prophetiae non est in ejus potestate ut prophetia utatur».

(104) Cfr. J. M. RAMIREZ: *Doctrina Sti. Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem*, *Studia Anselmiana*, 1938, 121-142.

(105) Cfr. GUNDISALINUS: *De Anima*, c. X. edit. R. DE VAUX. *Notes et textes...* 170-171.

(106) Cfr. *IV Sent.*, 49, II, 1; 49, III, 1-2; 50, I, 2; *De Veritate*, 19, 1; *III Sent.*, 31, II, 4; *Quodl.* 12, 9, 1.

conocer. Este no puede ser otro que «per influentiam a superiori substantia», como decía Avicena de todo conocimiento humano, pero sin perder por ello los conocimientos adquiridos en su estado de unión con el cuerpo.

«Anima post mortem tribus modis intelligit; uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua separatione sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuyendo» (107).

La verdad parcial de Avicena queda así integrada en una síntesis más alta, elaborada a base de los mismos principios por él utilizados: el influjo del ser superior en el inferior. El conocimiento «per impressionem» perdura en la patria como fuente de recepción de nuevas ideas infundidas por Dios sobre las cosas.

V. El ser, primer inteligible

Los distintos modos de conocer no son sino medios diversos para llegar al objeto del conocimiento. Abstracción, reflexión e impresión son caminos abiertos para llegar al ser. El conocimiento tiene la pretensión de captarlo en los múltiples modos en que este analogado se manifiesta. Toda la dinámica del conocer está en tensión hacia otra cosa. Es intencional. Busca el encuentro con el ser real, en cuyo hallazgo cifra la verdad. Acerca de estos problemas definitivos de toda filosofía existen relaciones entre Avicena y Tomás de Aquino. Dejando ahora la intencionalidad, pasamos a estudiar la adquisición y el valor de la idea del ser, primer inteligible, y la verdad del conocimiento entre ambos filósofos.

Así como la vista aprehende los colores, la inteligencia aprehende el ente. La idea de ser es la primera de todas, en origen y en valor. Contiene en germen todo el desarrollo de los principios y de las diversas ciencias. Avicena y Tomás de Aquino defienden la objetividad de la idea de ser, a pesar de que parten desde diversos puntos para su adquisición y la valoran distintamente.

(107) *De Veritate*, 19, 1. Cfr. E. CERULLI: *Il libro della Scala...* Roma, 1949, p. 341 y ss.

43. *La intuición de la idea del ser en Avicena.*—En el filósofo árabe la idea de ser es el centro de su metafísica y por lo mismo de toda su filosofía. Queremos referirnos aquí a dos cosas sobre la concepción del ser en Avicena: a) adquisición, y b) contenido.

a) Un texto muy denso abre la metafísica del filósofo árabe: «Dicemus igitur quod ens et res et necesse, talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se» (108). La idea del ser no se obtiene por abstracción ni por reflexión. Viene al alma como por una impresión en el mismo momento en que la facultad cognoscitiva se abre al conocimiento. Porque tampoco es innata. Avicena, que defiende la creación de las almas en el mismo momento en que se unen a los cuerpos, rechaza todo innatismo en las ideas. El alma humana no tiene «depósito» de las mismas para su conservación. En el tratado *de Anima* encontramos un esbozo de su teoría sobre el modo de adquisición de las primeras ideas, como el ser, y la noción de necesario y otras. Sus ejemplos sobre el «hombre volante» lo aclaran. Sin contacto ninguno con el mundo exterior, por sola una experiencia interna, el hombre se percibe existente. La idea de ser la intuye como evidente al primer contacto con la realidad, en el primer acto de conciencia de sí mismo. «Non enim dubitabit affirmare se esse, non tamen affirmabit exteriora suorum membrorum», dice de este hombre creado de repente perfecto y suspendido como en el vacío, con sola la inteligencia en acción (109).

En la *Metafísica* desarrolla mejor su pensamiento. Cuando tratamos de adquirir la ciencia, es preciso tomar como punto de partida el sentido de los términos que forman la proposición y construyen el raciocinio. Entre estos términos hay algunos que el alma aprehende inmediatamente como por intuición. Son ellos puntos de partida de la ciencia. La hacen posible. Porque si para entender un término nuestro entendimiento tuviera siempre necesidad de recurrir a otros más claros, en cada intelección se daría un regreso indefinido. La ciencia no sería posible. «In imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginatur per se» (110). Entre estas primeras e inmediatas concepciones deben entrar los términos comunes, que son supuesto y principio de todo entender: el ser, el uno, el necesario, etc. No hay concepto que no los incluya. Al querer probar o ilustrar una

(108) *Metaphysica*, I, 6, fol 72rb.

(109) *De Anima*, I, 1 fol 2rb.

(110) *Metaphysica*, I, 6 fol 72rb.

de estas nociones por otra más clara, se incurre en un círculo vicioso (111).

El ser es el primero entre todos los conceptos inmediatos. Es espontáneo y evidente para todos. «*Omnes enim homines imaginantur certitudinem entis*». No lo dan los sentidos. Y puesto que el alma obtiene esta idea desde su primer conocimiento, sirviendo de base y presupuesto de todos los demás, la idea de ente, según Avicena, se obtiene por *intuición*, o por una *impresión* que llega al alma para que sea posible el acto intelectual (112).

b) *El contenido* de la idea de ser es tan amplio y tan profundo como la misma realidad. El concepto de ser es análogo, y se encuentra realizado en toda la escala de los seres. «*Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus, nec praedicatur aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius*» (113). En su ámbito se comprenden todos los entes, desde los que confinan con la mera posibilidad, hasta las inteligencias puras. Y por encima de todos el Ser Necesario, que es único, principio y término de todos los seres posibles.

El ser, en cuanto tal, es el objeto de la ciencia primera y suprema. la metafísica, cuya consideración abarca no sólo los seres sometidos al cambio y a la mutación, considerados en lo que tienen de permanente e inmóvil, sino mucho más las sustancias separadas, el Ser (114). La idea del ser va más allá de las cosas creadas, y contingentes. Se encuentra realizada también en el ser creador y necesario.

La primera división del ser la hace Avicena entre Ser Necesario y ser posible o contingente. Son los primeros analogados. A su vez el ser posible o contingente realiza la idea del ser de tres modos diversos; en cuanto ser, en un sentido genérico; como procedente del Ser Necesario; y en cuanto que posee una esencia que es principio de inteligibilidad y definición. En el primer caso la existencia es concepto unívoco; en el segundo, como procedente por emanación,

(111) *Metaphysica*, I, 6 fol 72rb. «*Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt ea quae communia sunt omnibus rebus sicut res et ens et unum. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis...*».

(112) Cfr. E. GILSON: *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* Archives HDLMA, 1927, p. 100-117; A. M. GOICHON: *La philosophie d'Avicenne...* 21-22.

(113) *Metaphysica*, I, 6 fol 72vb.

(114) *Metaphysica*, I, 2 fol. 70vb. Dios no puede ser el sujeto de la metafísica, porque el sujeto de las ciencias es algo manifiesto. «*Ergo primum subjectum hujus scientiae est ens inquantum ens*».

es *monista*, y en el tercero es *concomitante* con la esencia (115). Aún incurriendo en una contradicción interna en su sistema, Avicena mantiene la analogía del ser en sus diversas manifestaciones. Porque si el ser procede por emanación necesaria, ¿cómo puede ser análogo y no unívoco con el ser de donde emana?

De la idea del ser brotan inmediatamente los primeros principios del conocimiento, como el de contradicción y el de identidad, a los cuales se reducen todas las demostraciones (116). La objetividad de esta idea es patente. Es algo real el ser. Todo cuanto existe participa del ser. Los seres del mundo externo realizan el ser en algún modo; el Ser Necesario lo realiza plenamente.

44. *La adquisición del ser, primer inteligible, en Santo Tomás.* En los primeros escritos de Santo Tomás encontramos las referencias a estos lugares de Avicena, en que se afirma que la idea del ente responde a una cierta intuición, que no se abstrae de la realidad sensible. «Primum cadens in apprehensione intellectus est ens», o más próximo a Avicena aún en las palabras: «primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens». El tratado *de Ente et Essentia* da comienzo con esta misma cuestión, saber qué es el ente y la esencia, que son las primeras ideas que vienen a nuestra mente, como dice Avicena. «Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum, *I Coeli et Mundi* (A 271 b 8-13); ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in *Metaphysica* (I 6, 72rb); ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis invenientur» (117).

Todo el tratado es una explicación de la idea del ente y de la esencia, en sus diversos modos de realización. El contenido de la misma se extiende desde los seres compuestos, contingentes, hasta las sustancias simples, a cuya existencia llegamos por medio de las cosas que son efectos suyos. Tomás trata de integrar a Avicena en la propia doctrina. Recoge de la *Metafísica* los puntos más fundamentales, agrupados en torno a la idea de ser. Así la noción de *quidditas* y de *forma* (c. 1); el principio de individuación (c. 2); la noción de especie,

(115) Cfr. L. GARDET: *En l'honneur du millenaire d'Avicenne. Rev. Thomiste*, 1951, p. 336-7.

(116) *Metaphysica*, I, 9 fol 74rb.

(117) *De Ente et Essentia*. Proemium. Cfr. *I Sent*, 8, I, 3 c; 38, I, 4 obj. 4 y ad 4.

género, etc. (c. 3); la prueba de la existencia de Dios (c. 4), etc. (118). La dependencia es literal en muchas fórmulas y expresiones. Algo parecido encontramos en el opúsculo *De principiis naturae* (119).

La diferencia sustancial entre ambos está en el distinto concepto de existencia. Si bien, desde el libro primero de las Sentencias, las citas abundan con la distinción aviceniana entre esencia y existencia, designadas con los nombres de *ens* y *res* (120), la existencia está concebida desde el primer momento como un principio constitutivo del ser creado, «quo quaelibet res formaliter est». Este ser común no incluye ninguna precisión en su concepto, ni tampoco la excluye. Por ello puede aplicarse a todos los seres, y se distingue infinitamente del Ser Primero, quien por su pureza y perfección en el ser es distinto de todos los otros seres y no admite adición alguna (121).

El contenido de este ser, además, trasciende a todos los otros conceptos, aun los más simples, que se forman por adición al ser. En el artículo primero de las cuestiones disputadas *De Veritate* proyecta la misma doctrina de Avicena con nueva orientación metafísica. El ser es base de los principios trascendentales. «Illud autem—escribe—quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae» (122).

El hondo contenido del principio de la metafísica de Avicenna ha sido fecunda fuente de meditación para Santo Tomás en sus primeras obras. La idea del ser es también en él el centro de todo nuestro conocimiento. Pero una diferencia esencial vuelve a separarlos, en cuanto a la adquisición del concepto de ser. Para Santo Tomás no es por intuición, ni por impresión, sino que proviene como todo el conocimiento natural, por abstracción. Así nos lo advierte, sin contradecir abiertamente al filósofo árabe, en el tratado *In librum Boethii de Trinitate*, disertando acerca del primer objeto conocido por nuestra mente. Todo conocimiento humano, dice allí, deriva de los sentidos. En el orden de prioridad temporal el sentido precede a la inteligencia: «id quod cognoscibile est a nobis a sensu est prius notum nobis». Y en la

(118) Cfr. la edición de ROLAND-GOSSELIN, 1948, que muestra hasta la dependencia literal de Avicena con textos comparados.

(119) Cfr. la edición de J. PAUSON, 1950, p. 73.

(120) Cfr. *I Sent.*, 8, IV, 2, c.; *I Sent.*, 25, I, obj. 4; 38, I, 3 c. *II Sent.*, 37, I, 1, etc.

(121) *De Ente et Essentia*, c. VI.

(122) *De Veritate*, I, 1.

inteligencia se conocen primero las formas abstraídas de los fantasmas. «Et inter haec illa sunt priora, quae intellectui abstrahenti primo occurrunt. Haec autem sunt quae plura comprehendunt, vel per modum totius universalis, vel per modum totius integralis; et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui» (123). El ser y el uno, que se dan en todos los conocimientos, y son los primeros objetos del entendimiento, se obtienen de este modo: por abstracción. Santo Tomás los enumera entre los objetos que el entendimiento abstrae de los fantasmas (124).

Por proceder del mundo real dan valor a nuestro conocimiento, lo llenan de contenido. Una vez más Avicena aporta elementos a la síntesis tomista y es superado.

VI. La verdad y su definición

Al tratar de la verdad y su definición Santo Tomás cita en sus diversas obras una sentencia de Avicena que define la verdad en su aspecto ontológico. Y en realidad el filósofo árabe en su metafísica expone una doctrina profunda sobre la verdad, que tiene su irradiación en el pensamiento tomista. He aquí los puntos esenciales.

49. *Doctrina de Avicena sobre la verdad.*—Avicena trata de la verdad en relación con el ser. Las cosas son verdaderas en la medida que son entes. Nuestro entendimiento puede llegar a conocer esta verdad. Lo sustancial de su pensamiento queda indicado en los siguientes puntos: a) la verdad en Dios; b) la verdad de la cosa; c) la verdad en el entendimiento humano.

a) En Dios la verdad está de un modo absoluto. Es la verdad eterna, como es el Ser. «Igitur Necessesse est id quod per seipsum est veritas semper» (125). Ser Necesario y verdad eterna. Esta verdad es de orden ontológico. Cada ser es verdadero en la medida en que es. Dios desborda todas las medidas del ser; puesto que es el *ser sin*

(123) *In librum Boethii de Trinitate*, I, 3 c.

(124) *In librum Boethii de Trinitate*, I, 3, c. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La première donnée de l'intelligence selon saint Thomas. Mélanges thomistes*, 1923, 199-217; *Los primeros principios y el tercer grado de abstracción. Sapientia*, 1947, 299-302.

(125) *Metaphysica*, I, 9 fol 74ra. Cfr. L. GARDET: *Quelques aspects...* 536-558.

esencia (126). Su verdad es absoluta. El puede conocerla por el entendimiento, que tampoco es algo distinto de su ser y de su verdad. Y además hace que esa verdad se difunda, precisamente porque él la conoce en toda su profundidad (127). Así se originan las criaturas, todos los seres que de él proceden, que en tanto son verdaderos en cuanto de él son sacados a una existencia real.

b) A las criaturas de suyo no les compete sino el no-ser. A diferencia del Ser Necesario, ellas no tienen más que posibilidad, que en el fondo es una orientación hacia la nada. En realidad, de verdad, dice Avicena repetidas veces, las cosas son de suyo más bien *falsas* que verdaderas. «Quidquid igitur est praeter Necessesse-esse, quod est unum, *falsum est in se*» (128). Es preciso que se consideren con relación al Ser primero, para que tengan algo de verdad. En el fondo de las esencias de las cosas se da como un vacío, y una composición de esencia y potencia. La existencia que les viene de fuera les es accidental. Por ello, aún cuando poseen el ser participado, en sí mismas no pierden esa indigencia de su esencia y como orientación hacia el no ser y el vacío; y siguen siendo ontológicamente más falsas que verdaderas (129).

c) En el entendimiento humano se da también la verdad. En cuanto entendimiento tiene una verdad ontológica, pero en cuanto ordenado al conocimiento de las cosas, es verdadero en la medida que se conforma a ellas, y se adecua a la verdad que tienen. Esta verdad formal es doble: verdad del entendimiento en cuanto conocida, y verdad de la expresión intelectual, en cuanto conforme con el entendimiento (130).

De este modo Avicena establece la verdad y su definición en un doble sentido: 1. En la cosa. Y aquí distingue la verdad de los singulares creados que está mezclada con falsedad, y la verdad absoluta del Ser Necesario, que es eterna: «Veritas intelligitur et esse in singu-

(126) *Metaphysica*, VIII, 4 fol 99rb. «Igitur omne habens quidditatem causatum est. Et caetera alia excepto necesse esse habent quidditates, quae sunt per se possibles esse. Primus igitur non habet quidditatem. Sed super habentia quidditatem fluit esse ab eo». Cfr. E. GILSON: *Maimonide et la Philosophie de l'Exode*. *Medieval Studies*, 1951, 223.

(127) *Metaphysica*, VIII, 6 fol 99vb.

(128) *Metaphysica*, VIII, 6 fol 99vb.

(129) *Metaphysica*, VIII, 6 fol 100ra. «Omnis res perit nisi secundum quod est versus faciem ejus [Dei]».

(130) *Metaphysica*, I, 9 fol 74ra.

laribus, et intelligitur esse aeternum». Esta es la verdad ontológica. 2. En el signo. Y aquí también es doble: en el entendimiento y en la dicción. Es la verdad formal. «Veritas... intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui signat dictionem in re exteriori, cum est si aequalis. Dicimus enim haec dictio est vera, et haec sententia est vera» ((131).

A esta doble noción de verdad, en estrecha correlación, en cuanto que la primera es causa y origen de la segunda, corresponde una doble definición. Avicena define así la verdad ontológica: «*Veritas cujuscumque rei est proprietas sui esse quod stabilitur ei*» (132). La verdad formal se define por una adecuación a las cosas: «*Veritas quae adaequatur rei*» (133), o bien por una adecuación a la mente.

50. *Huellas de esta doctrina en las primeras obras de Santo Tomás.*—Esta doctrina tuvo favorable acogida en el Occidente latino. En los años anteriores a la enseñanza universitaria de Santo Tomás la expone Alberto Magno en su tratado *De Bono*. Alberto recoge la mayor parte de los textos que hemos citado de Avicena, para responder a la cuestión *quid sit verum*; divide la verdad en ontológica y formal, «in re» o «in signo»; y acepta las definiciones del filósofo árabe, proponiendo con mayor claridad la de verdad formal «*quae est in speciebus intelligibilibus interius quando adaequantur rei*». Y con referencias a estas divisiones ordena las diversas definiciones que los filósofos han dado de la verdad (134). Alberto Magno ha preparado el camino a su discípulo Tomás de Aquino.

Ya en las Sentencias la doctrina de la verdad la establece éste en relación con el ser de las cosas. En la *Summa Contra Gentiles* acepta la doctrina de Avicena para probar la verdad en Dios (135). Dios es la suprema verdad, por la cual las cosas son verdaderas (136). «Creatura visibilis—dice en un texto que sigue muy de cerca el pensamiento de Avicena—non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum vero quod ab ea recedit habet falsitatem, ut et Avicenna dicit» (137). Falsedad ontológica que no es absoluta sino relativa. Como el ser de las cosas creadas es un ser real, así la verdad

(131) *Metaphysica*, I, 9 fol 74ra.

(132) *Metaphysica*, VIII, 6 fol 100ra.

(133) *Metaphysica*, I, 9 fol 74rb.

(134) ALBERTUS MAGNUS: *De Bono*, edit. Geyer, Trac. I. art. 8, p. 15.

(135) *Summa Contra Gentiles*, I, 60.

(136) *I Sent*, 19, V, 2: «Una est veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt».

(137) *De Veritate*, 2, 3 ad 17. AVICENA: *Metaphysica*, VIII, 6 fol 100ra.

es formal (138). «Simpliciter loquendo omnis res est vera et nulla res est falsa» (139). El pensamiento tomista se perfila con mayor claridad independientemente de Avicena. Verdad y falsedad para Tomás de Aquino se dicen siempre con relación a un entendimiento. Entre las definiciones que ya anteriormente a Santo Tomás se habían dado de la verdad, circulaba una, que en su origen y sustancia se encuentra en Avicena, que expresa la esencia de la verdad por la adecuación entre el entendimiento y la cosa: «*Veritas est adaequatio rei et intellectus*» (140). Santo Tomás recoge esta orientación y funda la verdad en el ente como expresión de la correlación del entendimiento y las cosas. «Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat; quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus» (141). La verdad comporta una relación al entendimiento. Las cosas se dicen verdaderas en cuanto conformes con el entendimiento divino. Esta es su verdad ontológica que funda la verdad en el entendimiento humano, cuando se conforma con las mismas (142). La definición de la verdad ontológica de Avicena la admite Tomás «secundum id quod praecedit rationem veritatis» (143). La definición de la verdad formal, en que Avicena insistía menos, coincide también con el pensamiento tomista. Para Tomás de Aquino la verdad dice ante todo relación al entendimiento. Si no hubiera entendimiento no habría verdad. Lo cierto es que Avicena está presente en la doctrina aquiniana sobre la verdad. Tomás corrige y perfecciona a Avicena para incorporarlo a su pensamiento.

Conclusión

A lo largo de este análisis comparativo de las dos teorías hemos podido recoger importantes conclusiones. Existe una fundamental

(138) *I Sent.*, 19, V, 2. *De Veritate*, I, 4.

(139) *De Veritate*, I, 10.

(140) *I Sent.*, 19, V, 1. *De Veritate*, I, 1. Es frecuente que esta definición la atribuya a ISAAC. Pero de hecho, en las obras de ISAAC no se encuentra. Cfr. S. T. MUCKLE: *Isaac Israeli's definitionen of Truth*, Archives HDLMA, 1933, 5-8.

(141) *De Veritate*, II, 1. «Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum... et Augustinum... et per Avicennam».

(143) *I Sent.*, 19, V, 1; *De Veritate*, I, 1.

oposición entre ambas, que se pone de relieve en todas las cuestiones, al abocar a los puntos centrales. Esto, no obstante, es cierto que Avicena está presente con valiosas aportaciones en el pensamiento de las primeras obras de Santo Tomás. Tal es el resultado de nuestra encuesta, a través de múltiples cuestiones. Podemos decir en apretada síntesis que Tomás conoce profundamente la doctrina del Avicena latino. Por el influjo de éste se advierten en su teoría del conocimiento como dos orientaciones: una de ascendencia neoplatónica, otra aristotélica. De la primera acepta el núcleo de verdad y corrige la exageración. Admitir un entendimiento agente separado, una iluminación extrínseca, como principios inmediatos del conocer, es negar que el hombre en realidad pueda conocer. Pero sin un entendimiento separado, y una luz intelectual, fuente y origen de todo conocimiento, tampoco se explica el conocimiento humano. A pesar de la crítica, Tomás conserva en su doctrina adherencias de este neoplatonismo. Muestra de ello es la explicación del conocimiento sensitivo por el influjo de los cuerpos celestes, la distinción entre los agentes que disponen la materia y los que infunden la forma, la impresión de las sustancias separadas en este mundo sublunar, etc. En obras posteriores corregirá parte de estas doctrinas admitidas al principio.

La orientación aristotélica de la teoría del conocimiento da a Avicena de nuevo toda la razón de *fuerza* en la teoría tomista del conocimiento. Tomás acepta con mano acogedora cuanto él ha presentado sanamente elaborado. Su media verdad sobre la naturaleza del entendimiento posible es un camino abierto para encontrar la verdad total sobre el entendimiento agente, centro de la teoría. Es notable la importancia que Tomás ha concedido a algunos puntos de la teoría de Avicena, como sobre la definición de los seres compuestos, en la cual ha de entrar no sólo la forma sino también la materia. Con ello interpreta a Aristóteles en un sentido nuevo y soluciona la teoría de la abstracción de la materia y sus apéndices en estrecha relación con el texto de Avicena. La fecundidad de la reflexión intelectual, el conocimiento del alma y aún en parte el del mundo superior es explicado con referencias a Avicena. Interpreta magistralmente su doctrina sobre el ser, primer inteligible, y acoge las definiciones de la verdad en su aspecto ontológico y formal.

Si en la obra de Avicena hay algo de escoria neoplatónica, hay también mucho oro aristotélico. Las manos angélicas de Tomás lo recogen cuidadosas. La doctrina de Avicena sobre el conocimiento

no explica la de Tomás. Es *una* de sus fuentes. Pero es fuente importante cronológica y doctrinalmente. La asimilación que el Aquinatense ha hecho de su obra es una cierta transformación que da mayor mérito a Tomás y perennidad a Avicena.

Del mismo modo que con las demás *fuentes*, Tomás de Aquino comienza por *analizar* el pensamiento de Avicena, lo depura con *fin crítica* y lo *incorpora* por fin a su obra.

La utilización de Avicena se refiere a los temas centrales de la filosofía. Las citas de Tomás se refieren con preferencia a la metafísica o a la última parte del tratado del alma. Distingue dos operaciones del entendimiento en conformidad con los dos elementos que Avicena ha distinguido en la realidad, a cuya captación se ordena nuestra mente. La doctrina de la esencia y la existencia, como elementos de la composición de los seres creados, por oposición a la simplicidad del ser divino, como la fecunda distinción entre el agente divino que es causa del ser y el agente creado causa del «fieri» son recordadas repetidas veces. Del mismo modo la definición de sustancia o el principio de individuación o naturaleza del universal. Los opúsculos filosóficos de Santo Tomás que abordan los problemas centrales de la filosofía suponen un profundo estudio de la obra de Avicena. Santo Tomás lo analiza en un contexto doctrinal de referencias muy exactas. Tenemos la impresión de que la lectura de Avicena ha avivado el genio filosófico de Tomás, ha suscitado múltiples cuestiones en su mente y le ha llevado como de la mano a la obra y al pensamiento de Aristóteles.

Pero el Aquinatense no es «le disciple d'Avicenne», en el sentido que proponía P. Duhem, de modo que acepte su doctrina sin un previo examen. Bien al contrario. Se advierte una continua labor de purificación. Divide la filosofía de Avicena como en dos partes, descubriendo la interna contradicción que la anima, como resultado de una fusión del monismo neoplatónico, con la filosofía realista de Aristóteles. Con fórmulas suaves, Tomás critica duramente este monismo emanatista. En la producción de los seres, en el origen de las formas sustanciales y en la acción de las creaturas Avicena mantiene un extrinsecismo inaceptable que repercute constantemente en la teoría del conocimiento. La crítica de Santo Tomás se nos revela como una continuación de la labor emprendida ya años antes por Guillermo de Alvernia. Recoge además las indicaciones de Averroes sobre el emanatismo, la unidad, la existencia como accidente de la esencia. Aris-

tóteles es invocado otras veces contra la doctrina de Avicena ; y por último la fe le prohíbe seguirle en algunos puntos que exigen una acción excesiva del mundo superior en el inferior, o en las almas humanas con detrimento de la libertad, o contradicen la doctrina de la creación. En manos de Tomás de Aquino, Avicena deja buena parte de la escoria de su neoplatonismo para hacerse más coherente consigo mismo y con la verdad.

Así ha sido posible la incorporación. El intento de Tomás es utilizar las fuentes para llegar a la verdad. Este propósito ha colocado a Avicena en la raíz del tomismo, con notables contribuciones a su formación. En las primeras obras analizadas se perfilan los caracteres del influjo aviceniano. Un estudio detenido y comparativo de las obras de madurez con las conclusiones aquí señaladas y recogidas de los primeros escritos nos daría otro resultado. El influjo aviceniano decrece a medida que el propio Santo Tomás se agiganta. Pero por ahora nos basta esa conclusión, que se desprende de lo dicho : en la formación de la teoría tomista del conocimiento Avicena tiene un puesto y un hondo significado. Extremar el alcance de este influjo es imprudencia. Porque el genio de Tomás de Aquino transforma cuanto llega a su mente y le da un nuevo aliento que no procede de ninguna de las fuentes. Pero negarlo es ignorancia. Avicena tiene toda la razón de «fuente» del pensamiento tomista en el propio y genuino sentido que este vocablo tiene en filosofía. Ninguna de las fuentes históricas bastan para caracterizar o definir suficientemente el tomismo, ya desde su formación. Es creación de Santo Tomás. Pero todas contribuyen en diverso grado con aportación de elementos. Este tomismo naciente de la teoría del conocimiento hunde profundamente sus raíces en el pasado, y muy particularmente en el pensamiento de Avicena.

FR. ABELARDO LOBATO, O. P.