

**DE LA DEFINICIÓN DE ALMA A LAS TESIS SOBRE LA DIVERSIDAD DE SUS  
FUNCIONES CON RELACIÓN AL CUERPO EN EL *AVICENNA LATINUS***

**FROM THE DEFINITION OF A SOUL TO THE THESIS ON THE DIVERSITY OF ITS FUNCTIONS,  
RELATING TO THE BODY IN THE *AVICENNA LATINUS***

**Miguel del Aguila**

*Universidad Nacional de Córdoba*

[delaguilamiguel@yahoo.com.ar](mailto:delaguilamiguel@yahoo.com.ar)

Fecha de recepción: 21/05/2015

Fecha de aprobación: 02/11/2015

**Resumen**

En el presente trabajo nos detenemos en la relación alma-cuerpo en el contexto del *Avicenna latinus*, prestando especial atención a la definición de alma y a la diversificación de sus funciones en su relación con el cuerpo. Así, en la primera parte analizamos el dictamen de alma del pensador árabe en tanto y en cuanto nos la permita considerar —como bien Avicenna lo hace remitiéndose a Aristóteles— elemento común a todos los niveles de vida; no a la manera de una realidad no-accidental añadida a un cuerpo constituido orgánicamente, sino como principio de organización del mismo, de sus funciones o potencias. Luego, exponemos la división y clasificación de las facultades y de las actividades del alma, gracias a las cuales podemos establecer un marco epistemológico que explique precisamente en parte lo que entiende por abstracción.

**Palabras clave**

Alma – Cuerpo – Vida – Potencia – Abstracción

**Abstract**

In this paper we focus on the soul-body relationship in the context of *Avicenna latinus*, paying particular attention to the definition of the soul and the diversification of their functions in their relationship with the body. Thus, in the first part, we analyze the opinion of the soul in the Arab thinker as long as we will enable it to consider -as well Avicenna makes referring to Aristotle- common element to all levels of life; not in the manner of a reality that is not-accidentally added to a body constituted organically, but as a principle of organization of the same, their functions or powers. Then we expose the division and classification of powers and activities of the soul, through which we can establish an epistemological framework that partly explain precisely what is meant by abstraction.

*Cuadernos Medievales 19 - Diciembre 2015 – 36-54  
ISSN 2451-6821*

*Grupo de Investigación y Estudios Medievales  
Facultad de Humanidades – UNMdP  
República Argentina*

**Key words**

Soul – Body – Life – Power – Abstraction.

## 1. Introducción

Delimitar el concepto de alma y su relación con el cuerpo evidencia buscar puntos de contacto entre posiciones y categorías de discusión muy distintas, cuando no opuestas, y lograr una perspectiva que nos posibilite reconstruir el significado de dos términos que en realidad poseen múltiples sentidos. Se ha hablado del alma y del cuerpo desde tiempos remotos, mucho antes de que la filosofía empezara a interesarse por ellos; no obstante, como era de esperar, esta disciplina se encontró con estos saberes precedentes, tomó posesión de ellos, y de esa manera los transformó profundamente, le brindó una evolución semántica importante pero, sin embargo, no resolvió su pluralidad. Ahora bien, quedándonos con esta primera acepción, ¿cómo definirlos? Si resulta legítimo sostener, como en efecto nosotros lo habremos de hacer, que hay algunos temas predominantes que retornan una y otra vez y que trazan las líneas conductoras de una reflexión, entonces es evidente que ese campo no agota sus propias fuerzas, sino que por el contrario parece reencontrarlas y recibir nuevas que nos permiten contextualizar mejor su discusión.

Ante esto, nuestro planteo en el presente trabajo busca analizar la definición de alma aviceniana como valor y resultado constitutivo, en su inevitable relación con el cuerpo, de una diversificación de funciones en consonancia a un saber gradualmente abstractivo. Es decir, una clasificación que permita profundizar la investigación sobre la relación entre aquel conocimiento intelectual o universal y aquél particular dado por los sentidos; distinción que el pensador árabe logra desarrollar partiendo desde las mismas formulaciones de Aristóteles. Así, comenzando por un análisis de la naturaleza del alma como sustancia espiritual, Avicena afirma que ésta, resultado de su naturaleza indefinida, no puede comenzar a existir sin el cuerpo. Es a partir de esta tesis, que la relación entre el alma y el cuerpo empieza a tener un acercamiento y, por otra parte, el manifiesto dualismo deja de ser una mera yuxtaposición de dos “substancias” para pasar a depender una de la otra de una manera singular o, por lo menos, complementaria. El alma, en efecto, requiere del cuerpo, no sólo para su individuación, sino también para lograr alcanzar su perfección; mientras que el cuerpo recibe su conformación por la acción de ésta. Incluso aún, con la relación entre el cuerpo y el alma, el advenimiento simultáneo del alma junto al cuerpo no es solamente posible sino que es necesario.<sup>1</sup> Esta necesidad no está dada en el orden del ser sino que está

---

<sup>1</sup> Cf. Francisco O'REILLY, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 2010, pp. 75-88.

dada por el imperativo de unirse al cuerpo para poder adquirir su primera perfección, su individuación y gobernarlo a fin de completar sus perfecciones segundas.<sup>2</sup>

## 2. El legado aristotélico

Como sabemos, para el Estagirita, desde una perspectiva estrictamente naturalista, el alma es comprendida como fundamento y explicación del fenómeno vital: "(...) el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida"<sup>3</sup>. El razonamiento subyacente a este planteamiento consiste, básicamente, en que en el ámbito de los seres naturales los hay vivientes y no vivientes; entre aquéllos y éstos existe una diferencia radical, una barrera ontológica infranqueable. Por lo tanto, ha de haber algo que constituya la raíz de aquellas actividades y funciones que son exclusivas de los vivientes. Pues bien, este algo — sea lo que sea— es denominado por Aristóteles "alma" (*psykhé*); el problema, sin embargo, estriba en determinar la naturaleza de ese algo, o sea, del alma. En consecuencia, cabría decir que de lo que se trata aquí es de encontrar una referencia adecuada al término en cuestión, y tal búsqueda sólo es posible a través de una investigación filosófica-empírica de sus funciones y actividades vitales.

Es precisamente en el *De anima* donde el maestro griego investiga qué tipo de realidad es el alma. Allí, el problema se concreta, a su vez, en dos cuestiones fundamentales: (1) en primer lugar, si el alma es una entidad (*ousía*) o bien si constituye una realidad meramente accidental; (2) en segundo lugar, si es acto, entelequia o, por el contrario, si se trata de una potencia, de una potencialidad o capacidad para vivir que poseen ciertos cuerpos naturales y de la cual carecen los seres inanimados. Como vemos, el tratado sobre el

---

<sup>2</sup> La necesaria unión entre cuerpo y alma permite alcanzar la primera perfección del hombre: su ser; después, el cuerpo sólo ayuda en un primer momento al alma para que ella alcance nuevos grados de perfecciones — segundas—, hasta que sin necesidad del cuerpo pueda obtener las perfecciones que le son propias por su naturaleza.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 a28-29. Como consecuencia de esta definición, el maestro griego comprende que estamos hablando de una unidad substancial entre una forma y un cuerpo, por lo cual el alma no puede existir de ningún modo separada de éste (413 a4-6); llegando a sostener que incluso una parte de ésta se corrompería con el mismo cuerpo (430 a20-25). O sea, el alma es forma en cuanto: (1) elemento estructurante de los materiales corpóreos, esto es, forma específica (*eídos*) del viviente (412 a20), y (2) elemento activo-finalista, esto es, acto frente a la "posibilidad" de vida del cuerpo orgánico; motor frente a la pasividad corpórea. Contrario a esta concepción Plotino, en *Enéadas* IV, (7, 85), se muestra crítico a la doctrina aristotélica en cuanto entiende el alma como forma de un compuesto. Esta crítica viene dada por una concepción del alma como una hipóstasis independiente y anterior al cuerpo; en efecto, ésta no posee su ser por ser forma de algo, es una substancia que no recibe su ser por el hecho de residir en un cuerpo, sino que existe aún antes de hacerse alma de un animal concreto —el alma es independiente del cuerpo, por lo menos en el orden del ser—. Es decir, mientras que la realidad material de nuestro cuerpo se somete a la generación y a la corrupción, la realidad de nuestra alma está separada de la materia, y por lo tanto separada de la generación y la corrupción. En definitiva, es bajo este panorama que la pregunta por el alma tendrá su particular desarrollo en el pensamiento de los autores árabes y, por ellos, en la tradición latina.

alma del Estagirita no es sino un estudio acerca de los vivientes, esto es, acerca de los seres dotados de vida, cuyo complemento desarrolla una teoría de actos segundos (funciones vitales) —el acto primero es propiamente el alma— que abarca campos de la psicología y de la teoría del conocimiento. De esta manera, en dicho escrito se incluye también una investigación sobre las estructuras psicológicas que sustentan los procesos cognoscitivos; las explicaciones demuestran cómo el realismo ontológico va unido a un realismo epistemológico, a saber: los seres humanos estamos hechos para conocer el mundo, tenemos un intelecto que de alguna manera está en armonía con las estructuras inteligibles de las cosas y por eso somos capaces de reconocerlas en lo sensible. Así, dando por sentado que un conocimiento tal es posible, surge el interrogante de cómo alcanzarlo. Aristóteles explica su búsqueda como un proceso que comienza con la percepción sensible y alcanza su grado más elevado en el conocimiento científico. Sentidos, memoria y experiencia conducen a la captación intelectual de lo universal que está implícito en las cosas que percibimos:<sup>4</sup> y, justamente cuando esas cosas se conocen desde lo universal, entonces son conocidas en el sentido más propio.

En definitiva, el *De anima* es una investigación sobre la naturaleza genérica del principio vital, o sea, un estudio que puede abarcar tanto al principio del hombre como el del caballo, perro, león, etc. De este modo, se presenta una perspectiva de investigación en la que la realidad orgánica del cuerpo es fundamental para la comprensión de la naturaleza del alma. El cuerpo no sólo es un medio para el alma, sino que ambos forman la perfección al modo del compuesto;<sup>5</sup> tal es así que el alma no puede hacer prácticamente nada sin el cuerpo, ni siquiera inteligir —al menos, si no es con el aporte de un material proveniente de los sentidos—: “(...) parece algo particularmente exclusivo de ella (del alma); pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo (...)”<sup>6</sup>. Partiendo de esta concepción del alma, Aristóteles procederá a la distinción entre los tres tipos conocidos: vegetativa, sensitiva y racional.

---

<sup>4</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Segundos analíticos*, II, 19, 100 a1 sigs.

<sup>5</sup> “El cuerpo como ‘dínamis’ frente al alma como su ‘acto primero’; las operaciones vitales como ‘actos segundos’; y entre el acto primero y las operaciones, el hiato, empíricamente comprobado y metafísicamente salvado con la teoría de las ‘potencias’ (...). El hilemorfismo es horizonte fundamental para el *De Anima*, porque el viviente y el hombre, al igual que el resto de las sustancias corpóreas, son interpretadas por Aristóteles hilemórficamente: son sustancias ‘com-puestas’. (...) materia y forma *no son conceptos que expresen cosas, sino funciones*”, cf. Tomás CALVO MARTÍNEZ, “La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el *De Anima*”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3 (1968), pp. 11-25. Las cursivas son del autor.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1, 403 a8-10.

### 3. El *Liber de anima seu sextus de naturalibus*

El tratado del pensador árabe,<sup>7</sup> en líneas generales, se sitúa en el horizonte de la psicología aristotélica sin ser un comentario estricto ni una exposición sistemática de su obra y, además, sin adoptar las soluciones propuestas por el maestro griego. Esto es, si bien es cierto que Avicena se inspira en Aristóteles —principalmente respecto al método detectado para elaborar una psicología general y respecto a la asunción de la experiencia de las funciones o efectos de los cuerpos orgánicos como punto de partida para descubrir la naturaleza del principio que comanda su vitalidad—, podemos decir que la obra también reformula la filosofía del hombre en función de la evolución y desarrollo ulterior de estudios psicológicos y médicos. Desde el punto de vista psicológico, la filosofía aristotélica es leída neoplatónicamente, es decir, a partir del carácter inmaterial del alma humana, su inmortalidad y la trascendentalidad de la inteligencia agente (*intelligentia agens*). Desde el punto de vista médico, se detalla y nombra la estructura de los diferentes órganos de la anatomía del cerebro, la función del corazón, el sistema nervioso y el rol del *pneuma* en las actividades vitales.

De este modo, sobre las ideas citadas anteriormente, Avicena, en el inicio de su tratado, enuncia dos principios metodológicos bajo los cuales pretende desarrollar su investigación:<sup>8</sup> por una parte, la intención de estudiar en primera medida el alma en su generalidad o bien en cuanto tal, en lugar de abordarla de forma separada en su naturaleza vegetativa, sensitiva y humana respectivamente. Por otra, el tratar primeramente el estudio del alma y luego el del cuerpo, sus estructuras y sus potencias. Entendemos, en base a lo propuesto, que para el pensador árabe hay una “esencia común” de alma que se encuentra en todos los niveles de la vida —una unicidad de formas substanciales que cumple varias funciones y no varios principios específicos de un alma vegetal, una animal y otra racional—; o sea, el mundo biológico se distingue de las realidades inorgánicas por las características comunes que se reúnen en todos los seres vivientes, siendo el alma el principio vital del mismo.

---

<sup>7</sup> A partir de siglo XII, el *Liber de anima seu sextus de naturalibus* de Avicena es puesto en conocimiento en los círculos filosóficos y teológicos de Occidente sobre una traducción realizada en Toledo aproximadamente en 1150 por Dominicus Gundissalinus, Archidiácono de Segovia, con la colaboración de un sabio judío llamado Ibn Dawud (Avendauth). La obra latina está dividida en cinco partes: el Libro I es consagrado enteramente a la definición de alma y a la clasificación de sus potencias, en el Libro II el autor busca abordar el estudio de las facultades inferiores del alma, el Libro III del tratado es una investigación sobre los sentidos externos y la sensación general, el Libro IV trata sobre los sentidos internos y, finalmente, el Libro V concierne sobre el estudio del nivel superior de la vida psíquica: el alma racional.

<sup>8</sup> Sigo Gerard VERBEKE, “Science de l’âme et perception sensible”, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, Éditions Orientalistes, Louvain - E. J. Brill, Leiden, 1972, pp. 13-34.

Ahora bien, ¿por qué en primer lugar el estudio del alma? Pues, porque para él, más allá de cualquier discusión con los antiguos,<sup>9</sup> el alma es una *substantia spiritualis* que es forma, o mejor dicho, perfección (*perfectio*) del compuesto,<sup>10</sup> es decir, existe una noción de perfección que va más allá de la forma, comprendida siempre como forma de un sustrato, y que abre la posibilidad —dentro de una manifiesta influencia de tradición neoplatónica que le permite defender la naturaleza espiritual del alma por un lado y la teoría hilemórfica aristotélica por el otro— a la existencia de sustancias no materiales. A partir de esta distinción, Avicena, en el caso del hombre, puede establecer una noción de alma más amplia que aquélla entendida como forma substancial; el concepto de alma razonado como perfección se puede aplicar tanto a los seres simples, que no están unidos a un cuerpo, como a los seres compuestos, que se encuentran unidos a un cuerpo-. En otros términos, al considerarla como elemento común a todos los niveles de la vida, el alma no es una suerte de realidad accidental añadida a un cuerpo constituido orgánicamente, más bien, es la fuente de la organización del cuerpo y de sus variadas funciones al subsumir en ella los principios y la conservación de las actividades más elementales del hombre. El cuerpo, entonces, es regido por el alma porque, a los ojos de Avicena, comprenderla es definir al viviente en su esencia propia y en su relación con éste.<sup>11</sup> Sobre este reporte, el pensador árabe sigue fiel —bajo una herencia “espiritualista neoplatónica”— a la óptica aristotélica: el alma es la entelequia primera del cuerpo, sin ella éste no puede ser lo que es; sin embargo, también se desmarca de su predecesor griego al postular una intuición directa e inmediata del alma por sí misma, además de una manifiesta cosmología de causalidad emanantista.<sup>12</sup> En definitiva, es de otra

<sup>9</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, Simone VAN RIET (ed.) – Gerard VERBEKE (introd.), Éditions Orientalistes, Louvain – E. J. Brill, Leiden, 1972, (en adelante *Liber de anima*), I, 2, 70-75, p. 38: “Dicemus igitur quod antiqui dissenserunt in hoc, ideo quia dissenserunt in via perveniendi ad illud: quidam enim illorum contenderunt apprehendere scientiam animae per motum, quidam autem per intellectum, quidam vero per utrumque, quidam per vitam indifferentem”.

<sup>10</sup> *Perfectio* es el término usado por los traductores árabes-latinos del vocablo aristotélico entelequia primera, por su parte, los autores greco-latinos hacen uso del término *actus primus* para traducir tal vocablo. Cf. Dag Nikolaus HASSE, “The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul”, en Dominik PERLER (ed.), *Transformations of the Soul. Aristotelians Psychology 1250-1650*, E. J. Brill Journal Vivarium, Leiden, 2009, p. 13.

<sup>11</sup> Para Avicena, el estudio del alma es primero que el del cuerpo, pues es más útil conocerla en vista de saber las propiedades del cuerpo que comprender el cuerpo para penetrar en la esencia del alma.

<sup>12</sup> Lo que nos interesa poner de manifiesto con esta concepción es que, dentro de ciertos módulos aristotélicos, se mantienen, sin embargo, los principios del neoplatonismo conforme a los cuales Avicena sostiene que la iluminación necesaria, ya sea para el conocimiento de los puros inteligibles, ya para la intuición última, proviene de un principio superior y externo: la inteligencia agente de la cual emana. Esto se explica porque, junto con el *De anima* de Aristóteles, el mundo árabe recibe un conjunto de obras apócrifas que generan la posibilidad de que el Estagirita pueda ser leído desde una interpretación “espiritualista”; por ejemplo: el texto neoplatónico de la *Theologia Aristotelis* —esta obra, que lleva por autor a Aristóteles, es, en realidad, una paráfrasis de *Enéadas* IV, V, y VI de Plotino, además de una elaboración en árabe de un conjunto de nociones aristotélicas, como la definición de alma, y otras de carácter religioso. En líneas generales, podemos decir que la *Theologia Aristotelis* tiene dos peculiaridades: (1) es una indagación de la naturaleza desde la interioridad; y, como consecuencia de ello, (2) la espiritualidad del alma es una de las primeras

naturaleza respecto del cuerpo, a saber, incorpórea; su conocimiento, por lo tanto, implica distinguirla de aquello que no es —el alma no es el cuerpo, la esencia del alma es algo distinto a su acción o relación con el cuerpo—. No obstante, y por muy independiente que de él sea, el alma es alma de un cuerpo dado, pues no se une a uno cualquiera por azar o por arbitrariedad, sino por una inclinación natural, constitutiva y ostensiblemente necesaria para su individuación, hacia ese cuerpo. Hay, así, una específica relación del alma con “su” propio cuerpo, relación por la que éste se distingue de cualquier otro.

#### 4. División y clasificación de las facultades y de las actividades del alma

##### 4.1. La división del alma

En lo referente a las funciones y actividades, el ser viviente aparece como sujeto a una variada gama de potencias o facultades, todas ellas relacionadas, directa o indirectamente, con el alma y, generalmente, ejecutadas por una diversidad de órganos corporales.<sup>13</sup> Es decir, la potencia se constituye en una suerte de intermediaria entre el alma y sus operaciones; por ejemplo: el ver o el oír no provienen directamente del alma, sino de la facultad de la vista o del oído que ejecutan sus actividades específicas con la ayuda de los instrumentos corporales adaptados para las mismas. En efecto, la tesis que aquí se busca sostener es que el alma dispone de diferentes potencias de la misma manera a como el cuerpo tiene variados órganos;<sup>14</sup> incluso, explicar la diversidad de actividades físicas por la estructura de los órganos corporales, implica obviamente dar cuenta o apelar a potencias disímiles.<sup>15</sup>

Partiendo de estos principios, en líneas generales, Avicena busca distinguir diferentes niveles o grados de perfección de acuerdo a las actividades de los seres vivientes. Así, siendo principio de organización del cuerpo y de sus funciones, la diferencia de grados de realidad

---

evidencias que permite un tratamiento metafísico de su naturaleza —. Es justamente partiendo del argumento de la “introspección en el yo”, por el cual Avicena alcanza una primera demostración de la inmaterialidad del alma y, por ende, de la independencia de ésta con respecto al cuerpo. Así, la discusión se plantea dentro de un carácter cosmológico en la cual la jerarquía celeste culmina con la más baja de las inteligencias que genera el mundo sensible; situación análoga a la realidad del hombre. Es decir, el hombre, en cuanto que se encuentra en el horizonte donde ambos planos se tocan, presenta una doble naturaleza: por un lado, se puede hablar del alma como aquello que cumple un rol en su relación con el cuerpo; pero, por otro, el alma tiene una naturaleza espiritual que le confiere una jerarquía superior a la de este mundo, por lo cual el fin último del hombre es tender a dejar de lado “su” aspecto material para enfatizar “su” carácter espiritual.

<sup>13</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 3, 13-15, pp. 64-65: “Postea autem declarabitur tibi quod anima una est ex qua defluunt hae vires in membra, sed praecedit actio aliquidum et consequitur actio aliarum secundum aptitudinem instrumenti”.

<sup>14</sup> Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 4, 54-69, pp. 67-68.

<sup>15</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 4, 99-00, p. 79: “(...) omnis vis habet actionem primam, in qua non convenit cum alia vi quae habet actionem primam diversam ab eius actione prima”.

en los seres que proceden causalmente estará en el equilibrio de su combinación: a mayor armonía de elementos mayor aptitud de recepción de los principios vitales más perfectos, comenzado por el alma vegetativa, pasando por la sensitiva y, finalmente, llegando a la racional, o sea, aquélla capaz de recibir una facultad más noble: la inteligencia. Veamos las principales características de dicha clasificación a partir del esquema presentado por Étienne Gilson en su trabajo sobre el “agustinismo-avicenisante”<sup>16</sup>.

#### 4.1.1. *Anima vegetabilis*

El alma vegetativa es la perfección primera de un cuerpo natural organizado, la misma posee tres propiedades: de nutrición, de crecimiento y de generación (*actiones vegetandi et augmentandi et generandi*)<sup>17</sup>. La facultad nutritiva modifica los elementos que coge de los cuerpos exteriores para transformarlos, gracias al calor natural, progresivamente en alimento según la necesidad de cada ser viviente. Ésta está presente en todo organismo.<sup>18</sup> La facultad de crecimiento conduce al cuerpo a su pleno desarrollo al asimilar los alimentos e integrarlos a éste. Por su parte, la facultad generativa, es una fuerza que tiene la función de formar el cuerpo del progenitor y constituir los diferentes órganos según la medida conveniente, es decir, llevar lo que está en potencia en relación a lo corporal a un estado de acto.<sup>19</sup> En el animal, el alma vegetativa no constituye una entidad separada, antes bien, la misma está integrada dentro de la totalidad del viviente.

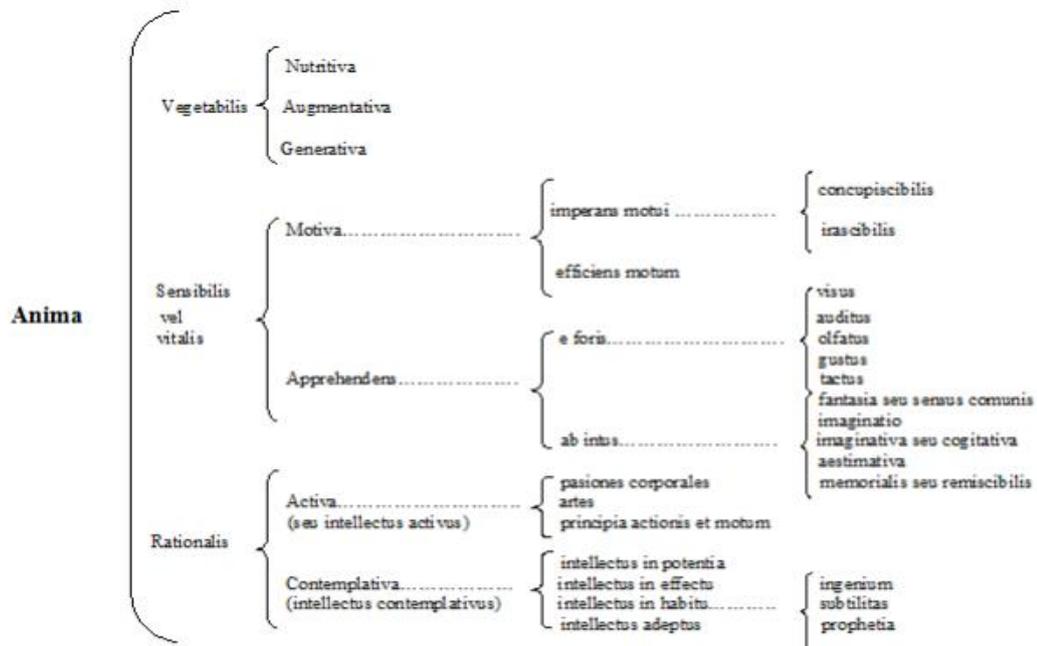
---

<sup>16</sup> Nos haremos eco del cuadro presentado por Étienne GILSON, “Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant”, *Archives d’Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1929-1930, pp. 53-64 (1929-1930). Ver gráfico en página siguiente.

<sup>17</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 05-08, pp. 79-80: “(...) anima vegetabilis, quae est prima perfectio corporis naturalis instrumentalis ex hoc quod generatur et augmentatur et nutritur (...)”

<sup>18</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4, 416 b.

<sup>19</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 35-41, p. 82; II, 80-86, p. 108: “(...) generativa appetitur ut per eam remaneat species, quia appetere permanere est res quae venit ex Deo in omne quod est; et in singulari quod non est aptum ad permanendum, sed est aptum ut species eius remaneat, excitatur virtus ad reparandum aliquid vice eius: nutritiva ergo restaurat quod resolvitur de singulari, et generativa restaurat quod resolvitur de specie”. Cf. también ARISTÓTELES, *De anima* II, 4, 415 b. Tanto Avicena como el Estagirita, sostienen que la facultad nutritiva y de crecimiento son, en líneas generales, las encargadas de preservar la vida de los individuos, mientras que la facultad generativa busca perpetuar la especie.



#### 4.12. Anima sensibilis vel vitabilis

En cuanto a la división sensitiva del alma encontramos dos dominios de actividades propias: (1) el del movimiento producido mediante la influencia apetitiva y, por otra parte, (2) el del conocimiento del particular.<sup>20</sup>

(1) En lo que respecta al movimiento (*vis motiva*) hay dos posibilidades de división: la facultad de comandar su propio movimiento y, además, aquélla capaz de ejecutarlo. La primera es conocida como imperativa o desiderativa (*imperans motui*). Por ella, la imaginación le presenta al animal una forma deseable o repugnante y, a la vez, le ordena a la otra facultad motriz el cumplir los movimientos convenientes a los fines de coger o descartar el objeto en cuestión. Al respecto, Avicena confiere dentro del primer grupo —o sea, la facultad de comandar su propio movimiento— el apetito concupiscible (*vis concupiscibilis*), en tanto que dirige los movimientos necesarios para atender a los objetos útiles; por su parte, se concede el nombre de apetito irascible (*vis irascibilis*), a la facultad de regir los movimientos requeridos para rechazar aquellos objetos dañinos o aquéllos estimados como nocivos. En ambos casos —en ambos apetitos— el movimiento no es realizado directamente por la potencia en cuestión, antes bien, no hacen otra cosa que ordenar uno determinado, sea de distanciamiento, sea de acercamiento. A costa de esto existe, dentro de la actividad motiva

<sup>20</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 40-42, p. 82: “Anima autem vitalis, secundum modum primum, habet duas vires, motivam scilicet et apprehendentem”.

misma, una potencia que podríamos denominar como ejecutante del propio movimiento (*efficiens motum*)<sup>21</sup>, esto es, una fuerza infusa en los nervios y en los músculos que contracta los ligamentos y los tendones sujetos a los miembros del organismo corporal para posibilitar un movimiento de aducción o de extensión.

(2) La potencia aprehensiva o cognitiva (*vis apprehendens*) del alma se divide igualmente en dos: la exterior y la interior.<sup>22</sup> La aprehensiva exterior (*apprehendens a foris*) se conforma de cinco sentidos: vista (*visus*), oído (*auditus*), olfato (*olfactus*), gusto (*gustus*) y, finalmente, tacto (*tactus*). Por su parte, en lo que concierne a los sentidos internos (*apprehendens ab intus*), Avicena distingue aprehensiones de formas sensibles (*formas sensibiles*) y aprehensiones de intenciones “de cosas” sensibles —intenciones no sensibles que se dan en cosas sensibles— (*intentiones sensibillum*) en relación a las potencias internas.<sup>23</sup> En una primera aproximación, podemos decir que lo percibido en primera instancia por medio de los sentidos exteriores y que posteriormente pasa a los interiores recibe el nombre de forma; mientras que aquello simplemente percibido por los sentidos internos sin necesidad de los externos se conoce como intención.<sup>24</sup> Estos sentidos internos se dividen en cinco: sentido común o fantasía (*sensus communis seu fantasia*), imaginación (*imaginatio*), potencia imaginativa o cogitativa (*imaginativa seu cogitativa*) dependiendo sea en los animales o en los hombres respectivamente —en el hombre se supone cogitativa pues su operación da lugar al control y a la dirección de la razón—, estimativa (*aestimativa*) y, por último, la memoria o reminiscencia (*memorialis seu reminiscibilis*): la memoria, en líneas generales, retiene las imágenes o intenciones de los objetos representados, ésta, según el pensador árabe, está presente en todos los animales; la reminiscencia, por su parte, se

<sup>21</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 52-54, p. 83: “(...) est vis infusa nervis et musculis, contrahens cordas et ligamenta coniuncta membris versus principium, aut relaxans et extendens in longum et convertens cordas et ligamenta, e converso, contra principium”.

<sup>22</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 56-57, p. 83: “Sed vis apprehendens duplex est: alia enim est vis quae apprehendit a foris, alia quae apprehendit ab intus”.

<sup>23</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 88-90, p. 85: “Sed virium ab intus apprehendentium, quaedam apprehendunt formas sensibiles, quaedam vero apprehendunt intentiones sensibillum”.

<sup>24</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 90-07, pp. 85-86: “Apprehendentium autem quaedam sunt quae apprehendunt et operantur simul, quaedam vero apprehendunt et non operantur, quaedam vero apprehendunt principaliter et quaedam secundario. Differentia autem inter apprehendere formam et apprehendere intentionem est haec: quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul, sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori, sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram eius et affectionem et colorem, sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior; intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis”.

encarga de recordar algo que ha sido olvidado, siendo esta particularidad exclusiva de los hombres. Veamos cada una de estas potencias interiores con más detalles.<sup>25</sup>

El sentido común (*sensus communis*), situado en la cavidad primera del cerebro, tiene por función centralizar las disímiles sensaciones dadas por los sentidos externos de manera tal que sea posible compararlas o bien distinguirlas unas de otras. Es decir, si nos es posible diferenciar un color de un olor, esto no es debido a la vista o al olfato, sino a una facultad capaz de coger simultáneamente y discriminar las cualidades de potencias sensitivas opuestas.<sup>26</sup> Éste, debe tratar con aquellas formas inmersas en la materia —la “presencia” de la materia debe de ser necesaria si la sensación ha de ser posible—; siendo precisamente aquí donde se produce la primera síntesis perceptiva de las formas recibidas a través de los sentidos externos. Avicena, según entendemos, no le otorga al sentido común solamente la función de centralizar las actividades sensoriales, sino también que es por la mediación de éste en las formas sentidas por la que la sensación se transforma en percepción; incluso, podemos decir que aquí la afección de los órganos por una cualidad sensible, que constituye una recepción pasiva, tiene lugar gracias al sentido común, que es un proceso mental activo. En otros términos, el sentido común no percibe la cosa allí donde ésta está —esto le corresponde a los sentidos externos—, lo que aprehende no es real, sino representacional, aprehende un movimiento; o sea, se relaciona con la cosa como si estuviera en dos lugares distintos —aquél que ocupaba y aquél que ocupa—, pero no está en dos lugares distintos, pues donde de hecho está, es aprehendido por el sentido externo.<sup>27</sup>

A continuación viene la imaginación (*imaginatio*): facultad localizada en la extremidad del ventrículo anterior del cerebro, se diferencia del sentido común en que éste recibe las impresiones al tiempo que la imaginación las conserva (*post remotionem sensibilium*) —las retiene—; en efecto, el agua es capaz de recibir las formas o las figuras de

---

<sup>25</sup> Sigo Gerard VERBEKE, “Le «De anima» d’Avicenne. Une conception spiritualiste de l’homme”, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, Éditions Orientalistes, Louvain – E. J. Brill, Leiden, 1968, pp. 46-59.

<sup>26</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, Simone VAN RIET (ed.) – Gerard VERBEKE (introd.), Éditions Orientalistes, Louvain – E. J. Brill, Leiden, 1968, (en adelante *Liber de anima*), IV, 1, 07, p. 1: “(...) nam sensus communis est virtus cui redduntur omnia sensata”; IV, 1, 56-59, p. 5: “Et haec virtus est quae vocatur sensus communis, quae est centrum omnium sensuum et a qua derivantur rami et cui reddunt sensus, et ipsa est vere quae sentit”.

<sup>27</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 30-43, pp. 88-89: “Cum autem volueris scire differentiam inter opus sensus exterioris et opus sensus communis et opus formantis, attende dispositionem unius guttae cadentis de pluvia, et videbis rectam lineam, et attende dispositionem alicuius recti cuius summitas moveatur in circuitu, et videbitur circulus. Impossibile est autem ut apprehendas rem aut lineam aut circulum nisi illam saepe inspexeris; sed impossibile est ut sensus exterior videat eam bis, sed videt eam ubi est; cum autem describitur in sensu communi et removetur antequam deleatur forma sensus communis, apprehendit eam sensus exterior illic ubi est, et apprehendit eam sensus communis quasi esset illic ubi fuit, et quasi esset illic ubi est, et videt distensionem circularem aut rectam. Hoc autem impossibile est comparari sensui exteriori ullo modo, sed formans apprehendit illa duo et format ea, quamvis destructa sit res quae iam abiit”.

un objeto cualquiera, pero no así de retenerlas en ella misma. De allí la necesidad de presentar ambas facultades como relacionadas pero formalmente diferentes una de otra.<sup>28</sup> En la potencia abstractiva de la imaginación no es necesario el estar de los objetos físicos, no se requiere la presencia de dichos objetos en esta facultad, aunque la misma indefectiblemente sea después de una relación material —por ejemplo, tal como el anillo deja su impronta formal en la cera, podemos decir que a cada percepción del sentido común se corresponde una marca o una huella impresa en la imaginación retentiva (hay un estado perceptual P tal que I es un calco de P)—<sup>29</sup>. La imaginación es el efecto de una retención de lo que es aprehendido por el sentido común y el sentido externo. Así, el sentido común y la imaginación, en tanto que retentiva, se nos presentan como dos fases de una misma instancia, una dirigida hacia el exterior, la otra hacia el interior, una produce las imágenes mientras que la otra las retiene.

El tercero de los sentidos internos lo constituye la potencia imaginativa (*virtus imaginativa*) o cogitativa (*virtus cogitativa*), esto es, aquella facultad situada en la cavidad central del cerebro que tiene la función de separar o bien combinar las imágenes presentes en el caso de la imaginativa y, además, componer o dividir conceptos y juicios en el caso de la cogitativa. Al nivel de la potencia estimativa (*aestimativa*), localizada en el extremo de la cavidad central del cerebro, encontramos la aprehensión de las intenciones “de cosas” sensibles que los sentidos externos por sí mismos son incapaces de captar.<sup>30</sup> Avicena, en la medida en que las intenciones son diferentes a las formas sensibles, y en la medida en que éstas son aprehendidas por los sentidos y la imaginación, requiere de una facultad distinta a los fines representacionales. Así, la no materialidad será sólo un indicador de la autonomía de la intención con respecto a la forma, un signo de que éstas no pueden por sí mismas ser aspectos —representaciones— de las formas sensibles. O sea, y como primera aproximación, lo que distingue a ambas facultades es el trayecto de la percepción: la forma sensible es aprehendida primero por los sentidos externos para ser luego transmitida a los internos; la intención de un sensible, por su parte, es el contenido directamente aprehendido por el sentido interno sin que uno externo lo haya percibido primero. Es más, cuando el pensador árabe discute las específicas diferencias entre las intenciones y las formas, no dice que las intenciones son esencialmente inmatrimales, antes bien, lo que está tratando de demostrar,

---

<sup>28</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, IV, 1, 63-66, pp. 5-6: “Formae autem quae sunt in sensu communi et sensus communis et imaginatio sunt quasi una virtus et quasi non diversificantur in subiecto sed in forma: hoc est quia quod recipit non est id quod retinet”.

<sup>29</sup> Cf. Meryem SEBTLI, “Le statut ontologique de l’image dans la doctrine avicennienne de la perception”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 15, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 109-140.

<sup>30</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, IV, 1, 86-89, p. 7: “(...) sunt res quas apprehendit anima sensibilis ita quod sensus non doceat eam aliquid de his; ergo virtus qua haec apprehenduntur est alia virtus et vocatur aestimativa”.

es que éstas no son esencialmente materiales —si éstas fueran esencialmente materiales, solamente podrían darse en los seres sensibles, ahora, el hecho de que las podamos concebir como existiendo en seres inmateriales, nos prueba su no necesaria materialidad—; esto es, la intención estimativa no es en sí misma ni material ni inmaterial, sin embargo puede ser encontrada en ambas propiedades —las intenciones están en los objetos como la “hostilidad” lo está en el lobo—<sup>31</sup>. Por último, Avicena presenta la potencia de la memoria. Ésta, situada en la cavidad posterior del cerebro, es la que conserva las intenciones percibidas por la facultad estimativa, tal como la imaginación lo hace con el sentido común.<sup>32</sup>

#### 4.1.3. *Anima rationalis*

La parte racional del alma —plenamente incorpórea en el hombre—, está dividida en dos potencias o facultades: la activa o práctica (*intellectus activus*) y la contemplativa o teórica (*intellectus contemplativus*). A grandes rasgos, la parte activa del alma se divide en: pasiones corporales, artes y todos aquellos principios de acciones, modos de ser o costumbres (*principia actionis et morum*). Ahora bien, en tanto que contemplativa, su función es la de recibir las impresiones de las formas universales desnudas de materia (*virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali nuda a materia*). Estas formas son de dos clases: aquéllas que naturalmente son inmateriales y, por otra parte, aquéllas que

---

<sup>31</sup> Es oportuno aclarar que Avicena considera que las intenciones, tal cual se están tratando en este punto, realmente están en el mundo —aunque de manera accidental—; sin embargo, sólo pueden ser captadas por los sujetos que se relacionen con ellas de la manera requerida. Esto es porque la forma, el color, la posición, etc., son atributos que no pueden encontrarse más que en los cuerpos, pero el bien y el mal, lo agradable y lo desagradable, etc., son en sí mismos entidades no-materiales y su presencia en la materia es accidental. La prueba de que no son esencialmente materiales implica que algunas veces sean concebidos en sí mismos aparte de la materia; o sea, en sí mismos son no-materiales y su presencia en la materia es completamente accidental. Este es el tipo de entidades que la facultad estimativa percibe, por tanto, objetos no-materiales. Es una realidad que el lobo es peligroso para la oveja, a pesar de que no haya una propiedad ontológica en el lobo que sea la “peligrosidad” —la “peligrosidad” que la oveja capta en el lobo no es en sí misma un dato sensorial, ninguna oveja “huele” el peligro ni “ve” la hostilidad, no obstante, la oveja capta concomitantemente la *intentio* de que ese animal es “peligroso” para ella; para que eso suceda, para que aquél sea realmente “peligroso”, el sujeto que se relaciona intencionalmente con él, con el lobo, debe tener el aparato cognitivo adecuado, tal es el caso de la oveja. Cf. Luis Xavier LÓPEZ FARJEAT; Jorge MORALES LADRÓN, “El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell”, *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 43 (2010), pp. 251-270.

<sup>32</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, IV, 1, 03-12, pp. 8-9: “Usus autem est ut id quod apprehendit sensus, vocetur forma et quod apprehendit aestimatio, vocetur intentio. Sed unaquaeque istarum habet thesaurum suum. Thesaurus autem eius quod apprehendit sensus est virtus imaginativa, cuius locus est anterior pars cerebri: unde cum contingit in ea infirmitas, corrumpitur hic modus formalis, aut ex imaginatione formarum quae non sunt, aut quia difficile est ei stabilire id quod est in illa. Thesaurus vero apprehendentis intentionem est virtus custoditiva, cuius locus est posterior pars cerebri et ideo, cum contingit ibi infirmitas, corrumpitur id cuius proprium est custodire has intentiones. Quae virtus vocatur etiam memorialis, (...)”. Además, IV, 3, 62-64, p. 40: “Memoria autem est etiam in aliis animalibus. Sed recordatio quae est ingenium revocandi quod oblitum est, non invenitur, ut puto, nisi in solo homine”.

están “comprometidas” con su componente material.<sup>33</sup> En definitiva, la facultad contemplativa o teórica, en cuanto a esta última disposición, tiene diferentes relaciones posibles con las formas abstraídas (*habet ad has formas comparisonem diversam*) para explicar la presencia del inteligible en el alma. Esto es así porque el recipiente de estas formas puede estar en potencia o bien en acto (*aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando est receptibile eius in effectum*)<sup>34</sup>.

Estos estados, bajo los cuales el intelecto teórico pasa de la potencia al acto en lo que respecta a la posesión de la forma, es descrito por Avicena con la analogía de los infantes cuando aprenden a escribir (*sicut potentia infantis ad scribendum*), es decir: (1) en primer lugar, este término puede implicar una potencia absoluta de modo tal que nada pueda llegar todavía a actualizarse, por ejemplo: la capacidad natural que todo niño tiene para aprender a escribir (*potentia aptitudo absoluta*); (2) un segundo modo, acontece cuando la potencia es relativa a partir de ya poseer en sí misma los instrumentos necesarios para pasar al acto (*potentia haec aptitudo*), esto es, lo que se ha adquirido no es la cosa (*non habet res*) —no es la posibilidad de escribir—, sino aquellos primeros y rudimentarios principios que hacen posible a esta potencia “llegar hacia el acto” (*pervenire ad effectum*), por ejemplo: la capacidad potencial del niño para escribir es actualizada cuando éste, una vez convertido en adulto, aprende a usar el lápiz, comprende el valor y el significado de las palabras, etc. — posee la capacidad efectiva de escribir—. (3) Finalmente, está la perfección de la potencia donde los instrumentos ya han sido capacitados, e incluso por medio de éstos, la capacidad de actuar está en un estado completo (*potentia haec aptitudo, cum perfecta*), en definitiva, el agente puede efectuar aquello que desea cuando quiera sin la necesidad de aprenderlo o adquirirlo nuevamente.

En base a este ejemplo, el pensador árabe considera que la capacidad teórica o contemplativa del alma puede encontrarse en una relación análoga con respecto a los inteligibles. De este modo, Avicena, en esta transición del intelecto de la potencia al acto, distingue tres momentos: (1) el primero es aquel plenamente potencial (*absoluta materialis*) —o sea, aquel intelecto que, como la materia primera, está en potencia con respecto a todas las formas—, (2) el segundo es donde la potencia está en un estado posible al disponer de

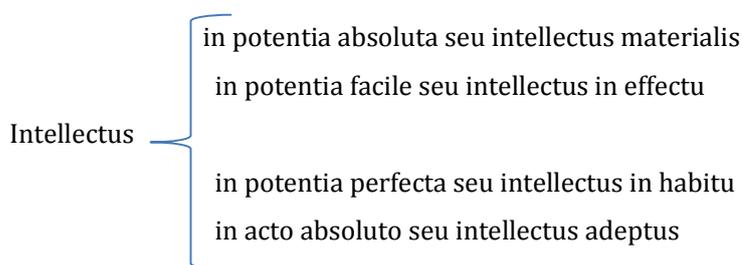
---

<sup>33</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 15-19, pp. 94-95: “Sed virtus contemplativa est virtus quae solet informari a forma universali nuda a materia. Si autem fuerit nuda in se, apprehendere suam formam in se facilius erit; si autem non fuerit nuda, fiet tamen nuda quia ipsa denudabit eam, ita ut de omnibus affectionibus eius cum materia nihil remaneat in ea”.

<sup>34</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, I, 5, 20-23, p. 95: “Haec autem virtus contemplativa habet ad has formas comparisonem diversam, quia id quod solet aliquid recipere, aliquando est receptibile eius in potentia, aliquando est receptibile eius in effectum”.

aquellos primeros principios o axiomas del conocimiento (*potentia possibilis*)<sup>35</sup>, (3) en tercer lugar, se encuentra la perfección de la potencialidad (*potentia vero tertia est perfectio*); aquí, el proceso de adquisición cesa y todas las formas están en el intelecto como *habitus* o *in potentia perfectiva* al poder desarrollar por sí mismas el acto de pensar. Sin embargo, el intelecto tiene también un cuarto y último grado donde, desde este estado de *habitus*, volcado hacia el inteligible y considerándolo actualmente, pasa a una absoluta actualidad, esto es, (4) el *intellectus adeptus*.<sup>36</sup> Concretamente, el intelecto adquirido no es una potencia del alma, es la forma misma, en tanto que accesible a una potencia receptiva que se ha vuelto apta para recibirla. Todo este proceso de actualización presupone una inteligencia externa siempre en acto que transforma lo potencial del conocimiento humano en actual, a saber: la inteligencia agente.

En rigor, lo que determina al intelecto adquirido, es su capacidad para “reunirse” con la inteligencia agente cada vez que lo desee y recibir de ésta las formas inteligibles. O sea, al nivel del *intellectus adeptus*, el género animal y la especie humana se perfeccionan —puede reunir las nociones de género con las de diferencia para formar una noción única: la especie—, la facultad humana intelectual se asemeja a los primeros principios de todo ser y, además de ser la “perfección” del hombre, es la “principal facultad del alma”, de la que se sirven todas las demás y en la que todas finalizan —por ejemplo: cuando los sentidos o la imaginación aprehenden un objeto compuesto de su esencia y de sus accidentes propios, estas facultades son incapaces de distinguir entre éstos y aquéllos; el intelecto, por el contrario, es capaz de operar tal distinción—. Es decir, Avicena emplea el término intelecto adquirido en dos sentidos diferentes: uno, en relación al pensamiento en acto, independientemente del progreso intelectual realizado; otro, en relación al pensamiento en acto cuando ya el desarrollo intelectual se ha completado.<sup>37</sup>



<sup>35</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Segundos analíticos*, I, 2, 71 b20-25.

<sup>36</sup> *Adeptus* es el participio pasado del verbo deponente latino *adipiscor*, derivado de *ad* (prefijo) + *apiscor* (alcanzar con la inteligencia. Y en su función de participio: dar alcance, alcanzar / obtener, conseguir).

<sup>37</sup> Cf. Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 86.

## Inteligencia agens

Como podemos apreciar, bajo el siguiente panorama, la inteligencia agente se nos presenta como la causa eficiente de cada uno de los cuatro grados del conocimiento o, mejor dicho, actualización del mismo en la parte racional del alma. Esto es, la inteligencia agente es la causa de la existencia del intelecto material humano. Luego, la misma es el factor que lleva el intelecto material al nivel de intelecto *in habitu*, el factor por el cual el intelecto *in habitu* es conducido al nivel del intelecto en acto, y la fuente del intelecto en acto constituye el *intellectus adeptus* al conjugarse éste con la inteligencia agente y recibir de ella la emanación de las formas inteligibles. Cada progreso, en consecuencia, es un paso de la potencia al acto “imprimiendo” en el alma las formas inteligibles propias.

## 5. Consideraciones finales

Como hemos afirmado, la *virtus cogitativa* tiene la función de preparar al alma humana, a partir de un proceso abstractivo, a recibir aquellas formas que emanan de la inteligencia agente. Podemos apreciar, sin embargo, que dicha facultad no es, en un sentido absoluto o sin más, un poder estrictamente racional capaz de recibir sin restricción lo emanado. Por el contrario, una de las operaciones básicas que Avicena le asigna a esta facultad es la de constituir un pensamiento discursivo, esto es, de análisis y síntesis de aquellas actividades propias de la imaginación compositiva bajo el control de la razón; esta característica, ha quedado claro que el pensador árabe la presenta dentro de la clasificación de los sentidos internos del alma, pues, en tanto que facultad cogitativa, constituye una capacidad psicofísica localizada en un lugar determinado del cerebro —propriadamente en su cavidad central— al igual que las otras facultades del alma cuyo detalle principal es su posibilidad no de imaginar, sino de pensar. Ahora bien, la complejidad de la *virtus cogitativa* está en que no es meramente esto, tiene otra forma de ser estudiada, a saber, como posibilidad de pensamiento propio bajo la luz de la mencionada inteligencia agente.

El punto es, a nuestro entender, que todo inteligible debe, en última instancia, ser explicado con referencia a una emanación directa a partir de la inteligencia agente. Aquí, el pensar, como todas las actividades que envuelven imágenes, se presenta como una condición pre-necesaria pero no excluyente para que la propia emanación ocurra.<sup>38</sup> Sobre esto, en

---

<sup>38</sup> Cabe notar que, a grandes rasgos, es dentro de esta línea interpretativa que hemos desarrollado nuestro trabajo; esto es, entendiendo que las formas o imágenes propias de un proceso abstractivo a partir de un sistema de funciones cognitivas o sentidos internos, no tienen nada que ver *a priori* con los procesos de un

líneas generales, la posición aviceniana es clara: la inteligencia agente es trascendente al hombre. La doctrina de la emanación del inteligible en el alma a partir del intelecto separado tiene por función explicar la formación del universal en tanto que universal en el alma. Dicho de otro modo, si el proceso de conocimiento se concibe como un pasaje de la potencia al acto, entonces debe de haber una causa necesaria posible de realizar tal actualización:

“Diremos que el alma humana primero es inteligente en potencia (*intelligens in potentia*) y luego deviene en acto (*fit intelligens in effectu*). Todo lo que pasa de la potencia al acto, no pasa sino por una causa en acto que la lleva hacia allí. Entonces es ésta la causa por la cual nuestras almas, en cuanto inteligibles, pasan de la potencia al acto (cf. Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a10-19). Pero la causa que da la forma inteligible (*causa dandi formam intelligibilem*) no es sino una inteligencia en acto (esto es, la inteligencia agente como causa eficiente), en la cual están los principios de las formas inteligibles abstractas (puras, libres o separadas de toda materia)”<sup>39</sup>.

Es más:

“La comparación de esta inteligencia con nuestras almas es como la comparación del sol con nuestra vista, puesto que el sol es visto por sí mismo en acto, y por su luz en acto se puede ver cualquier cosa que no es visible en acto, así es la disposición de esta inteligencia en cuanto a nuestras almas. Pues la facultad racional (*virtus enim rationalis*) considera las cosas particulares (*considerat singula*) que están en la imaginación (esto es, en la imaginación retentiva), y brilla sobre ellas la luz de la inteligencia agente en nosotros tal cual ya dijimos, ellas (las cosas particulares) resultan abstraídas de la materia (*fiunt nuda a materia*) y de sus aditamentos (*et ab eius appendiciis*) y se imprimen en el alma racional, no en tanto que ellas mismas pasan de la imaginación a nuestra inteligencia, ni en el sentido del concepto (*intentio*) cubierto de aditamentos (materiales) -el cual en sí mismo y en relación con su esencia es abstracto- que produce una copia de sí mismo, sino en el sentido de que desde la consideración de estos (de los particulares)

---

conocimiento intelectual, o sea, no son ni condición necesaria —aunque quizás sí, en algunos casos, pre-necesaria— ni suficiente para tal suceso. De este modo, se deduce que las formas o imágenes inteligibles en el alma humana no pueden provenir directamente de su vínculo con el cuerpo; así, no hay un pasaje directo de la imaginación y de la memoria al universal. Desde el punto de vista de la percepción, la tesis aristotélica según la cual el universal es rescatado del particular, recibe una limitación precisa: los inteligibles no pueden ser directamente obtenidos de los sensibles, el alma humana es solamente “receptora”, no pasiva sino activa, de los inteligibles, no hay en ella un “tesoro de lo inteligible”, antes bien, lo que hay, perdura y se fortifica en ella es la aptitud de percibir. No obstante lo dicho, convendría tener en cuenta que se ha verificado una formidable —y aún vigente— controversia interpretativa entre la visión seguida por nosotros y una opuesta que ha reaccionado enfatizando la actividad del alma racional y su co-protagonismo en la intelección. Para facilitar el acceso a este debate recomendamos consultar el trabajo de: Jon Mc GINNIS, “Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80 (2007), pp. 169-183; y principalmente: Tommaso ALPINA, “Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna's Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25 (2014), pp. 131-183, donde se detalla un resumen de la polémica y de las principales referencias bibliográficas.

<sup>39</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, V, 5, 29-35, pp. 126-127: “Dicemus quod anima humana prius est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum, non exit nisi per causam quae habet illud in effectu et extrahit ad illum. Ergo est hic causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum”.

*prepara (aptatur) al alma para que la (forma) abstraída emane en ella desde la inteligencia agente*<sup>40</sup>.

En este contexto, el pensamiento es descripto como un movimiento en virtud de su relación con la combinación y la división de los términos simples que resultan en las proposiciones, esto es:

“Los pensamientos y las reflexiones (*cogitationes enim et considerationes*) son movimientos (*motus*) que preparan al alma para la recepción de la emanación, tal como el término medio (de un silogismo) es una preparación, en un modo más intenso, para la recepción de una conclusión, a pesar de que lo primero suceda de una forma y lo segundo de otra, tal como lo veremos”<sup>41</sup>.

Como podemos apreciar, la posición aviceniana se caracteriza por la afirmación de la absoluta transcendencia de la inteligencia agente. Conforme a lo cual, si la intelección debe ser celebrada como un pasaje de la potencia al acto, esto necesariamente ha de suceder por una causa afín a realizar la actualización en cuestión; ésta, en rigor, será una inteligencia siempre en acto capaz de poseer las formas inteligibles a emanar. Según Avicena, esta es la causa principal por las que las formas inteligibles emanan hacia el alma humana.<sup>42</sup> Así, el término “emanación”, significa que aquello que es emanado se separa de su fuente o del principio del cual proviene y no que hay una unión entre el alma humana y la inteligencia agente. Ésta, “dona” las formas inteligibles a nuestra alma, ella es: *causa dandi formam intelligibilem*; en cuanto al alma humana, ella es receptiva, es decir, recibe los inteligibles provenientes de una fuente superior. Sin embargo, esta recepción acontece en una suerte de búsqueda activa por parte del alma.<sup>43</sup> Entendemos, en consecuencia, la necesidad del pensador árabe de distinguir, podríamos decir, “dos tipos” de intelectos en acto, a saber: una “substancia receptiva-activa” como el alma humana y, por otra parte, una “substancia-principio”, origen de todas las formas inteligibles, como lo es la inteligencia agente.

---

<sup>40</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, V, 5, 36-47, p. 127: “Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectum, et videtur luce ipsius in effectum quod non videbatur in effectum, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas. 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 eius appendiciis et imprimuntur in anima rationali, non quasi ipsa mutantur de imaginatione ad intellectum nostrum, nec quia intentio pendens ex multis (cum ipsa in se sit nuda considerata per se), faciat similem sibi, sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio”. La cursiva es nuestra.

<sup>41</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, V, 5, 48-51, pp. 127-128: “Cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem, sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario, quamvis illud fiat uno modo et hoc alio, sicut postea scies (cf. 03-06, pp. 131)”.

<sup>42</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, V, 5, 33-35, p. 126: “Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectum, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum”; 45-47, p. 127: “(...) sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio”; V, 6, 58-59, p. 143: “ipse enim (sc. intellectus purus) est principium omnis formae emanantis ab eo in animam”.

<sup>43</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, V, 2, 54-56, p. 93: “Nos ergo dicimus id quod postea scies, scilicet quia hoc quod anima rationalis recipit multa ex rebus infinitis, fit post inquisitionem activam”.