

Avicena en el surgimiento y desarrollo de la Escolástica Latina.

Un recorrido por las principales tesis del *De anima* y la *Philosophia prima*¹

Resumen: A lo largo de la exposición se buscará mostrar en primer lugar la peculiaridad del corpus aviceniano que fue conocido en la Escolástica latina. En este sentido se hará especial referencia a los puntos principales de las doctrinas de Avicena, fundamentalmente en su *De anima* y su *Philosophia prima* así también el lugar que ocuparon el resto de las obras de autores árabes en su interpretación, fundamentalmente la *Metafísica* de Algacel y las críticas de Averroes. Cómo ya fue indicado por un gran número de arabistas, la filosofía islámica tiene un lugar importante en sí pero mucho más lo tiene por su impacto en el desarrollo de la filosofía occidental. Tal es así que la historia de la Escolástica no se puede escribir si no se tiene en cuenta la filosofía árabe. En este sentido se mostrará la presencia del pensamiento de Avicena en las principales discusiones de la filosofía escolástica.

Palabras clave: Avicena, Avicenismo latino, filosofía escolástica

Abstract: This presentation seeks to present principally the peculiarity of Avicenna's corpus known in Latin Scholastics. In this sense, special attention will be paid to the main points of Avicenna's doctrine - especially the ones embodied in Avicenna's *De anima* and *Philosophia prima* -, the place their interpretation occupies in the remaining works of Arabian authors, especially in Algacel's *Metaphysics*, and Averroes's critics. As many arabists have pointed out, Islamic philosophy is significant in itself but its main importance derives from its impact in the development of western philosophy. This is so that the history of Scholastics cannot be written without taking into account Arabic philosophy. In this sense, the presence of Avicenna's thought in the main discussions of Scholastic philosophy will be illustrated.

Keywords: Avicenna, Latin Avicennism, Scholastic philosophy.

1. Introducción histórica

Si pensamos que A. Jourdain en su estudio de 1843 sobre el origen de las traducciones latinas de Aristóteles ya advertía sobre la necesidad de in-

¹ Deseo aclarar que la intención inicial de este artículo consistió en destacar las principales influencias del pensamiento de Avicena en la escolástica latina, pero, al ver la extensión que disponía para ello, me di cuenta que debía ceñirme exclusivamente a unos pocos ítems de la originalidad del pensamiento aviceniano.

vestigar a fondo los comentadores árabes para comprender la recepción latina de Aristóteles, parecería superficial –casi 200 años después– continuar con estos temas². Sin embargo, luego de este trabajo, son contados los estudios profundos que se han realizado sobre esta recepción. Cabe destacar que uno de los impulsores claros en el estudio sobre Avicena en la escolástica fue el gran medievalista Étienne Gilson quien entre 1926 y 1929 publicó tres artículos fundamentales sobre esta temática, me refiero a: *¿Por qué Santo Tomás criticó a San Agustín?*; *Avicena y el punto de partida de Duns Escoto*; seguido de *Las fuentes greco-árabes del agustinismo avicennizante*, en el año 1929³. En el año 1934, R. De Vaux publica *Notas y textos sobre el avicennismo latino en los confines del siglo XII y el XIII*⁴. La calidad de estos estudios es innegable y por otro lado, muchas tesis allí afirmadas constituyen aún hoy fuente de investigaciones y consideraciones. Sin embargo creo que uno de los méritos mayores es el haber iniciado y llamado la atención sobre la importancia de Avicena en los estudios medievales. El proyecto que surgió a partir de allí fue el de M. Th. D'Alverny sobre el *Avicena Latinus*, quien realizó un trabajo agotador de búsqueda de manuscritos, a ellos se siguió el trabajo de S. Van Riet para establecer el texto medieval de Avicena⁵. Textos que hoy disponemos casi en

² “Ce qu'on ne peut refuser aux Arabes, c'est l'influence de leur exemple: ils ont ouvert la route, ils ont rappelé à l'Occident l'existence d'écrits dont la mémoire et quelques principes se trouvaient conservés dans les Pères de l'Église”. A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, nouv. ed. par Ch. Jourdain, Paris, 1843; reimpresión facsimilar, Burt Franklin Reprints, New York, 1974, p. 215.

³ E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Paris, Vrin, 1981 (reimpresión del artículo impreso en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 4 (1929-30) 5-149); *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin et Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Paris, Vrin, 1986 (reimpresión de los dos artículos impresos en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* en 1926 y 1927 respectivamente).

⁴ R. De Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1934.

⁵ Avicenna Latinus, *Codices*, Códices descritos por M.-Th. D'Alverny, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1994. Cf. También M. Th. D'Alverny, *La transmisión des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, Ed. Charles Burnett, Aldershot, Variorum, 1994.

su totalidad: los textos de la física⁶, el *De anima*⁷ y metafísica⁸. Entre los que faltan, el texto de la lógica.

2. La recepción de la obra de Avicena

La primera recepción de Avicena en occidente se puede decir que objetivamente no sucedió en la escolástica, y quizás podría arriesgar a sostener que la recepción de Avicena a mediados del siglo XII constituye una pieza más en la conformación de la base para el desarrollo posterior de la escolástica.

Sobre esto vale advertir dos cuestiones fundamentales, que hacen de la primera inserción de Avicena un elemento fundamental:

- 1) La época en la cual fue traducida la obra
- 2) la calidad y las características de la obra aviceniana que fue traducida al latín.

Los latinos conocieron el *Kitâb al-Shifâ'* o *Libro de la Curación*. Ésta obra, como es sabido, se trata de una obra sistemática de filosofía que tiene tratados de Lógica, Física peripatética, Psicología y *Philosophia prima*. Avicena advierte en el prólogo de esta obra la naturaleza de esta obra⁹. No está intentando ser

⁶ Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium de causis et principiis naturalium*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet; introducción G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1992; *Liber primus naturalium. Tractatus secundus motu et de consimilibus*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet (†), J. Janssens y A. Allard; introducción G. Verbeke, Académie Royale de Belgique, 2006; *Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primarum*, edición crítica de la traducción latina medieval y léxico por S. Van Riet; introducción G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1989; *Liber tertius naturalium: De generatione et corruptione*, edición crítica del texto latino medieval S. Van Riet; introducción G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1987.

⁷ Avicenna Latinus, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-III*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet; introducción por G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1972; *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet; introducción por G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1968.

⁸ Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina I-IV*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet; introducción por G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1980; *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina V-X*, edición crítica del texto latino medieval por S. Van Riet; introducción por G. Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1983; *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina I-X*, léxico árabe-latino, latino-árabe por S. Van Riet., Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1983.

⁹ En la traducción latina del prólogo se menciona el nombre árabe transliterado de la obra completa como *Asschiphe* (en árabe el nombre es *Al-Shifâ'*), aunque el nombre final que habrían transliterado es el de *Sufficienciam*: "Studiosam animam nostram ad appetitum translacionis libri Avicenne, quem Asschiphe id est Sufficienciam nuncupavit", en

exhaustivo en su análisis, no atenderá a las doxografías ni refutará las distintas opiniones de un tema, sino que intentará desarrollar todo el contenido de la ciencia peripatética¹⁰. Es importante destacar que este prólogo fue conocido en latín y ha tenido una influencia peculiar por ejemplo en san Alberto¹¹.

Por otro lado, respecto al momento en los que esta traducción se llevó a cabo, normalmente se lo sitúa a mediados del siglo XII. Domingo Gundisalvo junto con Avendeuth habría traducido el *De anima*, y unos años más tarde ya Gundisalvo en solitario habría podido traducir la *Philosophia prima*. Respecto al tratado sobre el alma y su impacto en occidente el gran arabista español Miguel Cruz Hernández sostiene: "La fuerza del impacto de la temprana traducción del *De anima* de Avicena fue doble; por su importancia intrínseca y su coherencia doctrinal y porque nada semejante en calidad poseía la escolástica latina hasta el conocimiento de esta obra"¹².

El *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* de Avicena fue una de las primeras obras traducidas en Toledo por Domingo Gundisalvo con la colaboración de *Avendeuth Israelita*¹³. Según declara el colaborador en el prólogo a la traduc-

A. Birkenmajer, "Avicennas Vorrede zum 'Liber Sufficientiae' und Roger Bacon", *Revue Neoscholastique de Philosophie* 36 (1934) p. 314. Una curiosidad es que si bien se coloca al principio de la *Lógica*, el nombre *Sufficientia* es el que se identificó con el libro I de los naturales (*De causis et principiis naturalium*). Tal es así que ya en la impresión de las obras completas de Avicena de Venecia de 1508 se utilizó *Sufficientia* para referirse exclusivamente al texto de *Physica I* aviceniana. Cf. *Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera*, Venecia, 1508, reimpresión facsimilar, Frankfurt am Main, Minerva, 1961.

¹⁰ Cf. A. Birkenmajer, "Avicennas Vorrede zum 'Liber Sufficientiae' und Roger Bacon", p. 317: "In quo quidem nostra est intentio, ut ponamus ipsum tamquam medullam eius, quod uerificamus de radicibus in sententiis attributis antecessoribus, constitutis super speculationem ordinatam ueridicam, et de radicibus inuentis per intelligendi actiones, coadiutrices ad intelligendum uerum, in quo studiose est prolix tempore laboratum, quousque ad ultimum consenserunt secundum summas conueniencie. In ipsas plures opinionum sunt, quia propter ipsas repudiate caligines uoluntatum".

¹¹ Cf. A. Bertolacci, "Albert The Great and The Preface of Avicenna's *Kitāb al-Šifā*", in *Avicenna and His Heritage*. Acts of the International Colloquium, Leuven-Lo-uain-la-Neuve, 8-11 September 1999, ed. J. Janssens, D. De Smet, Leuven, Leuven University Press, 2002, pp.131-152.

¹² M. Cruz Hernández, "Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos", *Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Napoli, Domenicane, 1976, vol I, p. 314.

¹³ Sobre el debate en torno a la persona de Ibn Daūd, cf. S. Vegas Gonzáles, "La transmisión de la Filosofía en el Medioevo cristiano: el prólogo de Avendeuth", *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000) 115-125; M. T. D'Alverny, "Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 19 (1952) 342- 342; Id. "Avendaut?", en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 19-43.

ción latina, él leía el texto árabe y se lo traducía a la lengua romance para que luego Gundisalvo realizara la traducción del castellano antiguo al latín¹⁴.

Respecto de la circunstancia de la metafísica del siglo XII, al momento de la traducción de la *Philosophia prima*, leamos lo que Ch. Burnett nos advierte:

“El conocimiento directo de la Metafísica en el siglo XII era magro. La primer traducción fue realizada a mediados del siglo, por Jacobo de Venecia, posiblemente activo en Constantinopla. Pero solo los primeros cuatro libros sobrevivieron en dos manuscritos del siglo XII y algunos posteriores). Al mismo tiempo, otro traductor, que también tradujo la *Física* de Aristóteles, hacía otra traducción independiente del Griego, conocida como *Traslatio anonyma*, o *Metaphysica media*, [...] pero tuvieron poco impacto. Solo en el siglo XIII hay una evidencia de proliferación de versiones y copias de la Metafísica, con la aparición de la traducción del árabe de Miguel Escoto, la *Traslatio composita* o *Metaphysica vetus*, y finalmente la versión de Guillermo de Moerbeke”¹⁵.

Por lo cual, lo que Cruz Hernández advirtió sobre el *De anima*, podemos también decirlo de algún modo de la *Philosophia prima sive Scientia divina*, la cual también fue traducida al latín entre 1150-1160. De ella se conservan veinticinco manuscritos con toda la obra transcrita, que se dispersan en más de siete países, y de los cuales quince son del siglo XIII. Es interesante destacar que uno de estos manuscritos del siglo XIII que conserva la versión completa de la *Philosophia Prima* que contiene extensas glosas al margen. Dicho manuscrito habría pertenecido a Godofredo de la Fontaine, quien sería el autor de las glosas.

La primera recepción de Avicena durante el siglo XII es la recepción de un aristotélico. Tal es así que se ha hecho famosa la expresión de Guillermo de Auvernia en la cual consideraba las doctrinas neoplatónicas de Avicena como propias de “Aristóteles y sus secuaces”¹⁶. Hará falta la llegada de Averroes

¹⁴ Cf. Avendeth Israelita, “Prologus Translatoris et divisio operis”, en Avicena, *De anima*, I, p. 3-4: “Habetis ergo librum -nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente -ex arabico translatum”.

¹⁵ Cf. Ch. Burnett, “The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvus”, en M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger (eds.), *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout, 2005, p. 42.

¹⁶ En este sentido encontramos el caso de Guillermo de Auvernia, quien identificaba las tesis neoplatónicas de Avicena como tesis aristotélicas véase: Guillermo de Au-

y la del propio Aristóteles para advertir que la obra aviceniana no era fiel al aristotelismo¹⁷.

Avicena es incorporado, por medio de la pluma de los traductores o el círculo afín a ellos de un modo casi inmediato. Un ejemplo paradigmático del pensamiento de Avicena en el siglo XII es por ejemplo la obra que se conoce como *De intelligentiis*, o también como *Liber de causis primis et secundis* se consideró como aviceniana¹⁸. En ella encontramos un ejemplo de lo que Gilson considera el *agustinismo avicenzante*, y fue conocido durante mucho tiempo como una obra de Avicena. Así lo hace el editor de las obras completas de Avicena de 1508 en Venecia. Santo Tomás lo cita en varios lugares, sobre todo en el comentario a las *Sentencias*.

El *Liber de causis primis et secundis* o *Sobre la emanación del ser*, texto que Alain de Libera ha considerado una *obra maestra de la manipulación de textos*, forma parte de las prácticas comunes del círculo de traductores que al verse iluminados por el conocimiento nuevo buscan reconciliarlo con todo lo que venía de nuevo por allí, basta con revisar la naturaleza de las obras de Domingo Gundisalvo para percibir sus *aires de familia*¹⁹.

vernia, *De universo*, I-I, XXIV, p. 681 b, G. Cf. R. Teske, *Studies in the Philosophy of William of Auvergne*, Milwaukee, Marquette University Press, 2006. Sobre las primeras reacciones latinas en el encuentro con el Islam, ver M. T. D'Alverny, "Connaissance de l'Islam au Temps de Saint Louis", *Septième centenaire de la mort de Saint Louis*, Actes des colloques de Royaumont et de Paris, 21-27 mai 1970, Paris, CNRS et Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1976. Reimpreso en M. T. D'Alverny, *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, ed. Ch. Burnett, Ashgate, Variorum, 1994, p. 242. También, desde una perspectiva histórica, el estudio de J. Tolan, *Sarraceno. El islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Universitat de València, 2007.

¹⁷ Cf. J. M. Vernier, "La définition de l'âme chez Avicenne et S. Albert le Grand, étude comparative du liber de anima d'Avicenne et du de anima de s. Albert le Grand", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 76 (1992) 255-279.

¹⁸ Su edición crítica se encuentra en R. De Vaux, *Notes et Textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XIIIe-XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1934. El texto referido por De Vaux se corresponde con un pseudo-Avicena conocido bajo el nombre *De intelligentiis* o *Liber de causis primis et secundis*, y que se encuentra también impreso en la edición de Venecia de 1508. Otro manuscrito encontrado por D'Alverny que contiene una naturaleza semejante atiende a la cuestión de la peregrinación del alma, cf. M. T. D'Alverny, "Les Pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 15-17 (1942) 239-299. El primero en advertir sobre el avicennismo fue É. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 4 (1929-1930) 72-102.

¹⁹ Cf. A. de Libera, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Docencia, 2000, p. 350. El caso más claro son los paralelos entre el *De anima* de Gundisalvo y el texto de Avicena, cf. C.

En esta obra encontramos en un solo texto el pensamiento de Dionisio, san Agustín, Escoto Eriugena y Avicena. Lo más significativo del texto es que resalta el contenido más neoplatónico de la obra de Avicena, por lo cual hace que la lectura de Aristóteles se vuelva más acorde a la tradición latina, haciendo que ésta nueva lectura de Aristóteles comience a ser diferente a las primeras lecturas por parte de la patrística. Este texto está incorporado dentro de las corrientes del avicenismo del siglo XII, y es el ejemplo paradigmático –como ya dijimos– del *agustinismo-avicenizante*.

Sin embargo al pensar el impacto de Avicena en la Escolástica latina debemos pensar en las cuestiones más fundamentales de su pensamiento, y las partes más “sistemáticas” o “escolásticas” que influyeron aunque en muchos casos no se reconocen. Sin embargo los *peligros* del carácter neoplatónico emanatista que habían sido tomados como válidos por algunos filósofos latinos, ya el joven santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias* advierte que esto es contrario a la razón y que por lo tanto *Unde in hoc non est standum auctoritati Avicennae*²⁰.

La cuestión de la creación ministerial y la iluminación divina por parte del intelecto agente fueron dos de las tesis principales del avicenismo latino del siglo XII. Sin embargo, es importante advertir que la escolástica latina no recibió estas doctrinas con buenos ojos, y en estas tesis no son en las que se puede ver al Avicena escolástico, sino que más bien, la escolástica tendrá una recepción a veces no necesariamente explícita en la indicación de la fuente aviceniana.

Sin embargo, esto nos remite más bien a una doble consideración que se puede hallar en el mismo Avicena: la primera consiste en destacar que es un autor que apunta a resumir las tradiciones peripatéticas de Aristóteles y Alejandro de Afrodisia en la consideración de la metafísica como ciencia. La segunda consiste en la conjugación con una perspectiva neoplatónica en lo que se refiere a la parte final de la teología natural. En este sentido, creo que resulta difícil de encontrar elementos para hablar de un *avicenismo latino* –como se habla muchas veces del averroísmo– ya que en el caso de Avicena no se produce la defensa de una postura por su filiación aviceniana, y en muchos casos esta influencia se identifica en los mismos fundamentos de la concepción de la filosofía.

Por esta cuestión me gustaría destacar tres puntos fundamentales que se encuentra en su *Philosophia prima* y marcar cómo esto lo encontramos a lo lar-

Alonso del Real, M. J. Soto Bruna (trad. y ed.), *Tractatus De anima atribuido a Dominicus Gundis[s]alinus*, Pamplona, EUNSA, 2009.

²⁰ S. Tomás, *In Sententiarum*, III, d. 16, q. 1, a. 3, ad 3.

go de la escolástica interpretado desde distintas perspectivas y mostrando de este modo que incluso en medio de un fuerte rechazo a parte de sus doctrinas encontramos afirmaciones que sin duda son deudoras de su obra.

3. Forma y perfección en el *De anima* de Avicena²¹

E. Gilson en el capítulo “La Antropología Cristiana” del *Espíritu de la Filosofía Medieval* destaca que existió durante la escolástica una doble corriente, por la cual se sigue a Aristóteles y a Platón para la descripción del alma humana, sin embargo considera que esto constituye una situación *embarazosa*. Así lo resume el medievalista francés.

“No se puede seguir a Platón en su demostración de la sustancialidad del alma sin poner en peligro la unidad del hombre; no se puede seguir a Aristóteles en su demostración de la unidad del hombre sin poner en peligro, con la sustancialidad del alma, su inmortalidad”²².

Como he indicado en otro lugar, la ocasión para que se produzca esta peculiar síntesis o eclecticismo –como lo denomina Carlos Bazán– no es otra que la influencia árabe en el pensamiento cristiano, influencia que permitió la lectura neoplatónica de Aristóteles²³.

Avicena desarrolla de manera sistemática todo el corpus peripatético. No solo sigue el orden de Aristóteles, sino que logra realizar una síntesis entre éste y la perspectiva neoplatónica de la *Teología*²⁴. Por ello, entiende que existen dos modos de responder a la pregunta por el alma, uno desde su relación con el cuerpo, y el otro en cuanto tal²⁵. La primera perspectiva es la que se en-

²¹ Para un desarrollo exhaustivo de este punto, cf. F. O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2010.

²² E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 184.

²³ Cf. B. C. Bazán, “Pluralisme de formes ou dualisme de substances?”, *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) 30-73; “The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’ Critique of Eclectic Aristotelism”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 64 (1997) 95-126.

²⁴ Sobre el conocimiento de Avicena de las fuentes neoplatónicas y en específico de la *Teología de Aristóteles*, cf. G. Vajda, “Les notes d’Avicenne sur la Théologie d’Aristote”, *Revue Thomiste* 51 (1951) 346-406. Con respecto a la influencia del *De causis* en la teoría aristotélica, cf. C. D’Ancona Costa, “Avicenna and the *Liber de Causis*: A contribution to a Dossier”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000) 95-114.

²⁵ Cf. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition*, Leiden, Brill, 1988, p. 258.

cuentra formulada en el *De anima*, mientras que la segunda es la que se trata en la *Teología natural*.

Esta distinción logra desarrollarla partiendo desde las mismas formulaciones de Aristóteles, por ello la distinción entre forma y perfección, y el uso de éste último como un concepto más amplio que el primero, y por ello más genérico para el momento de definir al alma es fundamental para lograr una síntesis coherente tanto con la tradición filosófica que recibe, como con la tradición religiosa²⁶. Además de esta distinción que se encuentra ya en la adaptación que realiza el traductor de la *Teología de Aristóteles*, se debe destacar la formulación de una síntesis que va más allá de esta distinción y que Avicena ve necesaria para lograr una antropología filosófica coherente con la realidad humana. Esta síntesis es la que logra hacer entre el espiritualismo neoplatónico y la unión sustancial aristotélica.

Avicena tiene dos puntos en tensión que sus antecesores no lograron resolver: el alma y el cuerpo, y como consecuencia la relación entre ambos. Al afirmar la espiritualidad del alma por medio de su definición como sustancia se produce una separación entre ésta y el cuerpo. Por ello el punto de partida del alma como perfección, le permitía a Avicena acercar un poco las partes, afirmando que el alma es forma del cuerpo, pero ésta no es su esencia *simpliciter* sino *secundum quid*. Para demostrar ello, Avicena recurre al argumento del hombre volante, de origen neoplatónico, refiriéndose a la interioridad espiritual que hace patente la naturaleza espiritual. Por lo cual, afirma que la esencia del alma no se define por su relación con el cuerpo, sino que en sí es una sustancia espiritual²⁷.

Esta perspectiva neoplatónica, que nos deja en un dualismo definido le plantea a Avicena la necesidad de aclarar el modo en el cual se da la relación entre alma y cuerpo. Por ello, partiendo de un análisis de la naturaleza del

²⁶ Avicena, *De anima*, I, 1, pp 19, 27- 20, 33

²⁷ Avicena, *De anima*, I, I, pp. 36, 49 - 37; cf. M. Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", en Id., *Probing in Islamic Philosophy. Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Gazali and other major muslim thinkers*, Binghamton-New York, Global Academic Publishing, 2005; R. Arnaldez, "Un precedent avicennien du 'cogito' cartésien?", *Annales Islamologiques* 2 (1972) 341-349; T. A. Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", en Id., *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, New York, Georgetown University Press, 1988, pp. 27-49; S. Pines, "La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat al-Baghadadi", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 29 (1954) 21-56; A. Hasnawi, "La conscience de soi chez Avicenne et Descartes", en J. Biard y R. Rashed (eds.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, pp. 283-291

alma –como sustancia espiritual– Avicena afirma tajantemente que el alma no puede comenzar a existir sin el cuerpo, y esto se debe a la naturaleza indefinida del alma separada. Es a partir de aquí que la relación entre el alma y el cuerpo comienza a tener un acercamiento y el dualismo deja de ser una mera yuxtaposición de dos sustancias para pasar a depender una de la otra de una manera singular. El alma necesita del cuerpo, no solo para su individuación sino también para lograr alcanzar su perfección. Mientras que el cuerpo recibe su conformación por la acción formal del alma²⁸.

Como vimos en los autores anteriores será la tendencia neoplatónica en la doctrina del alma lo que acerca ambas definiciones, ya que se interpretará la noción de perfección primera como sustancia que de una manera clara es independiente del cuerpo. Aquí se puede ver el modo en el cual se produce la incorporación de Aristóteles tras los velos de la interpretación árabe, lo presenta como un autor más acorde con la tradición antropológica occidental que se caracterizó por la tendencia neoplatónica.

4. La *Philosophia prima* de Avicena y la escolástica

4.1. *El sujeto de la metafísica*

La pregunta por el sujeto de la metafísica generó históricamente muchas controversias que han llegado hasta nuestros días y dividiendo las escuelas de interpretación de la *filosofía primera*²⁹. En el caso de Avicena, el modo en el cual desarrolla la pregunta por el sujeto de la metafísica, muestra el conocimiento que tenía de las distintas perspectivas y la necesidad de cuestionar el problema, presentando las opciones existentes en la tradición filosófica árabe. i.e. la *teologizante* de Alkindi, y la *ontologizante* de Alfarabi.

Avicena, para el desarrollo de la cuestión sobre el sujeto de la metafísica, no sólo tiene en cuenta la tradición árabe, sino que a su vez presenta la conti-

²⁸ Cf. F. O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica*, pp. 75-87; T.-A. Druart, "The Human soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul", *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000) 259-273.

²⁹ Para un estudio acerca de las distintas interpretaciones contemporáneas sobre la cuestión del sujeto de la metafísica en Aristóteles, cf. J. Owens, *The doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963²; Id., "The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics-Revisited", en P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, New York, Fordham University Press, 1982, pp. 33-59.

nidad histórica dentro de la disciplina filosófica. Por ello recuerda las definiciones que él mismo había dado de esta ciencia en su lógica y en su física³⁰. Justamente en esas referencias se destaca que es en la filosofía primera donde se investiga sobre las causas primeras de todo ser, sobre la causa de las causas y los principios de los principios.

Avicena indaga si Dios es el sujeto de la ciencia divina. Esta cuestión, teniendo en cuenta las primeras descripciones que se fueron dando de la ciencia como aquella que busca la causa de las causas, o que estudia lo separado de la materia, parece estar resuelta. Sin embargo, el mismo Avicena sostiene que es complejo realizar la elucidación definitiva, dado que conforme a lo que se expuso en los *Analíticos Posteriores*³¹ hay tres cosas que de alguna manera la constituyen: "En las demás ciencias hay algo que es su sujeto, que en ellas hay ciertas cosas que son investigadas en ellas y que en ellas son concedidos ciertos principios, a partir de los cuales se compone su demostración"³².

Justamente por esta distinción concede Avicena que a veces se puede confundir que *algo sea sujeto* con que *algo sea aquello que es buscado en la ciencia*. Por ello parece que Dios podría ser el sujeto de esta ciencia. Pero la objeción que resulta infranqueable para Avicena es que el sujeto de una ciencia no se demuestra en la misma ciencia, por lo cual inmediatamente niega esta posibilidad³³. Aunque aún quedan dos posibilidades para que Dios sea sujeto de la metafísica. La primera es la siguiente hipótesis: si Dios fuera manifiesto por sí. En este caso Avicena indica especialmente que si bien Dios no es manifiesto por sí, no se debe abandonar la esperanza de que pueda manifestarse en alguna especulación, ya que se tienen signos de que se puede manifestar³⁴.

La segunda posibilidad de que se admita un sujeto que no es evidente por sí en una ciencia, es que éste sea dado por otra ciencia. Como vimos antes, la

³⁰ Cf. Avicena, *Philosophia prima*, I, 1, p. 3, 34; p. 3, 36-37; p. 7, 28-29. Véase respectivamente: Avicena, *Liber primus de naturalibus*, I, 8; *Summa Avicenne de convenientia et differentia subiectorum*, en D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, pp. 246-252; *Liber primus de naturalibus*, I, 5; I, 13-14.

³¹ Cf. "Summa Avicenne de convenientia et differentia subiectorum", en D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, pp. 246-252.

³² Avicena, *Philosophia prima*, I, 1, p. 3, 37-40.

³³ Cf. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 1, 71 a 1-11; D. Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, pp. 98-100. Un análisis de estos argumentos puede encontrarse en: H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 284-289.

³⁴ Avicena, *Philosophia prima*, I, 1, p. 5, 76-81. Sobre el significado de conocimiento en el mundo árabe véase: F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 211ss.

relación de la *filosofía primera* con el resto de las ciencias se presenta justamente como aquella que brinda los principios al resto, por lo cual, el admitir que esta ciencia recibe los principios de alguna otra sería caer en un círculo vicioso, o que esta ciencia perdiera su carácter de *primera*. Parece entonces imposible que esto sea así, por eso se niega la posibilidad de que Dios sea el sujeto de la metafísica. Sin embargo surge la siguiente cuestión, cuando Avicena afirma lo siguiente: “Así también te di a entender en el libro *Sobre los naturales*³⁵, que Dios no es cuerpo ni potencia corporal, sino que es uno separado de la materia y de toda mezcla, de todo movimiento”³⁶.

Según lo anterior, se podría sostener entonces que el sujeto de la metafísica es dado a partir de la física, por lo cual no sería necesario demostrar su existencia, y sería algo desde donde podría partirse. Sin embargo, Avicena, destacando el carácter primordial de la metafísica, recuerda lo que se desarrolló en la física sobre Dios; entonces, su lugar en el orden de causas, y el carácter inmaterial de su naturaleza, son argumentaciones fruto de un conjunto de principios que se conceden en la física pero que se prueban en la metafísica³⁷. Por lo cual, Dios no es el sujeto de esta ciencia sino más bien aquello que se busca. Concluye planteando que el estudio de Dios a partir de la física es impropio, y que es más bien un acicate para que el hombre vea que existe un primer principio y desee llegar a la ciencia primera o metafísica, donde propiamente se estudiará con verdad a Dios como primer principio³⁸.

De esta manera Avicena rechaza la primera noción que aparentemente se planteaba como sujeto de la ciencia, y considera a Dios dentro de aquellas cosas que son buscadas dentro de esta ciencia. Sin embargo, antes de llegar a la elucidación del sujeto de la metafísica se plantea otra objeción, a saber, la posibilidad de considerar que las causas sean el sujeto de esta ciencia. Descarta esto inmediatamente por argumentos semejantes a los que utilizó cuando se preguntó si Dios era el sujeto de la metafísica.

A partir de lo alcanzado hasta ahora, Avicena se propone buscar un sujeto propio de la metafísica que se adecúe a la ciencia que es más universal y que comprenda la totalidad de las cosas. Por ello, no duda en repasar cada uno de los sujetos de las ciencias tratadas anteriormente en el *Shifâ'* (ciencia natural, ciencia matemática y lógica) y buscar el denominador común que los abarque a todos. Concluye a partir de ello lo siguiente:

³⁵ Cf. Avicena, *Liber primus naturalium*, I, 5, p. 51, 33.

³⁶ Avicena, *Philosophia prima*, I, 1, p. 5, 88-91.

³⁷ Cf. Avicena, *Liber primus naturalium*, I, 5, p. 52, 66-69.

³⁸ Cf. Avicena, *Philosophia prima*, I, 1, pp. 5, 88-6, 96.

“Pero no se puede considerar a ese sujeto común, del cual todos aquellos sean propiedades y accidentes comunes, si no es el ser. En efecto, algunos de ellos son substancias, y algunos <son> cantidades, y otros tantos predicamentos; de los cuales no puede haber intenciones comunes que sean ciertas, a no ser la intención del ser”³⁹.

De lo anterior se desprende que lo que se investiga en la ciencia divina es el ente; y el ente es aquello que incluye la totalidad de los sujetos estudiados en otras ciencias, y a la vez no necesita ser demostrado, sino que es algo manifiesto por sí mismo y evidente⁴⁰. Por ello en esta ciencia no se preguntará si es; tampoco es necesario que otra ciencia lo demuestre, sino que más bien serán sujeto de esta ciencia las propiedades del ente en cuanto que es ente.

“Entonces se te ha mostrado a partir de todo esto [que se ha dicho] que el ente, en cuanto es ente, es común a todas estas [cosas] y que él mismo debe ser puesto como sujeto de esta disciplina y puesto que no se necesita investigar qué es y establecer [su sujeto], como si otra ciencia distinta de ésta debiera aclarar sus propiedades, porque no es posible establecer su sujeto ni verificar qué es en la misma ciencia de la cual es sujeto sino solamente aceptar si es y qué es. Por eso el primer sujeto de esta ciencia es el ente en cuanto es ente; y lo que investiga son aquellas cosas que son propiedades del ente, en cuanto es ente, sin condiciones”⁴¹.

De esta manera Avicena concluye que el sujeto de la metafísica es el ente. La noción de ente tiene una doble característica, en primer lugar es aquel denominador común de todas las demás ciencias, por lo cual, todo aquello que se dice del ente se dice de cada uno de los seres que son sujeto de las ciencias particulares. Por otro lado, la noción de ente no necesita ser demostrada, dado que en sí misma es clara, es evidente. Avicena así logra mantener el *status* de la metafísica como *filosofía primera*, a la vez que sostiene que el sujeto de esta ciencia cumple con todas las condiciones para que se entienda el lugar de honor de la misma en la escala de las ciencias.

³⁹ Avicena, *Philosophia prima*, I, 2, p. 12, 14-18.

⁴⁰ Adviértase que la traducción latina de Avicena se realiza en un contexto de influencia e interpretación aristotélicas, por lo cual no se ha dado todavía la distinción entre *ens* y *esse*.

⁴¹ Avicena, *Philosophia prima*, I, 2, p. 12, 30- 13, 38.

La universalidad –en cierto modo ya aquí trascendentalidad– de la noción de ente es la que permite al referirse a algunas de estas *consecuencias* o propiedades del ente en cuanto tal, que son lo que Avicena denomina *quasi species* tales como las nociones de sustancia, cantidad, cualidad y también habla de *quasi accidentalia propria* como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto, lo universal y lo particular o lo posible y lo necesario. Y todas estas notas del ente no hacen que éste se especifique o se concrete en un sujeto particular de la física o de la moral o de alguna otra ciencia⁴².

Esta discusión que encontramos en la primera parte de la obra metafísica de Avicena, la encontraremos en los desarrollos de la metafísica escolástica. Por ejemplo, para Roger Bacon y Gil de Roma Dios es objeto de la metafísica; sin embargo para Alberto Magno y Tomás de Aquino –siguiendo a Avicena en la argumentación– Dios es la causa del ente y lo buscado pero no el objeto de la metafísica. Finalmente otra solución es la de Siger de Brabante, Enrique de Gante o Duns Escoto para los que Dios es parte del sujeto de la metafísica⁴³.

4.2. *Res* como trascendental en el Avicena latinus⁴⁴

Además de establecer la necesidad de una noción primordial en la cual se reduce toda simple aprehensión o juicio, Avicena intenta comprender la noción de ente a partir de los distintos nombres que se le asignan. El ente es un concepto supra-genérico por lo cual no hay posibilidad de dar una definición de él.

⁴² Cf. Avicena, *Philosophia prima*, I, 2, p. 13, 38-46. Esta enumeración tiene un paralelo en la obra de Aristóteles, pero allí el Estagirita no menciona las nociones de posible y necesario: Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1005 a00-12; cf. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, pp. 200-202.

⁴³ Una presentación general de este tema durante la escolástica en A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden, Brill, 1965; T. B. Noone, "Albert the Great on the subject of metaphysics and demonstrating the existence of God", *Medieval Philosophy and Theology* 2 (1992) 31-52; J. F. Wippel "Thomas Aquinas, Siger of Brabant, and their use of Avicenna in clarifying the subject of metaphysics", en T. Rockmore (ed.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy. Vol. 2: Metaphysics*. Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1999, pp. 15-26.

⁴⁴ La bibliografía secundaria principal sobre la noción de *res* como noción convertible con la de ente es: R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, pp. 145-180; T. A. Druart, "Shay' or Res as Concomitant of 'Being' in Avicenna", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 12 (2001) 125-142; J. Jolivet, "Aux Origines de l'ontologie d'Ibn Sina"; M. Marmura, "Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of his *al-Shifa'*", en Id., *Probing in Islamic Philosophy*, pp. 149-169.

Es por ello que Avicena realiza una elucidación por medio de un análisis de las nociones de *ens* y de *res* (aunque el número de nombres sinónimos es mayor). Justamente trata con ello de transitar en torno a los distintos nombres que lo designan buscando la claridad e intentando demostrar su misma patencia. Este tránsito de una noción a otra resulta clarificador dado que estas nociones son *multivoca*⁴⁵, es decir, como nombres sinónimos, o nombres distintos de intenciones semejantes⁴⁶.

La noción de cosa (*res*) se refiere a la realidad propia de la cosa, a su ser; aunque surge a partir de este análisis lo que Avicena llama como la *certitudo*, la certeza, aquello que se puede predicar de una cosa, es decir, su esencia o *quidditas*. Sin embargo, esto no entra en la comprensión de la noción de ente, sino que justamente se separa, porque la *certitudo* responde a la realidad concreta de un individuo, o universalmente a un conjunto de individuos determinados por una *quidditas* concreta. Mientras que la noción de ente no responde a la pregunta por la esencia de la cosa sino que incluye a toda la realidad de la cosa, tal como podemos leer a continuación: "La palabra *ente* significa en efecto muchas intenciones, desde las cuales la certeza (*certitudo*) <es> por la cual es cada una de las cosas, y es según el ser propio de la cosa [*sicut esse proprium rei*]"⁴⁷.

Mientras que ente se refiere al ser propio de la cosa, la expresión *res* se refiere en cierto sentido más al modo en el cual es, es decir, a su *modo de ser*. Toda comprensión del ente como tal viene acompañada de la *certeza*, ya que ella tiene el ser en lo singulares, en la estimación o en el intelecto.

"Avicena –sostiene J. Aertsen– primero muestra que *ens* y *res* tienen un significado distinto. Toda 'cosa' tiene una 'naturaleza estable' (*certitudo*) por la cual es lo que es. Así la *certitudo* del triángulo es aquello por lo cual es un triángulo, y la blancura es aquello a través de lo cual es blanco. La 'certitudo' de una cosa, que es su *quidditas*⁴⁸ (*quidditas*), puede ser también llamada su 'ser propio' (*esse*

⁴⁵ Es importante advertir que la noción de *multivoca* en lengua castellana puede ser confundida con el uso jurídico que se hace de ella, con la significación contraria, es decir como términos no sinónimos sino equívocos.

⁴⁶ Avicena, *Philosophia prima*, I, 5, p. 34, 50-54.

⁴⁷ Avicena, *Philosophia prima*, I, 5, 35, 57-61.

⁴⁸ Intentamos mantener la literalidad del texto, por ello utilizamos el neologismo *quiddad* en lugar de *quidditas*, ya que Aertsen utiliza *whatness* para referirse a la *quidditas*.

proprium). Esto es distinto del 'ser afirmativo' (*esse affirmativum*), significado por el término *ens*⁴⁹.

Así, de una manera clara encontramos en el juego dialéctico entre la noción de ente y la noción de cosa una elucidación de la misma realidad, que de algún modo responde tanto a la pregunta por el ser como a la pregunta por el qué es. El término ente, al referirse a la realidad, nos remite a la misma afirmación de su existencia, a la actualidad de ello en el mundo, mientras que el término cosa está indicando un contenido, una naturaleza que se está realizando en la realidad. Ambos se refieren al mismo sujeto, y no se separan del sujeto, sin embargo lo indican de distinto modo⁵⁰.

Res hace referencia a un *quid*, este qué da un contenido que es certeza. Por ello, la certeza de lo real puede ser en el singular o en el entendimiento como algo aprehendido. Pero esta certeza en el orden especulativo no tiene utilidad, o mejor aún, es inútil si no se puede hacer una referencia directa a lo real: "Porque no se dice cosa sino de aquello sobre lo que algo se dice con verdad"⁵¹.

Esta comprensión de la noción de *res* junto con la comprensión de la noción de *ens* nos abre a la distinción entre esencia y ser. Por un lado, Avicena advierte que *res*, en tanto que hace referencia a *quidditas*, indica de modo directo la naturaleza en singular, el concreto, pero de manera analógica se admite esa misma *quiddidad* considerada en el intelecto. Pero siempre de una manera u otra tiene que estar siendo considerada dentro de un marco del ser, ya sea real o intencional. Mientras que por otro lado *ens* se refiere a esa misma *cosa* pero en tanto que se afirma su ser: "La intelección del ente siempre es acompañada [*comitabitur*] por aquella [cosa], porque aquella tiene el ser o en los singulares o en la estimación o en el intelecto. Mas, si no fuese así, entonces no sería cosa"⁵².

De esta manera Avicena repite un concepto fundamental cuando afirma con claridad la *concomitancia* entre ente y cosa. Ambos son aspectos de una misma realidad, la cual nos abre a distintas notas. Es importante notar que

⁴⁹ J. Aertsen, "Res' as Transcendental its Introduction and Significance", en G. F. Vesco-vini (ed.), *Le problème des transcendants du XIVe au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 144.

⁵⁰ Avicena, *Philosophia prima*, I, 5, p. 35, 62-73.

⁵¹ Avicena, *Philosophia prima*, I, 5, p. 36, 85.

⁵² Avicena, *Philosophia prima*, I, 5, p. 36, 81-83: "Intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectus. Si autem non esset ita, tunc non esset res".

aquí la noción de *res* se refiere a esencia, es decir, a una consideración en lo singular o en la mente pero en referencia de un modo u otro a lo real concreto⁵³.

5. Conclusión

“Todo pensamiento cuerdo puede haber sido pensado siete veces. Mas, cada vez que se volvió a pensar, en otro tiempo, en otras circunstancias, no era ya el mismo. No sólo el pensador, sino, sobre todo, la cosa a pensar, cambian de una vez para otra. La cordura ha de reafirmarse, acreditándose a sí misma como nueva. Ello tuvo lugar de modo muy trascendental entre los grandes pensadores de Oriente, que supieron salvar y, al mismo tiempo, transformar la luz griega”⁵⁴.

E. Bloch, concluye y va en continuidad con la intención de la presentación. Lo que se intentó destacar a lo largo del trabajo es otro modo de ver la forma en la cual se introdujo la teoría aviceniana en la escolástica latina. Advertimos en el presente trabajo que la influencia del pensamiento de Avicena no se dio en la escolástica latina a modo de una corriente de pensamiento, sino que ese “re-pensar” la luz griega que tuvo lugar en el oriente mediterráneo llegó al mundo latino como una invitación a pensar nuevamente también algunos autores que habían sido dejados de lado o parcialmente leídos. En este sentido, las tesis fundamentales de la filosofía de Avicena que se destacaron a lo largo de la exposición no son las normalmente reconocidas como *avicenianas* sino como parte del fondo común de la filosofía escolástica, y es esto lo que se intentó mostrar como la influencia más relevante de Avicena a occidente.

Francisco O'REILLY

⁵³ La reducción –en el plano metafísico– a dos ámbitos en los cuales puede ser considerada la esencia, uno en el singular y el otro en la mente nos sorprende frente a la tradición que afirma que nuestro autor sostiene un triple estado de la esencia.

⁵⁴ E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996, p. 9.