



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO.

FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

*Reflexión sobre la metafísica de Aristóteles; desde la óptica de Avicena*

ENSAYO

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

SERGIO RODRÍGUEZ LÓPEZ

ASESOR: Dr. JOSUÉ MANZANO ARZATE

TOLUCA, MÉXICO, 2018.

## Índice

Introducción.....	I
Capítulo 1 Influencia de Al-Farabí en Avicena.....	1
1.1 El fundamento de “Ser” de Aristóteles y la influencia en Al-Farabí en Avicena.....	1
1.2 La herencia de Avicena en la filosofía aristotélica.....	14
1.3 Avicena y la explicación de la causa primera.....	20
1.4 Formulación de la filosofía oriental a partir de Avicena.....	27
1.5 Avicena y el acercamiento al Primer Principio.....	32
1.6 El contexto de la influencia de la filosofía oriental y neoplatónica en el pensamiento de Avicena.....	37
1.7 Conflicto ideológico en la filosofía islámica.....	39
Capítulo 2 El problema de la metafísica en Avicena.....	45
2.1 El pensamiento metafísico de Avicena.....	45
2.2 El Uno como el principio lógico y el ser.....	50
2.3 Las tres formas del ser, lo necesario, lo posible y lo imposible.....	55
2.4. Los problemas de la psicología en Avicena.....	64
2.5 Las facultades del alma.....	70
2.6 La herencia de Platón y Aristóteles en la concepción del alma en Avicena.....	79
Conclusiones.....	86
Bibliografía.....	101

## Introducción

La pretensión de esta obra es, el estudio de la filosofía de Avicena para tener un acercamiento al pensamiento arábigo del siglo X y la influencia que tuvieron por parte de los filósofos griegos, en especial de Aristóteles, que en términos generales es el que tiene mayor influencia en la filosofía del medio oriente.

El enfoque de este trabajo es acercarse al entendimiento del alma, como problema metafísico a partir de Avicena al señalar la diferencia entre “el alma y el entendimiento” que se da por el acercamiento que tiene con la doctrina Ismaelí y la interpretación de la enciclopedia filosófica a la que tuvo acceso el pensador persa. Otro de los encuentros que tuvo Avicena con el pensamiento aristotélico fue por medio de Al-Farabí, ya que él tenía la mejor interpretación de la metafísica peripatética de la época, por el hecho de que Al-Farabí hace un prólogo de la lógica de Aristóteles y que le sirvió de guía a Avicena para acercarse a los textos griegos.

Otra de las circunstancias que influyeron en el pensamiento de Avicena es la llegada de algunos cristianos a Bagdad, trayendo consigo una serie de conceptos sobre el alma y el entendimiento que, al parecer el autor persa lo calificaba como un pensamiento muy confuso, porque se apoyaban en algunos los textos de la lógica para señalar las condiciones del alma. Bajo estas condiciones conceptuales que traían los cristianos al medio oriente hacen que Avicena se cuestione sobre la postura que tiene occidente para entender la filosofía y la *Teología*. Sin embargo, la postura que toma Al-Farabí es excepcional para Avicena, ya que Al-Farabí pone de manifiesto su idea central de la teología y que posteriormente Avicena la desarrolla hasta que alcanza una madurez sobre los temas de la ciencia especulativa, dándole prioridad al concepto del entendimiento y el alma, que servirá de base para formar los conceptos de la filosofía oriental, que es como se denomina el desarrollo de la filosofía en la cultura islámica, al exponer las reflexiones y opiniones del pensador persa.

Una vez que Avicena tiene bien analizado todo su contexto declara que no distorsionará la doctrina de Aristóteles, siguiendo los atributos que hacer el autor griego con respecto a la ciencia especulativa como una postura para la filosofía oriental.

Avicena dedicó diversos apartados a la ciencia y su enseñanza, sobre todo las obras didácticas, recopilación de la filosofía oriental, interpretación de los textos de Al-Farabí y determinar las referencias que venían de occidente.

Al igual que Avicena, quiero enfrentar los componentes cognitivos que maneja la ideología de los griegos y hacer un comparativo a partir de la filosofía occidental en referencia de la creación del sistema aviceniano: que toma como referencia los conceptos de “el Ser necesario y el Ser contingente”. Para poder identificar las condiciones del conocimiento y elaborar un sistema metafísico con referencia a los conceptos cognitivos para dar dirección al pensamiento islámico. Esto lo logra mediante una interpretación de la Metafísica aristotélica y refiriéndose a sus opiniones acerca de la ciencia divina, como una necesidad para el pensamiento teológico, sobre todo en el orden especulativo, que sirve como reseña para definir al Ser, arrojando a la luz la identidad de las cosas.

Para lograr el desarrollo todas estas concepciones de ideas y pensamientos, el autor se debe apegar por completo a la visión aristotélica para fortalecer su criterio y de ahí partir para la clasificación del conocimiento y fundar los saberes.

Una de mis anhelos es explicar la visión que tiene Avicena sobre la naturaleza del hombre a través del pensamiento islámico, que toma algunos conceptos del sistema alfabariano que es el que más se apega a la física, metafísica y lógica, de Aristóteles, al subrayar que ,la unidad del universo son los seres accidentales, pues constituyen los puntos extremos entre la existencia y la esencia intelectual, que se toma como punto de partida para justificar la necesidad de la causa primera, que está libre de la voluntad del hombre, de tal modo que, las precepciones sensibles, junto con los juicios cognitivos, que son los que nutren a los argumentos de tal manera que las cosas que broten de la existencia tengan un orden dirigido hacia la ontología, y determinar la condición perfecta del Ser por tener una cercanía al Ser necesario.

A partir de la concepción del Ser es como vincularé al autor persa con la filosofía de Aristóteles, donde se asegura que existe una serie de inteligencias que sirvan para explicar la emanación de los cuerpos y la relación que hay con el alma, que irá ligada con la inteligencia máxima: que está dentro del Ser necesario y está unida con la Causa Primera.

Una vez que he vinculado a Aristóteles y Avicena con el establecimiento de la inteligencia, entonces surgirá una nueva separación que se identificará con el entendimiento y se sujetará con las condiciones del cuerpo y la relación que tiene con la realidad, de esta forma el autor persa empezará a explicar lo que piensa en la relación que hay entre el entendimiento, el acto y la potencia, que servirán como herramientas para alcanzar la perfección de la facultad racional; que dependerá de la existencia del cuerpo.

Avicena, junto con Al-Farabí sirven como puente para el pensamiento de Aristóteles, ya que le otorgan una importancia capital a los conceptos que desarrolló el pensador griego, a través de las cuales se basan en la facultad racional, el entendimiento especulativo y las tres categorías de la materia, la abstracción y la potencialidad de las cosas.

Una vez que se han podido desarrollar estos conceptos del pensamiento son asimilados por los pensadores persas al tal punto que los filósofos y los profetas tendrán el mismo grado de importancia dentro de la cultura medio oriental, por el hecho de que ambas personas tienen un acercamiento a las condiciones del conocimiento esencial, las causas y los vínculos que los causan, alcanzando una serenidad en el alma: haciendo del conocimiento un estado perfecto en el que se involucra al hombre.

El alma se involucra con las cosas materiales y sus cambios que se dan en el tiempo y el espacio, entendiendo así las capacidades de aprender, cómo funciona la separación entre la esencia y la existencia, que se relacionará con la inmaterialidad y las sustancias espirituales de la naturaleza que adquiere cualidades a través de la ciencia y el conocimiento.

Las manifestaciones que tiene el alma en el mundo físico se representan a través del conocimiento aprendido de la realidad, que le dará la fortaleza al alma para llegar a la perfección. Dentro de la perspectiva que se tiene del conocimiento y la ciencia del hombre se puede entender como una visión ideológica que acerca al individuo a las virtudes que emanan del conocimiento, por ello se asocia la condición natural del ser humano con la perfección de la virtud.

Las sociedades que comparten las virtudes que se encuentran en el conocimiento moral estarán encaminadas al encuentro con el Ser Primero, porque serían estas acciones las que gobiernen dentro de la sociedad y les den causa a todas las conciencias en favor de la virtud.

El conocimiento moral no sólo es necesario para los seres conscientes, sino que es para acercarse a la felicidad intelectual, que es lo que le da un orden muy parecido al que tiene el universo.

Desde este punto de partida es como el sistema alfabariano proporciona un ideal científico-filosófico, cuya imagen es edificar el concepto de virtud dentro de la coherencia y reflexión de los sujetos instruidos. Así, Al-Farabí entiende que la esencia de las cosas es dada por un Intelecto Agente, que es la causa de las acciones y el entendimiento pasivo.

En términos generales, se busca la armonía que hay en el orden de los pensamientos que va jerarquizando las virtudes en forma piramidal, colocando al Ser Primero en la punta y a los sentidos como base para poder entender las interrelaciones de las causas que se dan en el universo. El Ser Primero es el que da sentido necesario a la existencia, organizándola en rangos bajos, en percepciones y en entendimientos especulativos, permitiendo aprender las formas cognoscibles inmateriales, pero sin acercarse a los cauces de la imaginación.

La intención es abrir un cierto interés por los aspectos ontológicos que permitan forjar una serie de teorías del conocimiento para poder expresar el acto y la potencia como una unidad de percepción intelectual que permita cuestionar el entendimiento, ya que es visto como la piedra angular para concebir la dualidad del universo. Lo que se busca con estas cuestiones es manifestar las diferencias cuantitativas de la esencia y existencias de las cosas, por consiguiente, argumentar la sustancialidad del alma con respecto al cuerpo, ya que el alma es asociada con el mundo superior y el cuerpo con el mundo material, que es inferior.

Avicena explica el origen de su filosofía oriental basándose en las creencias de los antiguos griegos: que se orientaban en la idea de que todos los cuerpos en el universo tenían una esencia que la asociaban con el concepto del alma, bajo el argumento de que la materia se manifestaba en triadas, porque una parte venía de la naturaleza, otra de materia y la última venía del entendimiento, así el autor persa creía que el movimiento del universo tenía como principio esta manifestación tripartita que se manifestaba en los cambios de las cosas.

La condición motriz de las cosas se retomaba con el concepto del *Ser necesario por otro* de manera que lo tangible no es permanente en su contingencia, a menos que se considere la esencia de un *Ser necesario per se*, que haría las funciones de un ser supremo y que el autor

podiera hacer una división para justificar la existencia de este *Ser necesario per se*, logrando una comprensión más precisa de la Inteligencia Primera.

A partir de las divisiones que formula Avicena surgen algunos discursos sobre la explicación de la imaginación, la conexión que hay con el alma y la sustancia de las cosas, como parte del entendimiento y como manifestación del alma.

Todas estas explicaciones van encaminadas para justificar la prueba de la existencia de Dios y el enlace que hay con el alma o esencia que tienen las cosas existentes en este orbe. Con esta unión se pretende fundamentar la creencia en la naturaleza divina que dota de alma y sustancia a los cuerpos. Avicena relaciona estas creencias con las opiniones de los antiguos griegos, haciendo una separación entre la ontología griega y la filosofía oriental, que se enriquece sobre todo en el entendimiento: que es la base para facultar los hechos que se dan en el cuerpo.

Quiero comparar los elementos que componen la filosofía oriental giran entorno del alma, las sustancias espirituales y la trascendencia hacia lo eterno, definiendo la opinión oriental de los seres que son una composición de cuerpo y alma que se unen en la palabra *yo*, como una emanación de vida que adquiere el conocimiento para reconocer la identidad de todas las cosas.

La orientación del pensamiento de Avicena es demostrar que el alma es una sustancia ligada con lo espiritual, adoptando las nociones gnoseológicas de las teorías griegas que consiste en el conocimiento de la existencia, de sus principios de causas, de su orden y de su rango. El autor considera que la ciencia que se hace en la materia debe ser entendida como un objeto cognitivo tanto para lo racional como para lo espiritual, centrando sus argumentos en la definición del alma y que coinciden con la visión religiosa de su época.

Así es como Avicena tiene un acercamiento con el Primer Principio que será un amalgamamiento entre las teorías de Aristóteles y la visión heredada de la teología, que parten de la necesidad de un agente creador y demostrar su existencia a partir de los cambios existentes en las cosas.

La postura del pensador persa es demostrar la existencia de un ser incorpóreo y necesario para la existencia de las cosas, junto con la trascendencia de las sustancias, con esto se intenta fundamentar la naturaleza divina, que es asociada con la potencia y el conocimiento lógico, para entender lo contingente de las cosas. Lo que le interesa a Avicena del conocimiento lógico es concretar un credo con las características espirituales y las potencialidades que se desarrollan en el universo, esto tiene que ver con el concepto del alma como una preexistencia del cuerpo, es decir: “Las almas que abandonan sus cuerpos no se hallan desprovistas de envoltorios, pues necesitan de alguna suerte de cuerpo con el que mantener alguna forma de enlace o conexión para permanecer una vez cumplida la perfección intelectual”.<sup>1</sup> Avicena declara la potencialidad cognitiva del alma por medio de un cuerpo que goza de la existencia por medio del alma.

la concepción del alma que influye en Avicena viene de la filosofía neoplatónica al colocar la inteligencia en la cúspide de un plano metafísico, por ser considerada como el Bien mismo, la divinidad suprema y a partir de estos conceptos es como se irán generando más inteligencias, pero de manera descendientes hasta llegar a las condiciones físicas de las cosas. Así el neoplatonismo, transformará la visión del monoteísmo en una dualidad entre la luz y la oscuridad.

El neoplatonismo le permitió a Avicena establecer los rasgos de la filosofía oriental y resolver los conflictos intelectuales que había en la sociedad islámica, sobre todo en los campos religiosos, permitiendo delimitar las características de la esencia de las cosas y aclarar la visión que se tenía del alma. Después de esta adaptación ideológica surgirán nuevos conflictos filosóficos dentro del pensamiento islámico. Sin embargo, se dará una reconciliación entre las dos filosofías más importantes de occidente que son la filosofía platónica y la filosofía aristotélica, desarrollando una nueva filosofía islámica que toma las visiones religiosas y las funde con las ideologías griegas, es decir, la condición natural del hombre es relacionarse con el entendimiento y hacer estructuras intelectuales que permitieron dar fundamentos a las ciencias islámicas y desarrollar una metafísica coránica por medio de las doctrinas griegas.

---

<sup>1</sup> Yabri Ábed Mohamed, *El legado filosófico árabe* p. 163.

Basaré mis comparaciones a través de los elementos que conforman el campo cognitivo que plantea la filosofía oriental es proporcionada de manera directa con la ideología islámica, resolviendo los conflictos de orden político y social. Con esto surge la necesidad de la filosofía, de la ciencia que ordena los fenómenos de manera racional, desplazando las formas tradicionales de la religión y adoptando las nuevas formas de pensar de una sociedad.

La filosofía oriental está basada en gran medida en las obras de Aristóteles, sobre todo en el campo especulativo y metafísico que busca encontrar sentido a la cosas materiales e inmateriales a través de la condición de la *quiddidad*, que es entendida como el cuestionamiento de las maneras indeterminadas de algunas cosas, que Avicena lo retoma a partir del libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles. Por otra parte, Avicena le otorga sentido a la materia y la forma, alejándose un poco de la visión que manejaba Aristóteles, para poder explicar el concepto del cambio de manera independiente en referencia a la causalidad.

Al integrar la causalidad en la filosofía se hace evidente la urgencia en las cuestiones del pensamiento y su estructura racional de la sociedad, los cuales casi siempre se asocian con la lógica y la ciencia, creando un sistema metafísico en el pensamiento islámico.

La sociedad intelectual islámica sistematiza a la metafísica como una interpretación de los conceptos básicos del pensamiento, de tal modo que haya nuevos fundamentos en la ciencia como fuente de un racionalismo propio, cambiando la perspectiva del concepto de lo racional, formando una nueva etapa de pensamiento para la filosofía islámica.

Avicena menciona el tema de la corrupción, lo hace para empezar a profundizar en el desarrollo de una ontología propia, donde se asocia con la separación de la existencia con la esencia, dado que la existencia se produce cuando este otorga este grado de corrupción, así la existencia en acto es más perfecta que la potencia, esto está relacionado con la causalidad, que es la que mantiene la causa eficiente.

## Capítulo I. Influencia de Al-Farabí en Avicena.

### 1.1. El fundamento del “Ser” de Aristóteles y la influencia en Al-Farabi en Avicena

Quiero empezar a describir como Aristóteles comienza el estudio de la entidad, tras aludir los distintos sentidos que adquiere el “Ser” en el ámbito de las categorías, afirmando que el primero de todos ellos es el que le corresponde a la entidad en cuanto que con ella se expresa lo que se entiende de cada una de las cosas. A lo que se refiere con el concepto *el qué es*, es para determinar la cualidad, la cantidad o cualquier otra cosa de un objeto en relación con los sentidos, dándole un margen que se puede entender como la entidad.

Las cosas no podrían existir de manera separada de la entidad, ya que son determinaciones que tienen una entidad individual, con lo cual expone su representación como expresión, pues, es evidente que cada una de estas determinaciones señala de acuerdo con lo captado por los sentidos, según Aristóteles:

Y es que ninguna de estas cosas es (existente) por sí ni capaz de existir separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que son se contarán el que pasea, el que está sentado y el que sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión.<sup>2</sup>

La propia forma expresa los accidentes de los que están compuestas las cosas, poniendo de manifiesto la interpretación como una referencia a la categoría de la entidad, en la cual se expresa y pone de manifiesto *el qué es* de tal sujeto. La entidad estaría compuesta de tres condiciones las cuales son: noción, conocimiento y tiempo. Sin estas condiciones ninguna cosa sería capaz de existir, sino solamente en ella. En cuanto a la noción es la que define cada una de las demás cualidades que están incluidas necesariamente en la entidad, en cuanto a conocimiento es la que nos permite pensar lo que conocemos de las cosas, sobre todo en la cualidad, la cantidad y el lugar donde se encuentra las cosas.

---

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*, libro VII, capítulo primero, p. 280 (a22, 30).

El concepto de entidad permite indagar en el resultado que parecen difícil de entender sobre la cuestión de *qué es lo que es*, que se puede identificar con: ¿qué es la entidad? Los Milesios y lo Eléatas decían, que la entidad es una sola; Empédocles y los pitagóricos decían, que es más de una sola y que está limitada por los números; Anaxágoras y los atomistas decían, que es infinita; Aristóteles la define como *qué es lo que es* en sentido conveniente.

Las distintas opiniones acerca de entidad es el problema de la existencia de realidades suprasensibles, al menos así lo plantea Aristóteles para fundamentar la teoría de la entidad, a partir del argumento que dice que hay aparte de las sensibles, y más allá de ellas, existe alguna otra entidad. Aristóteles señala que antes de ocuparse de tal tipo de entidades es preciso tratar de la entidad general, que parece evidente que el Ser de la entidad corresponde a los cuerpos que asocia con los animales, las plantas y los cuerpos naturales como el fuego, el agua y la tierra, por el hecho de que son los compuestos de algunos seres.

En la opinión de Aristóteles los límites de los cuerpos son la línea, el punto y la unidad con mayor grado de entidad que los cuerpos sólidos, además no admite que haya nada fuera de las cosas sensibles, mientras que otros admiten que hay realidades eternas, como Platón, que admite las ideas y las realidades matemáticas entendidas como dos tipos diferentes de entidades, a la que se suma una tercera entidad que es el cuerpo sensible.

Al exponer los diferentes esquemas que realizaron Aristóteles y Platón, compararé los diferentes puntos de vista sobre: ¿qué es la entidad? y como este concepto pasa a través del tiempo a los pensadores árabes, en especial Al-Farabi y Avicena. Acerca de esta doctrina se analiza cuáles son las entidades y si hay alguna fuera de las sensibles o no, sin embargo, puede haber entidades separadas fuera de las sensibles.

Partiré del concepto de la entidad, según Aristóteles, que se describe al sujeto o sustrato de las cosas, así la entidad se define a través de cuatro fundamentos del ser que son la esencia, el universo, el género y el sujeto. El sujeto puede entenderse como aquello de lo cual se dice de las cosas sin que ello mismo se diga, por eso se debe hacer la distinción acerca de él, porque parece que entidad es el sujeto primero, en sentido de la materia, de la forma y en sentido de lo compuesto de ambas, de modo que si la forma específica es anterior a la materia es en mayor grado que ella, por la misma razón será anterior al compuesto.

Queda esquemáticamente dicho que es la entidad, como aquello que no se dice de un sujeto, pero de ello se dicen las demás cosas, no obstante, es insuficiente porque la materia viene a ser entidad que se escapa para ser otra cosa que, si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede ningún sustrato. Ciertamente, las demás cosas son acciones, afecciones y potencias de los cuerpos, en que primeramente se dan estas cosas, de modo que a quien adopte este punto de vista sobre la materia le ha de parecer necesariamente la única entidad. Aristóteles define el concepto de materia como aquello que por sí mismo no cabe la determinación, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por las que se delimita lo que es, se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo Ser es, cada una de las cosas que se dice de la entidad y de la materia, de modo que el sujeto no es lo último por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni de ninguna otra cosa. La materia es entendida como sujeto último indeterminado, por un proceso de separación de determinaciones que se pueden observar de dos maneras con respecto a la materia última: la primera es cuando su existencia es conocida a partir del cambio sustancial, desconocida a causa de su indeterminación y que se acerca al conocimiento por medio de la analogía. La segunda es la afirmación de las demás determinaciones que se dicen de la entidad y ésta a su vez, la materia presenta una doble dificultad: en primer lugar, una dificultad de tipo lingüístico. En segundo lugar, tiene que ver con el modo en que convendría determinar los accidentes, puesto que la materia no pertenece a ninguno de ellos. Ni tampoco es las negaciones de éstas, puesto que se dan también accidentalmente en el sujeto.

Aristóteles parte de la consideración de que la materia es entidad, pero eso es imposible, según el griego, por el efecto que tiene el Ser de existencia separada y el Ser algo determinado parecen pertenecer a la entidad, por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas son consideradas en mayor medida parte de la entidad de la materia. Hay condiciones generales en que ciertas realidades sensibles son entidades, que desde luego son provechosas para avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza, hacia las que son cognoscibles en mayor grado. Tratándose de las acciones, hay que distinguir las cosas que son absolutamente buenas, para que lleguen a ser buenas a partir de ellas mismas, así también habrá de conseguirse que las cosas cognoscibles por naturaleza lleguen a ser cognoscibles. Por lo demás, las cosas que son

cognoscibles a primera vista son a menudo difícilmente comprensibles por naturaleza, poco o nada hay en ellas de *lo que es*. No obstante, el sujeto ha de interesarse en llegar a conocer las cosas totalmente cognoscibles a partir de lo que cree que hay más allá de lo cognoscible, avanzando a través de curiosidad y el cuestionamiento de las cosas.

Aristóteles dice que, la entidad es comprendida como la esencia de las cosas, partiendo de la pregunta ¿de qué cosas hay esencia? Para poder contestar la pregunta, Aristóteles hace una serie de distinciones de cuántas entidades puede definir y una de ellas es la esencia, porque algunas cosas acerca de ellas atienden a las expresiones, “*de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma esté incluida en él*”.<sup>3</sup> La esencia de cada cosa es aquel que expresa la cosa misma sin que ella esté incluida en él, pero también hay compuestos según las restantes categorías de cada uno de ellos y si tales compuestos poseen esencia, por ejemplo: aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste “ser músico” ya que no eres, por ti mismo músico. Así pues, tu esencia es lo que por ti mismo eres.

La definición *el qué es*, se dice en muchos sentidos, sobre todo en el sentido de la entidad y a algo determinado que se suma a las categorías de cantidad, cualidad y todas las otras de ese tipo. Al igual que el *es* se da en todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado, así también el *qué es* se da de modo absoluto en la entidad y en las demás. La cualidad es de las cosas a que corresponde el *qué es*, pero no de manera absoluta, sino en sentido lingüístico, que *lo que no es, es*, no que es absolutamente, sino que es algo que no es y del mismo modo la cualidad.

Es conveniente examinar como utilizamos las expresiones sobre cada cosa, pero no más que examinar cómo es la cosa misma. Por ello, se señala que la esencia se da de modo primario y absoluto en la entidad y posteriormente en las demás categorías y lo mismo sucede con *qué es*, pues, no se trata de la esencia en sentido absoluto, sino de la esencia de la cualidad o de la cantidad. En efecto, se trata de cosas que son solamente por homonimia, según matices y reservas que se añada o suprima como algo no cognoscible es cognoscible. Lo correcto es que ni se dice por homonimia ni con el mismo sentido, porque guardan relación a una y la misma cosa, no porque su significado sea el mismo, sino por relación a una misma cosa.

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Metafísica*, libro VII, p. 288 (a20, 25).

Que la definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia es de las entidades, no obstante, las demás categorías no sean necesario que haya definición en el caso de cualquier palabra que signifique lo mismo que un enunciado, sino solamente en el caso de ciertos enunciados.

La esencia y la definición en el caso de los compuestos, estableciendo que los compuestos de entidad y accidente no tienen definición en sentido estricto y primario, sino en sentido derivado. Así Aristóteles lo plantea como el problema de los compuestos de un sujeto y una determinación que pertenezca a aquél por sí mismo. Tras analizar las dificultades específicas, concluye que tampoco en él cabe definición en sentido estricto, sino por adición del sujeto. Equiparando la definición de los accidentes con la de tales compuestos y reafirmando la tesis que en sentido primario solamente hay esencia y definición de las entidades.

Aristóteles quiere señalar, que si no se admite que el enunciado compuesto por adición es definición, entonces, se plantea una aporía entre las cosas que no son simples, sino compuestas por la unión de más de un término, de los cuales hay definición que se aclara a partir de la adición. Es evidente que hay definición de la entidad y desde luego, las hay de las demás categorías necesariamente será por adición, como de la cualidad y del impar. Éste en efecto, no puede definirse sin incluir el número, porque hacer referencia a lo compuesto por adición en aquellos casos en que ocurre que se dice dos veces lo mismo, dando como resultado una falta de definición de los compuestos por unión de más de un término.

Habrà de afirmarse que la definición y la esencia se denominan tales en muchos sentidos, por consiguiente, en un sentido ni habrá definición de nada, ni esencia de nada, excepto de las entidades. Así pues, es evidente que la definición es el enunciado de la esencia y pertenece a las entidades de modo primario y en sentido absoluto.

Cada entidad singular se identifica con su propia esencia, mostrando que las determinaciones accidentales, la esencia y la cosa no se identifican, si no se analiza el caso de las entidades, de las realidades subsistentes, tomando el ejemplo de las ideas subsistentes platónicas y mostrando que se asemeja con su esencia de lo bueno en sí mismo, que se ha de identificarse con aquello en que consiste *Ser bueno*, lo cual resulta igualmente válido y cierto para cualquier tipo de entidad de realidad subsistente. Ha de investigarse si las cosas singulares y

su esencia son lo mismo o distinto, se trata de algo útil para la investigación acerca de la entidad, las cosas singulares no parecen ser distintas de su entidad y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular. En el caso de las cosas que se dicen accidentes pareciera que se trata de algo distinto, como lo señala Aristóteles en el siguiente ejemplo con la palabra hombre:

Son distintos “hombre blanco” y aquello en que consiste ser-hombre-blanco. (Si fueran lo mismo, también sería lo mismo aquello en que consiste ser-hombre y aquello en que consiste ser -hombre-blanco; y es que, al decir de algunos, “hombre” y “hombre blanco” son lo mismo y, por consiguiente, también han de serlo aquello en que consiste ser-hombre y aquello en que consiste ser-hombre-blanco. Pero no se concluye necesariamente que sean lo mismo cuando se trata de cosas que se predicen accidentalmente, ya que los términos extremos del silogismo no se identifican con el sujeto de la misma manera.<sup>4</sup>

En cuanto a los términos “hombre” y “ser-hombre-blanco” del silogismo anterior podría parecer que se trata de accidentes los términos extremos del silogismo. En el caso de las cosas que se dicen por sí serán necesariamente lo mismo, si existen ciertas entidades anteriores a las cuales no hay otras entidades ni otras naturalezas, entidades de características como las que algunos atribuyen a las ideas, Aristóteles utiliza como objeto de su argumentación las ideas platónicas, quizás por los resultados de su argumentación, a saber, que la entidad se identifica con su esencia que se vuelven contra la existencia misma de las ideas que constituyen la esencia de las entidades sensibles y por lo tanto, no podrán existir separadas de ellas. En efecto, si lo bueno mismo y aquello en que consiste ser-bueno fueran distintos, habría otras entidades, naturalezas e ideas distintas de las indicadas, dado que la esencia es entidad, como lo señala el primer argumento platónico:

Primer argumento: si las ideas no se identifican con sus esencias respectivas, éstas existirán más allá de aquellas y serán entidades subsistentes con mayor razón.

Segundo argumento: si la Idea está separada de su esencia, la Idea será incognoscible (pues, el conocimiento es de las esencias) y la esencia no existirá (Pues la subsistencia corresponde a la idea).

Tercer argumento: si la Idea no se identifica con su esencia, se caerá en el absurdo de que lo bueno mismo (el bien en sí) no será bueno.<sup>5</sup>

Aunque estuvieran separadas entre sí no habría conocimiento, pues, si están separadas, si a lo bueno mismo no le pertenece aquello en que consiste ser-bueno ni le pertenece ser bueno,

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, libro VII, p. 295 (a20, 25).

<sup>5</sup> Platón, *República VII*, pp. 222, 226 (1031b, 5).

por lo tanto, hay conocimiento de cada cosa cuando se conoce su esencia y lo que pasa con lo bueno mismo forma parte de las demás ideas. Por ejemplo, si no es bueno entonces en que consiste Ser-bueno, tampoco se sabe en qué consiste Ser-algo-que-es, ni mucho menos es uno aquello en que consiste Ser-uno, pues se dan del mismo modo todas las esencias. Por lo tanto, si aquello en que consiste Ser-algo-que-es resulta que no es, nunca será en absoluto ninguna de las demás. También, una cosa no será buena en sí, en ella no se da aquello en que reside Ser-bueno e identificarse, pues, necesariamente lo bueno en sí mismo es aquello en donde radica Ser-bueno y bello en sí, aunque Ser-bello es aquello en que consiste Ser-bello, de la misma forma funcionan todas las cosas que se dice algo de ellas, no según otras cosas, sino por sí mismas. Esto se cumple suficientemente aun cuando no existan formas y seguramente con más razón si es que existen formas. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto que existen las ideas, tal como se propone que el sujeto no puede ser entidad. En efecto, aquellas entidades que son necesarias y no se dice de un sujeto por su realidad singular, será por lo tanto una intervención.

De estos argumentos se consume que cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, no accidentalmente, pues al conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia, de modo que incluso por inducción se muestra que ambas son una misma cosa. No es verdadero afirmar que la cosa singular y su esencia son lo mismo, puesto que accidente posee dos acepciones, referente al accidente y de aquello que es el accidente, por lo tanto, la cosa y la esencia se identifica en un sentido, pero en el otro no se identifican.

Resulta absurdo si, separando las cosas, uno pusiera un nombre a cada una de las esencias, pues habría otra más aparte de ella. No solamente se identifican, sino que también su enunciado es el mismo, como resultado evidente por lo que se ha dicho en efecto, lo uno y el ser constituye una unidad que no es accidental. Además, si la esencia es distinta se produce un proceso infinito. Por una parte, estará la esencia de lo uno y por otra parte lo uno es el razonamiento de las esencias, pues es evidente que el caso de las realidades primeras es aquellas en que consiste el ser de cada cosa y son uno y lo mismo.

Al analizar el cambio y sus condiciones generales y sus implicaciones respecto de la entidad, teniendo como finalidad mostrar que la forma no se genera de las condiciones del cambio, sino que todo lo que se genera se hace bajo la acción de algo que proviene de la materia y

llega a ser por medio de los elementos de la generación natural o física y de las producciones correspondientes al pensamiento, junto con el inicio de la generación espontánea. Señalando que en toda generación hay un elemento que preexiste a la materia y que de ella recibe el producto final en algunos casos.

De las cosas que se generan una se corresponde por medio de la naturaleza, la otra por el arte y la última por espontaneidad, sin embargo, todas las éstas se generan son bajo la acción de algo que proviene y llega a ser algo, que se refiere a cada una de las categorías, ya que llegarán a ser entidad, cantidad, cualidad y lugar. Con estos cuatro conceptos que son explicados por Aristóteles, se establece de forma estricta el cambio que puede ser dividido para entender su movimiento dentro de la realidad.

Aristóteles quiere señalar que las generaciones naturales son aquellas cuya reproducción proviene de la naturaleza, que es lo que llaman materia, cuya acción de las cosas que son por naturaleza y aquello que llegan a ser. Por lo demás, todas las cosas que se generan tienen materia, cada una de ellas tiene materia en cada cosa. De modo general se dirá que aquello de que provienen es naturaleza y es aquello según lo cual llegan a ser, por ejemplo, plantas o animales, bajo la acción reproductora de la naturaleza entendida como la forma de la misma especie.

Otra de las generaciones es la que se denomina producción, porque provienen del arte o de alguna facultad del pensamiento, algunas de ellas se producen espontáneamente y otras por azar, de modo muy parecido a lo que ocurre en las cosas que se generan de la naturaleza. Desde luego, en algunos casos se generan las mismas cosas, tanto a partir de semilla como sin semilla. Del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma, que es llamada también esencia de cada cosa, es decir, a su entidad primera. En cierto modo la forma de los contrarios es la misma, puesto que la entidad de la privación es la entidad opuesta.

El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina pensamiento y el segundo producción. El pensamiento es el proceso que parte del principio de la forma y la producción es el proceso con el que se concluye el pensamiento. Cada una de las otras generaciones intermedias se producen del mismo modo. Cuando proviene el arte de la causa productora es donde se inicia el movimiento del alma, pero cuando se produce espontáneamente el proceso

comienza a partir de aquello que constituye el punto de partida de la producción para quienes producen arte.

De modo que se hace referencia a las afirmaciones relativas a la materia que aparecen como referencia genérica de Aristóteles a su propia doctrina al decir, que es imposible la generación si no se da algo preexistente, pues es evidente que ha de preexistir necesariamente alguna parte, puesto que la materia es una parte inmanente y llega a ser algo en la generación.

Acerca del devenir en relación con los elementos de la entidad sensible, pues no se genera ni la materia, ni la forma, se pone de manifiesto que no hay generación de la forma, como tampoco la hay de la materia, se critica la concepción platónica de las formas como entidades separadas, mostrando que su presunta causalidad resulta ociosa y que en nada contribuyen a explicar la génesis y estructura de las entidades sensibles. Puesto que lo que se genera por acción de aquello de donde proviene el inicio de la generación que proviene como tal, no la privación sino la materia, ya que se define en el modo en que se refiere y llega a ser algo, al igual que la causa productora no se provoca el sustrato como lo señala Aristóteles: “el bronce, tampoco produce la esfera a no ser accidentalmente, es decir, en cuanto que es esfera la esfera-de-bronce, pero ésta sí que la produce”.<sup>6</sup> En efecto, la producción de algo determinado no es sino causar algo determinado a partir de lo que es sustrato en sentido absoluto, es decir, que hacer redondo el bronce no es hacer ni la redondez ni la esfera, sino algo distinto. Es evidente, que ni se genera la forma, ni hay generación en ella y tampoco hay esencia, ésta es en efecto, lo que es creado en otro por arte, por naturaleza o por alguna potencia. Desde luego, lo generado tiene que ser siempre divisible y una parte será la materia y la otra la forma. Una parte de ella será la causa productora y la otra parte será lo que produce en aquello y el todo será producido, así pues, lo que no se genera se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto se denomina materia.

Puesto que en la tesis de Aristóteles se señala que la forma no es generada y podría llevar a una confusión, al suponer que su existencia es eterna y trascendente, al modo de las formas platónicas, así el peripatético pasa a rechazar el punto de vista de los requisitos de la generación. Esto significa *que algo es de tal clase*, pero no es algo determinado, pues, si

---

<sup>6</sup> Aristóteles, *metafísica*, libro VII, p. 304 (1032b, 25, 30).

existen realidades fuera del individuo, la causalidad de las formas no tendría utilidad para explicar las generaciones y las entidades, por lo mismo serían entidades por sí mismas. En algunos casos es evidente que el generante es tal cual el generado, si bien no son la misma cosa, sino sólo específicamente, generaciones naturales. No es necesario en absoluto establecer una forma como paradigma y desde luego, se buscarían sobre todo para las realidades naturales, ya que son las entidades donde el generante actúa y causa la forma específica en la materia.

El análisis que se hace sobre el devenir es entendido como la generación espontánea de la preexistencia de la forma, al estudiar la elaboración espontánea en relación con los procesos de producción artística y natural, que concluye siempre con la forma preexistente, tanto en el cambio accidental, que solamente se ve de modo potencial.

Hay que señalar que la aporía se genera por arte y espontáneamente, sin embargo, la causa de ello estriba en que ciertos casos la materia que da principio a la generación, cuando se produce algo por arte contiene en las cosas generadas. Tal materia es, en unos casos capaz de moverse por sí misma y en otros casos no: en el primer supuesto puede ser capaz de moverse precisamente de tal manera y también puede ser incapaz de ello. Muchas cosas son capaces de moverse por sí, pero no precisamente de tal manera, cuya materia es imposible que se mueva bajo la acción de otro. Por ello, unas cosas no llegan a existir si no actúa el que posee el arte, mientras que otras cosas sí. En efecto, serán puestas en movimiento por agentes que no poseen el arte, pero que pueden ser movidos por otros que no poseen arte, desde el problema de la comprensión. El movimiento se originará desde una parte, que en cierto modo todas las cosas se generan a partir de algo homónimo, como las cosas naturales, que parten de una homónima a tomar el portante de una parte a no ser que la generación sea accidental. En efecto, la causa de la producción es una parte primera y por sí de cosa producida. Por consiguiente, al igual que en los silogismos esté el principio de todas las cosas que tienen entidad. Pues del qué-es proceden los silogismos y las generaciones, el ejemplo que pone Aristóteles es el siguiente:

Las cosas naturales se comportan de manera semejante a éstas. En efecto, la semilla actúa como los [agentes] que actúan por arte (pues contiene potencialmente la forma específica, y aquello de lo cual procede la semilla es, en cierto modo, homónimo -si bien no debe pretenderse que en todos los casos se dé la misma homonimia que cuando de un hombre se engendra un hombre,

pues también de un hombre se engendra una mujer-, a no ser que se trate de algo imperfecto: por eso de una mula no se engendra otra).<sup>7</sup>

La cita anterior señala cómo se pueden generar las cosas dentro de las condiciones de la materia, sus capacidades del movimiento que es parecido al de la semilla y el que no se dé como éste, es imposible que se genere.

Aristóteles dice que la forma no se genera, por lo demás lo pone de manifiesto el razonamiento, no sólo tratándose de la entidad, sino que el razonamiento vale igualmente en relación con las determinaciones primeras como cantidad, cualidad y demás categorías.

Las partes del compuesto, las de la forma y las de la definición en relación con las partes de materiales de los compuestos, para establecer que las partes de la forma son todas o algunas anteriores al compuesto, porque las partes materiales, a su vez, son posteriores a la forma, pero anteriores al compuesto en cierto sentido como componentes suyos, si bien en cierto sentido son posteriores a él, algunas partes del compuesto son simultáneas a éste, reafirmando que las partes son meramente formales estableciéndose esquemáticamente en su posición.

Puesto que la definición es un enunciado que está armado por diferentes partes respecto de la cosa, que es donde surge inmediatamente de la aporía que ha de incluirse en todos los enunciados. La cuestión se ha de examinar por las partes que componen la entidad, así pues, si una cosa es la materia, otra es la forma y otra el compuesto de éstas, en ciertos casos se dice que la materia es una parte de algo y en ciertos casos no, sino que son parte de aquellas que componen el enunciado de la forma.

La forma, la materia y el compuesto son distinguidos por Aristóteles, porque dentro del compuesto es tomado como un concepto universal, ya que la materia y la forma tienen el mismo valor tanto universal como individual. Además, se hace una distinción entre la materia sensible y la inteligible como parte del compuesto en el caso de las realidades físicas.

A la conclusión que se puede llegar es que las partes del alma son anteriores al compuesto del cuerpo y lo mismo sucede con los cuerpos particulares, mientras que, el cuerpo también se involucra posterior a la entidad, pues, se descompone en ellas como materia y no la

---

<sup>7</sup> Aristóteles, *metafísica*, libro VII, p. 309 (1034b)

entidad, sino el compuesto. Estas partes son, en cierto modo, anteriores al compuesto y no puede existir separadas de él.

Por una parte, está la forma como parte del compuesto, junto con la materia, pero la forma es enunciada como el valor universal de las cosas, pues son captadas por el pensamiento, pero cuando se alejan de la relación plena de tal conocimiento, no está claro si existen o no. Sin embargo, cabe señalar que se puede conocer por medio de un enunciado universal. La materia a su vez es por sí misma incognoscible, pues la materia sensible siempre está sometida a movimiento, mientras que la materia inteligible se encuentra sometida por los estados cognoscibles.

Aristóteles sugiere que no hay definición de las realidades individuales y tampoco las hay de las ideas, porque el problema de la posibilidad de la definición es establecerlo a partir de los individuos, de las entidades individuales, por lo tanto, no hay definición, pues al articular la definición y la idea se está ocupando de los individuos sensibles, que no es posible definirlos o demostrar alguna de sus aportaciones materiales, porque son susceptibles de ser y de no ser. El autor señala que las ideas platónicas tampoco pueden ser definidas, no porque sean materiales, sino porque se supone que cada una de ellas es única e individual. Al señalar estos dos tipos de conceptos da como consecuencia que haya dos tipos de entidad, el compuesto y la forma, esta última es tomada en conjunto con la materia, mientras que ésta es la forma en sentido pleno, la que se denominan entidades de los compuestos están sometidos a corrupción y a generación, mientras que la forma no es de índole tal que pueda corromperse, ya que tampoco hay generación de ella. En efecto, no se genera aquello en que consiste ser, sino aquello en que consiste ser una cosa particular, más bien la forma existe o no sin generación y corrupción.

El primer punto que toma es que tampoco hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y naturaleza que puede existir y no existir. Por eso, todas las individualidades son corruptibles. Si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias, si al igual que no es posible que la ciencia sea a veces ciencia y a veces ignorancia, algo así, tampoco es posible que hay demostración y definición, sino opinión, acerca de lo que puede ser de otro modo que resultaría evidente que no puede haber ni demostración ni definición de tales cosas. Las cosas corruptibles desaparecen de la

percepción sensible, resultan oscuras para quienes poseen la ciencia y no puede haber definición ni demostración de ellas, aun cuando sus nociones se conserven en el alma. Por eso la definición es relativa, sobre todo cuando alguien trate de dar el esclarecimiento de una realidad particular, no debe ignorar que es posible eliminarla, por el hecho de que no puede ser definida.

Tampoco es posible definir la idea, ya que es una realidad individual y separada, pues la definición consta necesariamente de nombres, por lo tanto, el que define no inventa nombres, pues resultarían ininteligibles los nombres que están a disposición común a todas las cosas, por lo tanto, se aplican también necesariamente a otras cosas. Si las ideas están compuestas de ideas, pues se componen de elementos más simples, aunque aquellas se compongan de predicados de una cosa, pero éstos no parecen posibles, sino que toda idea parece ser participable. Así pues, esta imposibilidad de definir pasa inadvertida en el caso de las cosas eternas, sobre todo cuando son únicas.

El pensador griego señala que ni las partes de las realidades sensibles ni los universales son entidades de las partes y elementos de los cuerpos orgánicos no son entidades, en tanto que ni ejecutan las operaciones propias ni subsisten separadas del compuesto, no son entidades actuales, sino potenciales. También se señala que ningún universal es entidad, admitiendo que la existencia de entidades eternas no cubren las características de las ideas platónicas, pues es evidente que incluso la mayoría de las que se consideran entidades potenciales, tanto las partes de los animales, pues ninguna de ellas se da separadas y cuando se separan todas existen como materia, pues, ninguna de estas cosas constituyen una unidad, sino que, antes de madurar y de que surja algo a partir de ellas, son como un montón, sobre todo podría pensarse que a las partes vivientes les corresponden partes del alma, en potencia y en acto, puesto que tienen principios del movimiento que proviene de algo presente. Sin embargo, están por igual en potencia mientras que constituyen algo uno y continuo por naturaleza y no por violencia o adherencia.

Aristóteles dice que “Uno” es lo mismo que “Algo que es” y la entidad de lo que es uno y las cosas cuya entidad es numéricamente son uno, es evidente que no pueden ser entidad de las cosas y tampoco puede serlo aquello en que consiste Ser-elemento o Ser-principio, no obstante, se busca reducirlo a algo más conocido, “Algo que es” y “Uno” deberían ser entidad

de las cosas con más razón que el elemento y la causa, pero ni siquiera lo son, ya que la entidad nada tiene en común, no se da en ninguna otra cosa que en sí misma, además lo que es “Uno” no puede estar a la vez en muchos sitios, mientras que lo común se da a la vez en muchos sitios.

Resulta que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares, sin embargo, los que afirman que las formas existen de este modo, en cierto sentido tienen razón al separarlo, si es que son entidades, pero en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan forma a lo uno que abarca una multiplicidad y la causa está en que no son capaces de aclarar que son tales entidades incorruptibles a parte de las singulares y sensibles. Es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es entidad y que ninguna entidad se compone de entidades.

El pensador griego señala que la realidad sensible es entidad de las partes y los cuerpos orgánicos son entidades potenciales. Admitiendo que la existencia de entidades eternas no cubre las ideas platónicas, pues es evidente que son consideradas entidades potenciales, sobre todo porque se puede pensar que la parte que le corresponde a los seres vivientes es el alma, en potencia y en acto, puesto que tienen principios del movimiento, pero, están por igual en potencia mientras que constituyen algo basado en la idea del Uno y Continuo de la naturaleza.

Esta perspectiva griega es la que sirve de base para la formación de la metafísica islámica, haciendo que los estudios que desarrollara Avicena se apegaran de manera fiel a los argumentos aristotélicos, a través de Al-Farabí de acuerdo con el acercamiento que tiene el pensador persa ante esta doctrina occidental.

## **1.2. La herencia de Avicena en la filosofía**

El objeto de estudio de este apartado es la lectura directa e indirecta de la filosofía de Avicena, pensador que tuvo un acercamiento con el pensamiento de Aristóteles. El autor se enfrenta a la filosofía griega en general haciendo una interpretación de la lectura del pensamiento griego, centrándose en el pensamiento de la entidad, la cantidad, la cualidad y el lugar con la relación que había con el oriente islámico.

Avicena habla de sí mismo y su formación intelectual que estaba orientada hacia la problemática de “el alma y el entendimiento”, “la geometría y el cálculo indio”, además de compartir la doctrina ismaelí que la interpretaba como una enciclopedia filosófica, ya que él tiene contacto con la biblioteca de Samanies, que era una dinastía persa que surgió en el año 874 d.C. hasta finales del siglo X, incluso hay una anécdota que cuentan sobre Avicena que después de haber leído la biblioteca de Samanies la quemó para que ninguna otra persona le hiciera sombra frente a sus escritos.

Avicena tuvo un acercamiento con Al-Farabí, porque él tenía la mejor interpretación de la Metafísica aristotélica, lo cual prueba que Avicena leía las obras de Aristóteles a través de Al-Farabí, que funge como intermediario entre las lecturas de Aristóteles y Avicena.

Avicena reconoce la supremacía de Al-Farabí, especialmente en su inteligencia de la *Metafísica* de Aristóteles. A continuación, Avicena relata su interés por la ciencia divina.

Leí la *Metafísica*, pero no alcancé a comprender su contenido y se me ocultó lo que su autor quiso decir. Desesperado, me dije: no hay manera de comprender este libro. Hasta que topó con la obra de Al-Farabí sobre la *Metafísica*, y en cuanto la leí –según sus palabras- se le abrieron los propósitos de la obra.<sup>8</sup>

Avicena describe el acercamiento que tuvo con la obra de Al-Farabí viéndolo como el mejor expositor de Aristóteles, el más certero. Todo ello confirma la importancia y la necesidad de la lectura indirecta para entrar al pensamiento de Avicena.

Por otra parte, en el prólogo de la *lógica de los orientales* alude el pensador persa a los aprendices de las obras de los griegos y a los filosofastros de la plebe entusiasmados con esos peripatéticos que se creen los únicos guiados por Dios y lo señala:

En su compañía hemos conocido a gentes completamente desprovistas de entendimiento, gentes que son como maderos apoyados; que consideran innovadores herética el profundizar en la especulación y extravió la divergencia con los hanbalíes<sup>9</sup> hacia los hadices.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Yabri Ábed Mohamed, *El legado filosófico árabe.*, p. 122.

<sup>9</sup> Entre las principales escuelas jurídicas islámicas, hanbalí se distingue por un fideísmo y literalismo exacerbados en la interpretación de las fuentes de derecho jurídico, naturalmente, los hadices. Se cuenta que Ibn Hánbal, fundador de la escuela, se negaba a comer sandía porque no había encontrado ningún hadiz que diga que el profeta Mahoma la comía.

<sup>10</sup> Yabri Ábed Mohamed, *El legado filosófico árabe.*, p. 123

Avicena arroja alguna luz sobre la identidad de a quien ataca, nos habla de los cristianos idiotas de Bagdad, de su imbecilidad y sus dudas para comprender los conceptos de alma y entendimiento, señalando lo confuso que resulta comprender las ideas del autor de la lógica en torno al alma y su inmortalidad.

El autor cuestiona sobre las posturas y clasificaciones que hace occidente para entender la filosofía respecto a la *Teología*. Al referirse parcialmente extraviado en el curso de una primera batalla cuando aún se hallaba en una primera versión afirma:

Compuse una obra que titulé *del juicio imparcial* en la que dividí a los sabios en dos grupos contrapuestos: los occidentales y los orientales. Y aunque, ciertamente, la desavenencia entre ellos es profunda, traté de llegar a un juicio imparcial. La obra incluía casi veintiocho mil cuestiones. En ella aclaré los pasajes difíciles de los textos hasta el final de la *Teología*, que a pesar de los puntos flacos que en la *Teología* se advierte y mostré la negligencia de sus comentadores. Contenía, además, una pequeña disquisición en la que expuse abreviadamente la debilidad, incapacidad e ignorancia de los de bagdadíes.<sup>11</sup>

Entre todos los bagdadíes Avicena considera a Al-Farabí una excepción. En cuanto Al-Farabí afirma, debe ser un verdadero ensalzado que no sigue a los demás en nada. Se puede decir, que antes de él no hubo otro mejor.

Al hablar de la filosofía oriental, que también se centraba en la idea de la *Teología*, Avicena desarrolla una madurez intelectual, que puso gran interés en temas de la ciencia especulativa, exponiendo opiniones que fueron causa de reflexión y escritura imperantes, el autor afirmaba:

A continuación, le pedí que me comentara las obras de Aristóteles, pero me respondió que a la ocasión no disponía de tiempo para ello. Sin embargo, añadió: “con todo, si deseas que componga una obra en la que exponga, sin rivalidad con detractores ni ocuparme de responderles, todo aquello que de esas ciencias considero válido, así lo haré”. Y como estuve de acuerdo, comenzó con la física en una obra que intitulo *Kitáb al sífá*.<sup>12</sup>

Avicena declara que no se ceñirá a las doctrinas de Aristóteles. Antes bien, dejará hacer de esta obra una enciclopedia filosófica que incluya las ciencias especulativas atribuidas a los antiguos y al mismo tiempo dé cabida veladamente a su filosofía oriental. En contra posición

---

<sup>11</sup> Kitáb al-insáf wa-l-Intisaf. Edición parcial de A. Badawi en arístú “ind al- “arab. Traducción parcial de G. vajada: (Les notes d’ Avicenne sur la Théologie d’Aristotes) Revue Thomiste 51 (1951), pp. 346-406.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 125.

a su enciclopedia filosófica, Avicena redactó una sección dedicada a la lógica, en la que leemos lo siguiente:

Nos hemos puesto reunir unas palabras en torno a aquellas cuestiones sobre las que discrepan los estudiosos. No nos ceñiremos a posturas partidistas, capricho, costumbre o afinidades, ni nos preocupará que se aprecie en nosotros discrepancia respecto a aquello a lo que, por negligencia o cortedad de entendimiento, están habituados los aprendices de las obras de los griegos. Tampoco nos preocupamos por lo que se hubiera podido leer en las obras que compusimos para los filosofastros de la plebe entusiasmados por esos peripatéticos que se creen los únicos guiados por Dios, y los únicos cuya misericordia han merecido. Mas esto no es óbice para que reconozcamos el mérito y valía del más excelso de sus predecesores, quien acertó a advertir lo que a los suyos y a su maestro se le había escapado, distinguió las diferentes partes que componen las ciencias, las clasificó con mejor criterio, discernió la verdad en muchas cosas y extrajo con gran inteligencia los fundamentos correctos y secretos de la mayor parte de los saberes, así como los superó en conocimiento de lo que sobre todo ello habían mantenido sus antepasados y compatriotas, que es lo máximo a que puede aspirar un hombre cuando es el primero en poner mano es separar lo confuso y enderezar lo torcido. Constituye, pues, un deber de cuantos lo sucedieron el corregirlo, llenar las lagunas que en él hallaron y extraer las conclusiones que se derivan de los principios que él dejó sentados. Mas nadie ha sido capaz de cumplir esta responsabilidad que él legó, pues los que le siguieron se han pasado la vida en comprender las cosas en las que acertó y en aferrarse a otras en las que erró, y, ocupando todo su tiempo en lo de antaño, no encuentran un momento para poder pensar por sí mismos. Y si acaso lo encuentran, les parece añadido, enmienda o mejora.<sup>13</sup>

A nosotros, empero, nos fue bien sencillo comprender lo que dijeron desde el mismo instante en que nos ocupamos de ello. No debe extrañar, por tanto, que hayan llegado a nosotros ciencias de pueblos diferentes del griego, pues de ellas nos ocupamos en la flor de la juventud, ya que nos fue dada por Dios la gracia de dominar en corto tiempo lo que nos legaron. A continuación, procedimos a analizarlo todo, letra a letra y punto a punto, por ver si concordaba con los modos de proceder que establece la ciencia que los griegos llaman lógica, aunque no es de extrañar que entre los orientales sea conocida con otro nombre, deteniéndonos tanto en lo que concordaba como en lo que no, y procurando buscar a toda una explicación. Así, lo cierto y lo mendaz se desveló como tal.<sup>14</sup>

Avicena dedica diversos apartados a géneros de ciencias que concluye con una referencia que excluye a las matemáticas, por ser ciencia en la que no existen discrepancias, añadiendo que de ocuparnos aquí de dicha ciencia no concluiríamos algo nuevo. De lo que se encarga el pensador persa es de preservar su obra y alejarlas de gente ignorante o vulgar, lo que significa que nos encontramos ante los tesoros vedados a los indignos, por tanto, ante el

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 126- 127.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

desarrollo de su filosofía oriental, conforme a los siguientes precedentes podemos clasificar las obras de Avicena como:

-Obras didácticas, en la que expone las ciencias especulativas de los antiguos griegos, sus casidas y epístolas sobre lógica.

-Obras en las que expone lo que él denomina la filosofía oriental (aunque otras veces habla de sabiduría oriental, cuestiones orientales o fundamentos orientales), entre las que se incluirán libros de sabiduría oriental.

Avicena propone tres quehaceres a su lector:

-Descubrir qué género de interpretación aplica a sus fuentes, en particular Al-Farabí.

-Desvelar los elementos fundamentales de lo que él denomina la filosofía oriental y aclara sus fuentes.

-Determinar a quien se refiere al hablar de orientales y occidentales, así como especificar las razones que se ocultan tras dicha clasificación.

Por último, se enfrenta con el contenido ideológico de la filosofía de Avicena y más concretamente de su filosofía oriental. Es en este punto cuando Avicena y Al-Farabí comprenden la metafísica y de ella emanará el fortalecimiento de la filosofía oriental, que estará identificada en dos partes. Por un lado, el sistema farabiano y, por el otro, el sistema aviceniano, en los que ambos buscan desarrollar los componentes cognitivo y el contenido ideológico de los griegos.

El punto de partida para Avicena es el Ser necesario y el Ser contingente e identificar el perfecto conocimiento de los principios de los seres con la felicidad, como se menciona a continuación:

Es cierto que Avicena bebió de las obras de Al-Farabí, como él mismo nos confesaba antes. También lo es que adoptó el sistema metafísico erigido por Al-Farabí y su distinción entre ser necesario y ser contingente. Esta distinción le sirve de punto de partida para revisar todo el sistema, aunque conserva la teoría emanística de Al-Farabí y sus diez inteligencias, e identifica la felicidad, como él, con el perfecto conocimiento de los principios de los seres. Con todo, esta forma de concebir la relación que une a Avicena y Al-Farabí se puede calificar, con la misma certeza, de error o de acierto. Efectivamente, será un acierto si los examinamos a ambos

desde un prisma cognitivo puro, es decir, a través del conjunto de saberes (científicos y filosóficos) de los que se sirvieron para elaborar el sistema metafísico que comparten. Pero será un completo error si examinamos su producción intelectual desde un punto de vista ideológico. Por un punto de vista ideológico entenderemos aquí aquel que se interesa, fundamentalmente, por desvelar la función ideológica de un pensamiento o sistema intelectual dado en un momento de su devenir histórico, teniendo en cuenta que una misma idea, o un mismo sistema filosófico, pueden desempeñar funciones ideológicas diferentes, e incluso contradictorias, sin que ello obligue a introducir variantes sustanciales en su estructura o en su material cognitivo: el simple hecho de centrar la atención en uno de sus elementos puede entrañar un cambio en la orientación de todo el sistema y, en consecuencia, captarlo para adoptar un contenido ideológico radicalmente diferente al que con anterioridad encerraba.<sup>15</sup>

Cuando Avicena adapta el sistema metafísico de Al-Farabí, lo hace no en cuanto a su ideología, sino en cuanto sistema cognitivo, para Avicena resultaba imposible adaptar el sistema de Al-Farabí por su contenido ideológico, lo que dio como consecuencia fue silenciar ese contenido ideológico, pues el sistema de Al-Farabí era un sistema cognitivo puro. A lo que el autor se cuestionó; ¿Acaso existe un sistema cognitivo puro? Y lo que hizo fue encauzar una dirección distinta, más coherente con la historia que habría de impresionar a la sociedad islámica.

Lo que va hacer Avicena es una interpretación de la metafísica aristotélica por medio de las obras de Al-Farabi y relatar sus intereses por la ciencia divina, confirmando la lectura indirecta que se tiene con Aristóteles, volviéndose una necesidad para el pensamiento de Avicena, sobre todo en el orden que se manifiesta en la lógica peripatética, él le da un sentido de guía hacia Dios por ser una herramienta que profundiza en el pensamiento especulativo, arrojando a la luz la identidad de la esencia de las cosas.

El conflicto que tiene el pensador persa con los cristianos de Bagdad es por la falta de comprensión que hay con los conceptos de alma, inmortalidad y entendimiento que señala Aristóteles, ya que el autor cuestiona las posturas que tienen sobre las clasificaciones que viene de occidente con respecto a su *Teología* que se muestra negligente e incapaz de resolver las cuestiones de la corriente aristotélica.

El acercamiento que tiene Avicena con Al-Farabi es por medio de las obras, las cuales lo impresionan a tal punto que lo ve como el mejor intérprete de las obras de Aristóteles, en

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 129-130

cuanto a las ciencias especulativas. El primer acercamiento de Avicena fue con la *Kitáb sifá*, que es la traducción de la *física* aristotélica al árabe.

Por eso Avicena no suprimirá la doctrina aristotélica, sino busca los atributos antiguos para dar aceptación a su filosofía oriental, basada en la lógica como una guía para el criterio de verdad, de lo correcto y fundamentar los saberes, así como el conocimiento que desean los hombres.

### **1.3. Avicena y la explicación de la causa primera**

Avicena muestra al ser humano como esa parte que se empeña en poner en marcha una corriente de auténtico irracionalismo en el pensamiento islámico, y lo que hace el autor persa es una orientación del sistema de Al-Farabí como parte de la filosofía oriental, en donde se erige un proyecto de filosofía oriental, es decir, un sistema metafísico que parte de la interpretación farabiana, como se apunta a continuación:

Como señalamos antes, Avicena adoptó el sistema filosófico farabiano y a través de él leyó a Aristóteles, sino también el resto del pensamiento griego. No obstante, con anterioridad a ello, el sistema farabiano ya había sido interpretado a su particular modo por Avicena, que le había asignado una función diferente a la que originalmente desempeñaba. Avicena no sumó ni sustrajo nada al sistema. Por consiguiente, no introdujo variante alguna en su estructura. Todo lo que hizo fue resaltar ciertos elementos, trocando en acto lo que contenían en potencia, y pasar por alto otros, trasladando al plano de la potencia lo que antes era acto. Fueron precisamente estos elementos sobre los que había operado, y muy en particular aquellos que habían sido puestos de relieve, los que condujeron a un cambio en la orientación del sistema y, en consecuencia, a la cimentación de lo que Avicena denominó la *filosofía oriental*.<sup>16</sup>

Al analizar el sistema farabiano que establece entre lo material y lo metafísico con relación a la lógica, que subraya la unidad del universo, la interrelación de sus partes y la hermosura de su disposición, partiendo de los seres accidentales y por ello de una existencia posible, ya que constituye uno de los extremos de la división intelectual dual de la existencia que constituye necesariamente la Causa Primera y que exige necesariamente que de Él surja el resto de los seres cuya existencia no depende del deseo o libre arbitrio del hombre, su modo de existencia es perceptible mediante los sentidos y los juicios cognitivos mediante la

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 134.

argumentación. El modo de la existencia de los seres accidentales se asocia al Ser necesario mediante un vínculo causal directo. En cuanto forma material de los seres surgen del Ser necesario afirmando un género de cierta existencia derivada de un flujo mediante el cual la existencia brota de otra cosa y, además, esta otra cosa fluye desde su existencia. Por definición el Ser necesario es uno, simple y perfecto, que no precisará de ninguna otra cosa para existir. No estará sujeta a la materia, porque será una forma de inteligencia separada, es decir, una forma de inteligencia pura, de lo cual se deduce que la existencia que de él surja habrá de ser una inteligencia única y simple.

Avicena retoma la existencia primera, que surge de la Causa Primera constituye la primera inteligencia en el orden de las inteligencias celestes que fluyen del Ser necesario. En este punto influye en el pensamiento del autor persa el sistema astronómico de Ptolomeo, convirtiendo la lógica en ontología y fundiendo lo físico y lo metafísico de forma tal que lo primero explica y completa lo segundo. Así el entendimiento primero se conoce a sí mismo y comprende su principio (Dios, el Ser necesario), pasando de lo lógico a lo ontológico por medio del conocimiento, con lo cual se genera en él la multiplicidad, que es relativa del carácter plural de sus inteligencias, se genera la multiplicidad de los seres a nivel ontológico al conocerse a sí mismo como esfera celeste, en cuanto a cuerpo y alma, que se distingue por el hecho de ser el alma la fuente que imprime su movimiento al cuerpo de esa esfera. Al comprender su principio surge una segunda inteligencia que emana un cuerpo y en cuanto alma una tercera inteligencia y así sucesivamente hasta la inteligencia décima, que es la inteligencia máxima.

Según el pensador persa, esta inteligencia décima interrumpe la emanación de las cosas separadas, que en sustancia consiste en inteligencias e inteligibles, de este modo se generan ciertos cuerpos que fluyen su forma desde la inteligencia décima. El cuerpo adopta una forma que añade a su corporeidad, con lo cual pasa a integrarse en alguna de las diferentes categorías de los seres (minerales, vegetales, animales o humanos). Todos los seres terrestres se componen de materia y forma. El ser humano es uno de ellos, pues su materia es el cuerpo y su forma el alma. El alma emana del Intelecto Agente, que a su vez emanó de la inteligencia decima como donador de formas al cuerpo cuando en el útero maternal se encuentra dispuesto para recibir el alma humana, que es la combinación de facultades o potencias que son:

-Potencia del crecimiento: nutritiva, madurativa y generativa, compartida por plantas, animales y hombres.

-Potencia apetitiva: concupiscible e irascible, compartida por animales y hombres.

-Potencia perceptiva: compuesta por las potencias sensitivas e imaginativas, compartidas por animales y humanos; por lo racional privativa del hombre.

El alma no puede ser dividida de modo alguno a pesar de la pluralidad de potencias funcionales, además se alcanza la perfección mediante la facultad racional. Por otra parte, todas las potencias del alma se encuentran unidas al cuerpo y por ello la existencia del alma dependerá de la existencia del cuerpo.

Avicena sirve como puente para el pensamiento de Aristóteles y Al-Farabí; le otorga una importancia capital a la facultad racional, al entendimiento especulativo y se puede clasificar en tres categorías:

-El entendimiento material, que también se denomina entendimiento en potencia, consiste en una cierta alma, o parte del alma, o una facultad del alma, o una cierta cosa cuya esencia está dispuesta o preparada para abstraer las *quiddidades*<sup>17</sup> de todos los existentes y sus formas, sin su materia y sin hacer una sola forma para todas ellas.

-El entendimiento en acto, es el entendimiento material, una vez que han concurrido en él los inteligibles abstraídos de la materia, que pasan de este modo a convertirse en inteligibles en acto (pues con anterioridad lo eran en potencia).

-El entendimiento adquirido, es el entendimiento en acto una vez que han concurrido en él los inteligibles abstraídos de los seres materiales y ha adquirido la capacidad de aprehender los inteligibles absolutamente inmateriales, es decir, las formas abstractas tales como las inteligencias celestes. El entendimiento adquirido constituye el más alto grado que puede

---

<sup>17</sup> Es la traducción al castellano del latín *quidditas* o *quiditas*, la cual a su vez proviene del latín *quid*, pronombre interrogativo que significa ¿qué es?, ¿qué cosa?, o de manera indeterminada: "algo". En ocasiones se latiniza también como *quiddidad*. En filosofía, el término quiddidad, fue usado dentro de la escolástica medieval. De Aquino Tomás, *Del ente y de la esencia*. Libro I, p. 16.

alcanzar el entendimiento humano, pues nada media entre él y el Intelecto Agente, por lo que se halla capacitado para recibir de éste los inteligibles de manera directa.

Avicena retoma algunas partes del discurso de Al-Farabí al hace una distinción entre el entendimiento del filósofo y el profeta, donde el rango de ambos es igualitario, pero el filósofo es instruido por el intelecto Agente mediante la razón, mientras que el profeta lo es mediante la imaginación, el Intelecto Agente que recibe de Dios, lo que inspira la razón del filósofo o la imaginación del profeta, como se cita a continuación:

Dios poderoso y excelso, inspira al hombre con la meditación del Intelecto Agente. Y lo que Dios fluye, ensalzado y alabado sea, hacia el Intelecto Agente, emana de éste a su entendimiento pasivo por mediación del entendimiento adquirido, y de ahí a su potencia imaginativa. Y de esa suerte, según lo que a su entendimiento pasivo emana, será sabio filósofo y al extremo juicioso, mientras que, según lo que a su potencia imaginativa fluye, será profeta avisado de lo porvenir y conocedor de los particulares del presente, y disfrutará de un estado tal que comprenderá lo divino. Ese hombre se hallará en la más perfecta de las categorías de lo humano y gozará del mayor grado posible de felicidad.<sup>18</sup>

Al poner en el mismo grado al profeta y al filósofo es porque dentro de la cultura islámica ellos encuentran asociados con la serenidad absoluta que se encuentra en el conocimiento de la esencia, que son las causas y los vínculos de lo causado, ya que el autor lo considera como un conocimiento perfecto y por consiguiente el alma humana disfruta una perfecta serenidad. No obstante, la serenidad no está solamente vinculada con la felicidad, sino que es una parte de su constitución.

La sustancia de la felicidad se encuentra oculta en los cambios atributivos que se generan en el alma, al conocer todo aquello que es invariable y que está por encima de la materia, no se haya sujeta a cambios. Al referirse al entendimiento del alma es acceder a la capacidad de aprehender las formas separadas e inmateriales que completan la existencia y perfeccionamiento de las cosas. El alma es una sustancia espiritual que por su naturaleza adquiere cualidades a través de la ciencia y el conocimiento, como lo ejemplifica el autor: “Mientras el alma no se perfecciona y realizan sus operaciones propias, sólo son facultades

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 137.

y disposiciones preparadas para recibir las impresiones de las cosas. Ejemplo de ellos es la vista antes de ver y antes de que se impriman en ella los contornos de las cosas visibles”.<sup>19</sup>

La manifestación que tiene el alma en el mundo físico es la representación de la esencia a través del conocimiento que se puede extraer de las cosas que están en la realidad por medio de los sentidos para fortalecer el alma y llevarla a la perfección.

Dentro de la visión que se tiene Avicena sobre el conocimiento y la ciencia del hombre, se puede entender como la manifestación de la felicidad en términos de la ideología heredada de Aristóteles, Al-Farabí en el pensamiento de Avicena influye al decir, que el ser humano no puede alcanzar esta felicidad, porque no vive en sociedad virtuosa de conocimientos que se relacionan con la esencia de las cosas, por ello es condición natural del ser humano subsistir para lograr la más alta perfección a través del develamiento del conocimiento de las cosas, en otras palabras, el autor persa entiende que la felicidad es una guía para combatir los males voluntarios que asocia con la ignorancia, como naturales de las ciudades y de las naciones, entonces surge la pregunta: ¿cómo llegan las sociedades a ser virtuosas?

Las sociedades serían virtuosas únicamente cuando sus partes se hallen sujetas en armonía y se encuentren ordenadas de manera semejante al Ser Primero y terminen en los elementos que están vinculados con otros, es decir, quienes gobiernan estas sociedades se asemejen a la Causa Primera por la que existen los demás seres por medio del conocimiento.

El conocimiento de los seres no es sólo necesario para que el alma alcance la felicidad intelectual, sino que exista un orden que establezca los valores virtuosos de una sociedad, cuyo orden pugne el del universo y la graduación de sus partes. De aquí que el sistema farabiano proporcione el modelo ideal científico-filosófico, cuya imagen es edificar una sociedad virtuosa cuyo orden y coherencia reflejen el más alto grado de racionalidad a que pueda aspirar un ser humano instruido.

Al-Farabí ofrece un modelo completo de virtudes ideado para una sociedad concreta, cuya mayoría de sus miembros se forman en la religión y viven una tensión intelectual, social y política, derivado de la discordia entre lo que enseña la religión y lo que establece la razón.

---

<sup>19</sup> Al-Siyana al madaniyya, *libro de la política*, p. 27.

Así pues, Al-Farabí decía que el filósofo recibe del Intelecto Agente las esencias de las cosas, sus causas y sus interconexiones por medio del entendimiento pasivo, mientras que el profeta lo hace por medio de su imaginación estando en un grado similar al del filósofo. Tanto en la religión como en la filosofía se encuentran formas universales que comprenden argumentos racionales, como contenidos virtuosos de la religión, ya que los preceptos de conducta virtuosa se hallan bajo los universales de la filosofía práctica, al igual que las opiniones teóricas que hay en la religión son aceptadas sin demostraciones, de igual manera están aceptados los argumentos racionales de la filosofía especulativa.

De este modo, la felicidad toma en Al-Farabí un sentido social individualizado, tratando a la felicidad como un fin de la sociedad que al parecer sólo puede hacerse realidad, borrando toda contradicción entre religión y filosofía, entre la razón y la tradición religiosa, para ello sólo existe el camino de la soberanía absoluta de la razón.

En términos generales, el sistema farabiano se orienta en un contenido ideológico, al que Avicena hará ajustes que parecen insignificantes, pero esto permitirá modificar la orientación y los objetivos del sistema farabiano para poder fundamentar la filosofía oriental de Avicena de la que hablé más adelante.

Los intereses de Al-Farabí se centraban en la armonía, la unidad y el orden de los elementos del sistema, además él conformó una serie de cadenas descendentes que jerarquizan la virtud en un orden piramidal y una estricta interrelación causal, que iniciaba en el Ser Primero de existencia necesaria hasta la forma más vil de la materia. De igual manera el conocimiento se organiza desde su rango más bajo, que es la percepción hasta el grado más alto que se puede alcanzar en el entendimiento especulativo, al ser capaz de aprehender las formas cognoscibles inmateriales sin apoyo de los sentidos o de la imaginación.

Aunque es cierto que Al-Farabí se interesó por el aspecto ontológico del sistema como único camino para su teoría del conocimiento, hecho que se evidenciaba al expresar el entendimiento y su potencia, ya que en ellas radica el principio del orden de la unidad y la percepción intelectual de la unidad del universo, la felicidad misma que constituye el fin del hombre. Cabe señalar que la cuestión del entendimiento es la más importante que aborda el sistema farabiano como piedra angular; en Avicena se traslada el enfoque del sistema

farabiano y subraya que la dualidad del universo, en cuanto un todo y es cada una de sus partes. Este hecho se manifiesta cuando resalta la diferencia cuantitativa entre el alma del hombre y su cuerpo, así como las esferas celestes estaban dotadas de alma, imaginación y discernimiento. Para fundamentar estas diferencias Avicena se apoya en la afirmación de la sustancialidad del alma, su carácter espiritual y su absoluta independencia respecto del cuerpo. Para ello es posible para asociar el alma al mundo superior y la materia al mundo inferior.

Para concluir este apartado que Avicena buscaba hacer una separación entre los términos teológicos del islam y la filosofía. El autor toma de referencia el sistema farabiano para poder definir las condiciones ontológicas que son heredadas del pensamiento griego, en específico de Aristóteles, trasladando al plano de la potencia y del acto, que fueron precisamente los elementos que cambiaron la forma de construir el pensamiento, logrando un cambio muy sustancial en la sociedad islámica.

Así el sistema farabiano que establece la distinción entre lo material y lo metafísico, por el hecho de retomar la explicación del acto y potencia de las cosas, con relación a la lógica, intentado explicar el cambio que sufren las cosas por medio de la Causa Primera como algo necesario para el funcionamiento de la realidad. Llegando a este punto, el Ser necesario se asociará con la condición del conocimiento, porque es como el autor persa distingue la condición de simple y perfecto que supera la condición del cambio. A partir de esto surgirá una inteligencia que explique la multiplicidad de los seres hasta llegar a un punto ontológico.

Al señalar la situación de la felicidad se encuentra un atributo que inicia en el alma, ya que en ella emana el estado de la curiosidad que busca conocer todo aquello que es invariable, por el hecho de que está por encima de la materia y no se haya sujeta a cambios.

Esta circunstancia del alma hace referencia al entendimiento por el acceso que se tiene a la capacidad de aprehender las formas de manera separadas e inmateriales que completan la perfección del conocimiento. Así el alma se vuelve la sustancia que por su naturaleza adquiere cualidades a través de la ciencia y el conocimiento.

Para fundamentar estas diferencias Avicena se apoya en la sustancia del alma, su carácter espiritual y su absoluta independencia respecto del cuerpo. Para ello es posible asociar el

alma al mundo superior y la materia al mundo inferior. El autor persa explica la referencia de la filosofía oriental tomando la idea de que todos los cuerpos en el universo tienen alma, con lo que argumentó, que los cuerpos se materializan en alma, cuerpo y entendimiento.

Esto significa que el movimiento es entendido por el alma, entonces el autor creía que todo movimiento tiene el mismo principio del *Ser necesario por otro*, que es una fuerza motriz inherente asociada con el alma de los cuerpos y que esto genera el entendimiento por los diferentes cambios que sufren las cosas.

#### **1.4. Formulación de la filosofía oriental a partir de Avicena**

Avicena explica la referencia de la filosofía oriental tomando las creencias de los antiguos griegos, retoma la idea de que todos los cuerpos en el universo tienen alma, con lo que argumentó, que los cuerpos se materializaban en tríadas y no en pares, de las cuales emanaban tres diferentes naturalezas que son alma, cuerpo y entendimiento. Esto significa que la materia y el movimiento derivan del alma, entonces el autor creía que todo movimiento en el universo tenía el mismo principio, es decir, una fuerza motriz inherente asociada con el alma de los cuerpos y que esto generaba el entendimiento por los diferentes cambios que sufrían las cosas.

La condición motriz está justificada en las teorías que ajustó AL-Farabi, así Avicena retoma el concepto del *Ser necesario por otro* de manera tangible, ya que Al-Farabí había observado que no existía la cosa permanente en su condición contingente, a menos que fuera posible la existencia del *Ser necesario por otro*, a saber, *por el Ser necesario por sí mismo* (Dios). Así, Avicena adopta este concepto para poder dividir la existencia en varias categorías: *la necesaria per se* (Dios), la contingente *per se*, necesaria por otro (el mundo) y la contingente de los seres accidentales. Al igual que Al-Farabí, Avicena convierte la división intelectual en la división ontológica, haciendo que el influjo derive en la Inteligencia primera que emana de Dios como ser necesario.

La comprensión que hace Avicena de la Inteligencia Primera se caracteriza de la siguiente manera:

- a) Se comprende a sí misma en tanto que emanada del Ser necesario *per se*, es decir, comprende su principio y como resultado emana de ella una inteligencia similar.
- b) Se comprende a sí misma en cuanto ser *contingente per se* y necesario por otro y como resultado emana de ella el alma.
- c) Se comprende a sí misma en cuanto ser contingente y como resultado emana de ella un cuerpo.

Según Avicena los cuerpos sienten, imaginan y disciernen, porque a cada uno le corresponde un alma independiente y sustanciada en sí misma, frente a toda alma y cuerpo existente.

La división intelectual de la que partió Avicena fue una versión que presentó Al-Farabí en sus obras, se trata de la misma división para establecer una prueba de la existencia de Dios apoyándose en la reflexión en torno a la idea de existencia, como lo alude el autor:

La más digna de confianza y la más elevada, la más digna de confianza por articularse tomando la causa (Dios) como prueba del efecto (los seres creados); y “la más elevada” porque hace de Dios testimonio de sus criaturas, es decir, justo la prueba contraria a la utilizada por teólogos y filósofos, quienes toman a las criaturas (o movimiento) como prueba de la existencia de su creador (o de su motor). Por ello, se trata de una prueba reservada a <<las personas íntegras que habrán de argumentar con ella y no en contra de ella>>. <sup>20</sup>

Con esta división intelectual se pretende fundamentar la creencia en la naturaleza divina de los cuerpos al considerarlos dotados de almas y sustancias en sí mismas. Avicena relaciona esta creencia con las opiniones de los filósofos griegos, los cuales son Aristóteles y Platón, por lo tanto, la filosofía oriental deduce una división intelectual que se transforma en ontología y es un elemento importante dentro de la filosofía oriental.

Otra de las cuestiones que nutrieron a la filosofía oriental eran los intereses de Al Farabí y Avicena, que es lo que mencionaré a continuación. Al-Farabí se centró en el conocimiento, porque consideraba que era la manifestación del alma como un conjunto de facultades atadas al cuerpo, cuya existencia depende de éste, por ello fue nombrado el filósofo del conocimiento, mientras que Avicena fue el filósofo del alma, por considerarla como una sustancia independiente del cuerpo y afirmaba:

---

<sup>20</sup> Yabri Ábed Mohamed, *El legado filosófico árabe*, p. 144.

Lo cierto es que el ser humano, como cualquier otro animal, posee una sola alma. Aunque el alma está dotada de un cierto número de facultades diferentes, es ella el principio del que surgen todas. Si estas facultades permanecen con ella [después de la muerte] o no, eso constituye tema para otro estudio.<sup>21</sup>

A los elementos que componen la filosofía oriental se suma la creencia en que la sustancia del alma y la del cuerpo son completamente diferentes. Avicena demuestra que el alma existe, es una sustancia espiritual independiente, trascendente y eterna, como lo señala en el primer capítulo de su obra *kitab al-Nafs* [libro del alma], en el que menciona lo que dijo Aristóteles sobre el alma, su composición y destrucción. En concreto Avicena defiende la opinión de los orientales, para quienes el ser humano no es sólo este cuerpo sensible, sino, esa alma a la que todos nos referimos cuando decimos *yo*, y ese yo no es cuerpo ni cosa corporal, es sustancia espiritual emanada sobre este recipiente que es el cuerpo, para darle vida y usarlo como una máquina que adquiere conocimientos y formula las ciencias mediante las cuales alcanza la perfección de su sustancia y conoce a su creador, disponiéndose a regresar a su presencia como uno más de sus Ángeles en una felicidad sin fin y añade:

Y es esa la opinión de metafísicos y doctos en cuestiones teológicas, en la cual coinciden con un grupo de entre quienes se han aplicado a la vida ascética y de entre aquellos otros cuyos corazones Dios ha iluminado y que, tras desprenderse de sus cuerpos y unirse a las luces divinas, contemplaron las sustancias de sus almas.<sup>22</sup>

Los fundamentos de la filosofía oriental de Avicena se encuentran en la creencia islámica de que el alma utiliza al cuerpo para alcanzar la perfección de su esencia mediante el conocimiento adquirido y regresar a la presencia divina a disfrutar de una vida eterna.

El punto nuclear de la orientación aviceniana es demostrar que el alma es una sustancia espiritual y que la felicidad verdadera consiste en su regreso al lugar sublime del que cayó. De ahí que su objetivo sea exponer la validez de las ciencias de los antiguos griegos, como si fuera una curación o una salvación del alma atormentada en su prisión corporal.

Avicena adopta la vertiente gnoseológica de la teoría de la felicidad y le imprime una orientación diferente, de este modo la felicidad consiste en el conocimiento de la existencia, sus principios de causas, su orden y su rango. La felicidad consiste en liberar el alma de la

---

<sup>21</sup> Aristú'ind al-arab, *Comentario a la teología*, p. 75.

<sup>22</sup> Avicena, *Risála fí ma'fífat al nafs al-nátíqa wa-ahwali-ha*, pp. 30 31.

prisión del cuerpo y unirla a la contemplación de la Verdad primera para que pueda disfrutar una felicidad eterna.

Como he expuesto sobre algunos elementos de la filosofía oriental de Avicena, considero válida la adopción de la ciencia material como objeto cognitivo, que muestra la separación entre la orientación racionalista y el espiritualismo, al centrar la formulación de la filosofía de Avicena para construir una teoría de la felicidad en el alma, tanto para la otra vida como para ésta. Así la filosofía del pensador persa coincide con los componentes del pensamiento religioso sobre la teoría de la existencia del alma que demuestra la sustancialidad y el carácter eterno de la misma.

Lo que puedo resumir es que Avicena reduce la estructura general del sistema filosófico de los antiguos griegos, los cuales son Aristóteles y Platón, cuyo rasgo fundamental es explicar la esencia y el propósito de sus elementos del alma, permitiendo desentrañar los orígenes de esta teoría espiritual.

El autor que influye en el sistema filosófico del persa es Al-Farabi, por el hecho que manifiesta el concepto de *Ser necesario por otro* de manera tangible, ya que no existía la cosa permanente en su condición contingente, a menos que fuera posible la existencia del *Ser necesario por otro*, a saber, *por el Ser necesario per se* (Dios). Surgiendo las clasificaciones que son *la necesaria per se* (Dios), la contingente *per se* y necesaria por otro (el mundo) y la contingente de los seres accidentales, con lo cual se convierte la división intelectual en una división ontológica, haciendo que el influjo derive en carácter de la Inteligencia primera que emana de Dios como ser necesario.

Así los cuerpos tienen relación con lo que sienten, imaginan y disciernen, de manera independiente que tiene correspondencia con el alma independiente y su sustancialidad frente a toda alma y cuerpo existente.

Así la división intelectual de la que partió Avicena fue una versión que trataba de establecer una prueba de la existencia de Dios apoyándose en la reflexión en torno a la idea de existencia.

Con esta división intelectual se pretende fundamentar la creencia en la naturaleza divina de los cuerpos al considerarlos dotados de almas espirituales y sustanciadas en sí mismas, relación ésta con las opiniones de los filósofos griegos, que señalé anteriormente, por lo tanto, la filosofía oriental deduce una división intelectual que se transforma en ontología.

Los elementos que componen la filosofía oriental es la suma de creencias en la sustancia del alma y la del cuerpo que son completamente diferentes, pero se demuestra que el alma existe, es una sustancia independiente, trascendente y eterna. A diferencia del cuerpo que es cambiante y finito, ya que los precedentes de sus componentes provienen de la filosofía griega.

Para concluir este apartado Avicena explica la referencia de la filosofía oriental tomando las creencias de la idea de que todos los cuerpos en el universo tienen alma, que los cuerpos se materializaban en diferentes naturalezas que son alma, cuerpo y entendimiento. Esto significa que la materia y el movimiento derivan del alma. El movimiento en el universo tenía el mismo principio, de la fuerza motriz inherente asociada con el alma de los cuerpos y que esto generaba el entendimiento.

La justificación de las teorías motrices se justifica en las teorías que formuló AL-Farabi, así Avicena conceptualiza el *Ser necesario por otro* como algo tangible, así, Avicena adopta este concepto para poder dividir la existencia en varias categorías: *la necesaria per se* (Dios), la contingente *per se*, necesaria por otro (el mundo) y la contingente de los seres accidentales.

Así Avicena se crea la idea de que los cuerpos sienten, imaginan y disciernen, porque a cada uno le corresponde un alma independiente y sustanciada en sí misma, frente a toda alma y cuerpo existente.

Los elementos que componen la filosofía oriental se suma la creencia en que la sustancia del alma y la del cuerpo son completamente diferentes. Avicena demuestra que el alma existe, es una sustancia espiritual independiente, trascendente y eterna.

En concreto Avicena defiende la idea de los orientales, para quienes el ser no es sólo este cuerpo sensible, sino que es alma a la que se asocia con la conciencia espiritual, que es

emanada del cuerpo, para darle vida y usarlo como una máquina que adquiere conocimientos y formula las ciencias mediante las cuales alcanza la perfección de su sustancia.

Avicena asocia la demostración del Primer Principio (Dios) que había seguido el camino de algunos teólogos, para explicar la existencia del Creador y señale la existencia del Primer Motor desde la noción misma del movimiento. Así el autor mantiene la reflexión en torno a la idea de la existencia *per se*, teniendo en cuenta la división intelectual del ser que implica la existencia en relación con el *Ser necesario per se*, el *Ser posible per se* y el Ser contingente.

La postura de Avicena es, no deja lugar a dudas para demostrar la existencia de un ser incorpóreo en virtud de un existente necesario, como una idea máxima que asevere el *Ser necesario per se*, que no se halla compuesto de materia y forma, sino como algo que no tiene definición.

Avicena lo considera como una existencia compuesta de partes eternas y que tienen contacto con otras naturalezas finitas, como es el caso del mundo. El autor persa fundamenta su creencia de una naturaleza divina.

### **1.5. Avicena y el acercamiento al Primer Principio**

Avicena hace una demostración del Primer Principio (Dios) que había seguido el camino inverso a los teólogos, que partían de la no eternidad del mundo y su necesidad de un agente para demostrar la existencia del Creador y, por el otro lado, demuestra la existencia del Primer Motor desde la noción misma del movimiento. El autor mantiene la reflexión en torno a la idea de la existencia necesaria *per se*, teniendo en cuenta la división intelectual del Ser que implica la existencia en relación con el *Ser necesario per se*, el *Ser posible per se* y necesario por otros, el Ser contingente, donde Avicena afirmó:

El Primer Principio cuya existencia se demuestra mediante esa vía no tiene por qué ser necesariamente Causa Primera o Hacedor separado. Antes bien, se puede admitir que el ser necesario cuya existencia se demuestra mediante esa vía es un cuerpo eterno, ya que nada en ese dicho argumento impide su corporalidad.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 153.

La postura que argumenta Avicena no deja lugar a dudas para demostrar la existencia de un ser incorpóreo en virtud de un existente necesario, lo que se busca es la demostración de un Ser trascendente por la fórmula aviceniana que dice: “lo máximo que puede aseverarse del Ser necesario *per se*, es considerarlo existente, es que no se halla compuesto de materia y forma y, en resumidas cuentas, no tiene definición”.<sup>24</sup>

Lo que considera Avicena es una existencia compuesta de partes eternas que tienen contacto con otras naturalezas finitas, como es el caso del mundo y sus partes con el Ser necesarios. El objetivo de Avicena es fundamentar su creencia de una naturaleza divina que siente e imagina, además de discernir, lo que no puede admitirse si no es admitido previamente su naturaleza.

Avicena deriva dos categorías de los seres a partir de la división intelectual de la naturaleza divina las cuales son: el Ser necesario *por sí mismo*, es decir la Inteligencia Primera (Dios) y el Ser posible *por sí mismo* y necesario por otro, que es el mundo en cuanto un todo. Avicena describe como eterno en el tiempo y generado en la esencia del Ser contingente, es decir los seres mudables y sometidos al devenir, sin embargo, la noción de “El mundo en cuanto un todo”, que representa los elementos de Ser contingente *por sí mismo* y necesario por otro, no tiene sentido más profundo que la referida a seres de la naturaleza divina.

El hecho de que el autor persa proponga el *Ser posible por sí mismo* y *necesario por otro* como un valor intermedio entre lo contingente y lo necesario, estableciendo un orden lógico y un orden ontológico, dando como resultado un intermedio entre Dios y el mundo material junto con su corrupción, lo que implica una naturaleza divina. En los textos de Avicena se expresa la idea de la naturaleza divina en el alma humana, como intermediario entre Dios y el mundo material. Así el Ser necesario genera un efecto en la inteligencia del alma, infundiendo así el movimiento voluntario por imitación de dichas inteligencias.

Avicena afirma que la influencia de la naturaleza divina no genera en el mundo material el efecto de la física antigua, sino de carácter anímico y espiritual, al decir, “Los astros están

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

dotados de potencia imaginativa, que poseen en forma perfecta, razón por lo cual influyen en nosotros”.<sup>25</sup>

El autor revela la relación que se tenía de la creación con la potencia de los astros que están dotados de potencia imaginativa con el conocimiento lógico, a partir de una causa y un efecto, del *Ser contingente por sí mismo y ser necesario por otro*, este atributo exige la noción de eternidad y en consecuencia el *contingente por sí mismo y ser necesario por otro* no puede ser sino eterno, y de ahí que los astros lo sean también.

Puedo decir que lo que une la filosofía de Avicena a la doctrina de los orientales no es la creencia en el carácter del mundo, sino la idea que afirma una forma particular de entender la eternidad del mundo que implica mantener el carácter espiritual y divino de los astros. Quisiera señalar que a Avicena no le interesa resolver el problema lógico de manera funcional como lo plantea la doctrina de la *eternidad del mundo*, tal como la entienden los teólogos o Al-Farabí; lo que Avicena realmente le interesa es afianzar un credo concreto, una filosofía religiosa que reposa en la creencia del carácter espiritual y divino de los astros.

La base de esta filosofía religiosa tiene que ver con Avicena, porque retoma el concepto que dejó Aristóteles en sus escritos, refiriéndose al concepto de la *ousía*<sup>26</sup> como el patrimonio esencial de una cosa, aquello que posee de manera privilegiada y sin lo cual no sería su Ser- esencia, como algo real, sea como objeto sensible, pues hay *ousía* sensible por ser objeto de estudio de la física o inmaterial por ser objeto de estudio del alma, la divinidad o los astros, pero cuando se pregunta: ¿en qué consiste la *ousía* de cada cosa? Se entrará al mundo de la metafísica que forjó Aristóteles, al definirla como el fundamento de cada cosa, surgiendo la pregunta ¿qué es el Ser o la *ousía*? A la cual se debe responder, la ciencia buscada y es elevada la imposibilidad al rango de teoría. La noción de *ousía* es difícil de precisar, porque al ser sinónimo del Ser de *algo*, este algo puede ser tanto general como particular. En realidad, para el pensador griego la *ousía* es el criterio que nos permite hablar de *Ser*, pero ocurre que se está refiriendo a la realidad individual misma, aparte de sus propiedades individuales, por esta razón se habla de *ousía* primera como parte de la pertenencia particular de los individuos,

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>26</sup> “Que es entendida como esencia y sustancia o entidad, por el hecho a que se refiere a su uso ordinario al describir al patrimonio, bienes o propiedad”. Cordero Luis Néstor, *La invención de la filosofía*, p. 159.

mientras que la *ousía* segunda se refiere a un concepto universal. La *ousía* debe responder a ambos aspectos del conocimiento desde la perspectiva de la causa particular hasta llegar a una forma general.

El objeto de estudio de la filosofía de Avicena es a partir de la definición que hace Aristóteles sobre la *ousía*, que el autor persa la relaciona con el alma, señalando que el alma humana y el alma de los astros son de la misma especie o al menos debe alcanzar la misma composición sustancial. Aunque Avicena no adopta claramente la teoría platónica del alma, pues niega su preexistencia respecto al cuerpo, sin embargo, sostiene que el alma descendió de lo alto de los cielos, porque el alma pertenecía a los astros o esferas celestes. La idea de Avicena sobre el alma es diferente con respecto a las obras de Platón y Aristóteles, al comentar lo siguiente:

Las almas que abandonan sus cuerpos no se hayan desprovistas de envoltorio o vestido, pues necesitan de alguna suerte de cuerpo con el que mantener alguna forma de enlace o conexión para permanecer una vez cumplida la perfección intelectual. Los cuerpos celestes, por otra parte, no impiden que de alguna manera pueda emplearlos otras almas diferentes a las suyas. Razón de más para que el alma, una vez sus facultades se han visto cumplidas en este cuerpo, hay de utilizar, por deber o necesidad, otro cuerpo más excelso y noble.<sup>27</sup>

Avicena declara esta diferencia a partir de la definición que da sobre la potencia cognitiva del alma humana, que se ve alcanzada por medio de su cuerpo, luego de eso el alma asciende para tomar otro cuerpo más sobresaliente, un cuerpo celeste concreto y determinado, que tenga una relación con el alma humana y los cuerpos celestes, estableciéndose antes de que localice este cuerpo, como lo señala el autor persa:

Nuestras almas [afirma Avicena], si es cierto lo que de ellas creemos, estaban relacionadas con los cuerpos celestes, para los que eran, por ilustrarlo de algún modo, cual un espejo compartido por un cierto número de espectadores. Por tanto, es posible considerar que exista de allí memoria. Pues si el alma descendió del mundo de las inteligencias, en el que se halla el intelecto puro y la percepción pura en el sentido universal intelectual, el primer objeto de la memoria será el mundo celestial. Ellos nos permiten pensar que nuestra alma puede recordar algo de allí. En cuanto a cómo es posible [añade] y por qué medio, es ese un conocimiento propio de la filosofía oriental. Más no sería muy aventurado pensar que determinadas almas humanas mantienen, cuando aún nos hallamos en estos cuerpos, cierta relación con los estados celestiales, y que mediante ellos entran en contacto con el alma celestial, del cual recibe los particulares en sueño o de laguna manera. De esta forma, cuando el alma abandona el cuerpo es aún corpórea [es decir, tiene necesidad de un cuerpo más excelso y noble] y la relación con

---

<sup>27</sup> Avicena, *Risála fí ma'ífat al nafs al-nátiqa wa-ahwali-ha Ibid.*, p. 163.

ellos [con los cuerpos celestes] se hace aún más fuerte. Y es esta relación corpórea la que le permite mudar de estado y desprenderse de las formas tomadas de estos cuerpos de aquí abajo.<sup>28</sup>

Respecto con la relación que une la felicidad con los cuerpos celestes está centrada en la filosofía oriental, que a su vez es parte de la felicidad de las almas que gozan de la existencia de las almas celestiales que siempre están en contacto con el Intelecto Agente que se consagra en contemplar al Ser de existencia necesaria y alabar su belleza y esplendor.

Para concluir este apartado Avicena quiere demostrar que el Primer Principio está asociado con Dios en el pensamiento de los teólogos que explicaran la no eternidad del mundo y su necesidad de la existencia de un creador, así el autor se basara en la existencia del Primer Motor, que le da sentido al devenir en las cosas existentes.

La postura que argumenta Avicena es para demostrar la existencia de un ser incorpóreo en relación de una necesidad, que busca la demostración de un Ser trascendente con la máxima, del Ser necesario *per se*, que no se halla compuesto de materia y forma, por lo tanto, no tiene definición. El objetivo es fundamentar su creencia de una naturaleza divina que siente e imagina, además de discernir, lo que no se puede admitir si no es por medio de su naturaleza.

Avicena afirma que la influencia de la naturaleza divina sólo genera un carácter anímico y espiritual, al asociarlo con los astros y dotarlos de potencia imaginativa, que influye en el alma. Puedo decir que la filosofía de Avicena se basa en la idea para entender la eternidad, que implica mantener el carácter espiritual y divino. La base de la filosofía de Avicena es, el concepto de la *ousía* como el dominio esencial de una cosa, que posee su Ser-esencia, por ser el objeto de estudio de lo físico y de lo inmaterial.

La filosofía de Avicena permite establecer los procesos por el cual la filosofía y la ciencia griega llegaron a la sociedad islámica, así como la adopción de los conflictos religiosos que los acompañaron la postura aviceniana, que se establece como una de las influencias en el mundo islámico.

---

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 164.

## 1.6. El contexto de la influencia de la filosofía oriental y neoplatónica en el pensamiento de Avicena.

El neoplatonismo tiene mucha influencia en la filosofía oriental de Avicena, ya que los elementos que plantea tienen una relación directa con el pensamiento oriental. El neoplatonismo que voy a analizar es el que surge en Antioquia, Siria donde los estudiosos platónicos habían sido el resultado de la influencia de Platón, Pitágoras y el judaísmo, formando los cimientos sobre los que se erigió esta corriente, hacia el siglo X en nuestra era.

La influencia de estas tres corrientes se puede considerar de la siguiente manera: lo que describiera Platón como un metafísico que asienta tres principios: en la cúspide lo que se encuentra en la Inteligencia Primera (el Bien en sí mismo, la divinidad superior), que través de un proceso generador de la Inteligencia Segunda (el Hijo, el Hacedor del mundo, el Demiurgo), quien hace surgir el mundo material conforme a su bondad creadora; y finalmente el Mundo con todo lo que encierra. Se consideraba que a la Inteligencia Primera no le correspondía atender a la generación del mundo, razón por lo cual deja esa labor en manos de su vicario, la Inteligencia Segunda. La Inteligencia Primera es con relación a la segunda como el señor que observa a su criado labrar la tierra. La Segunda es respecto a la Primera cual timonel que contempla las estrellas de las que toma la luz y mediante las que gobierna su nave, aunque a veces se ve obligado a volverse para infundir movimiento al firmamento, lo que le hace perder su posición *intelectual* y convertirse en Alma Universal. La materia por su parte es pasiva, no activa y constituye el principio de todos los males que aquejan a este mundo y el escenario de la necesidad ciega.

Se encuentra un platonismo sometido a la influencia del monoteísmo y del dualismo de la luz y la oscuridad. Dicho de otra manera, es una estructura intelectual abierta al pensamiento griego, al pensamiento persa y a las religiones monoteístas (cristianismo, el islam y el judaísmo). Al describir esta nueva estructura intelectual (*neoplatonismo*) como “abierta”, se tiene en mente la aceptación técnica del término *estructura a la que puede sumarse un elemento nuevo sin generar contradicción interna*. Al armonizar y ajustar elementos tomados de estructuras intelectuales diferentes que definen las características del *neoplatonismo*.<sup>29</sup>

Así el movimiento neoplatónico se extendió tanto hacia Oriente como hacia Occidente, en ambas direcciones se añadieron diversos componentes que lo teñirán de una idiosincrasia local, esto da como resultado la inevitable adaptación de numerosas formulaciones que se podrían sintetizar en dos:

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 170.

- Modelo oriental (persa) se extendió por Siria, Iraq y el norte de Irán. Se denomina “tradicón greco-oriental”, que constituye el primer puente entre los musulmanes y la ciencia griega, cuyos protagonistas son los traductores y maestros llegados a Bagdad desde Persia.
- Modelo occidental (cristianismo), se extendió por Roma hasta Alejandría, se interesaron en estudiar en el pensamiento de Plotino, por considerar a la filosofía griega y la doctrina cristiana como parte del pensamiento platónico y aristotélico.<sup>30</sup>

Lo que se puede distinguir de ambos modelos es la forma concreta en la que cada uno de ellos instrumentaliza el concepto de emanación. Así el modelo oriental consideraba a los astros dioses, de donde se deriva la teoría de las diez inteligencias. Por su parte occidente pondría al servicio de la doctrina cristiana el concepto de las emanaciones y la reduciría a tres, en referencia a la trinidad cristiana.

Por su parte el modelo neoplatónico oriental desarrolló cuatro modos de transmitir las ciencias filosóficas griegas al pensamiento árabe-islámico, las cuales fueron:

- La primera es representada por los traductores y secretarios de origen iraní, que habían recibido las ciencias griegas en el marco de lo que llaman *greco-oriental*, es decir, en el marco de lo que se denomina el modelo oriental (persa) del neoplatonismo.
- La segunda es representada por los médicos y traductores cristianos llegados de la escuela persa de Yundisapur, fundada poco antes de la conquista islámica por Josraw Anushraván y que además de los maestros nestorianos, albergó a un grupo de maestros de la escuela de Atenas, que como sus colegas nestorianos seguían *el modelo neoplatónico occidental*.
- La tercera corriente, oriental, es la representada por los traductores maestros y sabios de harraníes<sup>31\*</sup> y sus discípulos, a la cual pertenecía Al-Farabi.
- La cuarta corriente está fraccionada en dos orientales y dos occidentales. El conflicto había de materializarse en la sociedad islámica con el establecimiento de dos escuelas filosóficas: una oriental (iraní) y la otra occidental (siria). Y esto es lo que muestra con claridad Al-Farabi y Avicena.<sup>32</sup>

Estos modelos permiten establecer los rasgos de los procesos por el cual la filosofía y las ciencias griegas llegaron a la sociedad islámica, así como las formas que adoptaron y los conflictos religiosos que los acompañaron, lo cual nos permite comprender la relación que

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>31\*</sup> Arabistas occidentales que acostumbran a examinar el legado cultural arabo-islámico, desde un prisma europeo, dando como resultado la fragmentación de la unidad de pensamiento filosófico árabe y la reintegración de sus partes a un origen griego y persa. <http://www.filosofia.tk/soloapuntes/segundo/hfdos/t6bhf2.htm>

<sup>32</sup> Avicena, *Risala fí ma' fífat al nátiqa wa-ahwali-ha*, p. 177.

existe entre filosofía oriental aviceniana y la filosofía religiosa. Lo que nos importa es el establecimiento de las dos escuelas en el pensamiento filosófico del mundo islámico oriental.

El contexto de la influencia de la filosofía oriental y neoplatónica en el pensamiento de Avicena tiene mucha influencia en los elementos que plantea tienen una relación directa con el pensamiento metafísico de los islámicos. El neoplatonismo llega desde Antioquia, donde los estudiosos de Platón habían obtenido su conocimiento como el resultado de la influencia de occidente, formando los cimientos sobre los que se erigieron las corrientes de pensamiento en medio oriente.

El movimiento neoplatónico influyó con diversos componentes conceptuales en el modelo de pensamiento oriental que dio como resultado la adaptación del pensamiento que lo denominaron “tradicción greco-oriental”, que constituye el primer puente entre los musulmanes y la ciencia griega. Lo que se distingue es la forma concreta en la que el concepto de emanación consideraba a los astros dioses, de donde se deriva la teoría de las diez inteligencias.

Este modelo permitió establecer los rasgos de la filosofía y la ciencia en medio oriente, así como los conflictos religiosos que surgieron en su tiempo, lo cual nos permite relacionarnos con la cosmovisión que tenía Avicena sobre la filosofía y la religión.

Así la presencia de Aristóteles como figura del pensamiento filosófico fue utilizada como base para el pensamiento islámico, se establece una reconciliación entre el maestro Platón y su discípulo Aristóteles, aunque sin llegar a confundirlas.

### **1.7. Conflicto ideológico en la filosofía islámica**

La presencia de Aristóteles en el pensamiento filosófico del mundo islámico es una realidad indiscutible, pero se debe prestar atención al hecho de que la corriente peripatética fue utilizada en mayor medida por los medios orientales. En el pensamiento islámico es donde se permite la reconciliación entre la filosofía platónica y la filosofía aristotélica, aunque sin llegar a confundirlas. Cuando llega la formulación del pensamiento griego a la sociedad islámica se hace un esfuerzo para separar y no confundir a la filosofía con la religión, lo que permite conservar su independencia religiosa. Esto es comprendido por Avicena gracias al

acercamiento que tiene con los libros de Al-Farabí, además de que la filosofía musulmana se nutría de las ciencias que desarrollaron los filósofos Atenienses. Avicena decía haber comprendido la filosofía de Aristóteles y Platón.

La situación social, política y cultural de los orientales era seguir la formulación ideológica del neoplatonismo basado en la integración de la religión en la filosofía y de la filosofía en la religión. Por su parte, los pueblos que abrazaron el islam introdujeron su propia herencia cultural en el sentido de que, para ellos, la religión va de la mano con la filosofía y la filosofía va acompañada de la religión. Cuando ellos abrazaron el islam la entendieron como la religión natural del hombre, es decir, una religión sin filosofía y que después trataron de incorporar el islam y a sus creencias. Entendieron que el islam debía sustentarse en una estructura intelectual atendida por una herencia cultural más desarrollada y compleja que la conformada por la estructura de la razón árabe de la época.

Los musulmanes orientales imprimieron a su actividad filosófica este carácter peculiar heredado por los maestros y traductores, definiendo la racionalización en fundamentación científica, filosófica y lógica de la doctrina religiosa. Además, vincularon la filosofía religiosa con la sociedad islámica y la espiritualidad coránica, por medio de la percepción sensible y la imaginación. Al-Farabí percibió este parentesco al afirmar que los contenidos de la religión son similares de los contenidos de la filosofía.

Al-Farabí percibió los elementos que fundamentaba la ciencia, la filosofía y la lógica a través del campo cognitivo epistemológico de los orientales y que proporciono de manera directa al tratar de fundir la religión y la filosofía, añadiendo, el conflicto ideológico en la sociedad islámica. La filosofía constituyó una manifestación de los conflictos de orden ideológico que reflejaba las luchas políticas, sociales y étnicas que se desarrollaban en su interior.

Al-Farabí se percata de la necesidad que tiene la sociedad islámica para ordenan sus condiciones cognitivas a través de la filosofía, la ciencia y la lógica, en un momento en que dicha sociedad se desplazaba de un estado dominante y feudal a un estado progresista que imponía relaciones sociales de carácter liberal y racional, derivado de una economía mercantilista. Siendo la religión una tapadera ideológica para la sociedad en su conjunto y en particular, la urgencia de afirmar el racionalismo no podía sino traspasar al ámbito de la

religión. A esto apunta Al-Farabí según el cual: “los contenidos de la religión son similares de los contenidos de la filosofía”.<sup>33</sup> Por ello, integrar la religión en la filosofía y ésta en la religión implicaba romper el cerco tradicionalista y poner las bases naturales para un racionalismo más liberal hasta que la religión se convirtiera en la religión para todos y, por consiguiente, también para el estado.

El trabajo de Al-Farabí es integrar la religión y la filosofía dando certidumbre a la urgencia del pensamiento de Aristóteles, independientemente de que consideremos la cuestión desde la necesidad del estado de una estructuración racional de la sociedad y el pensamiento. Los conflictos ideológicos del momento, que eran el desplazamiento de un estado dominante y feudal a un estado progresista que imponía relaciones sociales de carácter liberal y racional, encontrando siempre esta necesidad de la lógica y la ciencia. Por esta razón la ciencia y la lógica eran a la sazón aristotélicas, puesto que Aristóteles es el creador de la ciencia y la lógica, lo que Al-Farabí asociaba con un sistema metafísico que expresa el pensamiento griego y es opuesto al pensamiento islámico.

Para la sociedad islámica era necesario someter la metafísica a una interpretación que permitiera transferir sus conceptos básicos al pensamiento islámico, de modo que pudiera dar nuevos fundamentos en la ciencia y la lógica como fuente de un racionalismo propio. Sin embargo, con Avicena la cosa cambia, pues la necesidad de desembarazarse de Aristóteles era más urgente que la de utilizar su perspectiva racionalista. En consecuencia, Avicena se convierte en el iniciador de una nueva etapa de pensamiento filosófico en el mundo islámico.

A continuación, mostraré el contenido ideológico de la filosofía oriental de Avicena, donde se afirma el truce entre las obras de Aristóteles y las ciencias especulativas de los antiguos griegos. Así la metafísica de Avicena se desvía de la aristotélica, ya que para Aristóteles existe una interdependencia de materia y forma, que es imposible de separar la una de la otra, sin embargo, para Avicena es lo contrario, mantiene la existencia de formas anteriores a la materia y de formas inmateriales. Incluso la misma forma material es anterior a la existencia de la materia corpórea, inexistente a menos que el donador de formas la haga existir. Como

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 177

es sabido, para Avicena la *quiddidad* es anterior a la existencia, por lo tanto, fundamenta la dualidad materia-forma para cimentar una corriente radicalmente espiritualista.

Por otra parte, para Avicena la noción de materia-forma se opone debidamente al materialismo aristotélico, que había utilizado este concepto para explicar el cambio y el devenir de un mundo eterno e independiente, mientras que Avicena le da un sentido menos conflictivo con las nociones religiosas de *creatio ex nihilo*<sup>34</sup>, para él la existencia consiste en la unión de materia y forma, de corrupción, de separación de ambas, pues es parte de la existencia de la forma en el Intelecto Agente anterior a dicha unión, dado que la existencia se produce cuando éste la otorga y cuando éste reitera la corrupción. Así la existencia en acto es más perfecta que en potencia.

En la explicación anterior, Avicena se desvía de Aristóteles en lo que se refiere a la cuestión de la causalidad, él mantiene unas ideas sobre la causa eficiente, que para él es más importante que la forma y la causa final más que la materia, además de explicar la “causa de las causas”. Como es sabido Aristóteles atribuye todas las causas a la materia y la forma. Avicena parte de ciertas presuposiciones que considera como justificación de los principios religiosos, que influyeron en la visión teológica sobre el mundo y las categorías de lo posible, las cuales había conocido al leer los tratados de Aristóteles, así el autor persa acepta la idea de argumentar la existencia de la materia y la forma como condiciones de lo posible y lo necesario a partir de la causa primera.

Para Avicena el materialismo aristotélico tiene un sesgo espiritualista que lo arrastraba hacia Platón. Mientras que para Aristóteles la prioridad a la materia y la forma significa aplicar a los seres accidentales un análisis de tipo materialista y mecanicista, que considera la causa final como la “causa de las causas” que supone mantener la existencia del creador. Cuando Avicena hace los comentarios a la *Teología*, se aleja más del verdadero Aristóteles, lo que demuestra cuán errada es la opinión de la filosofía musulmana, al decir, que desvirtuaron a Aristóteles por haber caído en las redes de la *Teología*.

---

<sup>34</sup> Es una locución latina traducible por "de la nada" o "desde la nada". En filosofía y teología, suele emplearse en la expresión *creatio ex nihilo*, haciendo referencia a aquello que se crea a partir de la nada. *Diccionario de filosofía de José Ferrater Mora*.

En este aspecto Avicena difiere de Aristóteles con su filosofía oriental, porque se apoya en un pre-aristotelismo que surge de Platón, de Pitágoras y obras esotéricas instrumentadas por la filosofía religiosa islámica. De ahí que Avicena tome un rumbo espiritualista e irracional, que es ajeno al materialismo aristotélico, sino incluso al realismo religioso consagrado por el Corán y alimentado por disputas teológicas que dieron a este realismo una orientación distinta a la filosofía oriental aviceniana.

Para concluir este apartado es necesario señalar la presencia de Aristóteles en el pensamiento islámico, pues su utilidad le dio sentido a través de la reconciliación entre la filosofía platónica y la filosofía aristotélica.

Los musulmanes orientales ilustraron su actividad filosófica a través de lo heredado por los maestros y traductores, definiendo la racionalización como un fundamento para filosofía islámica, además de vincular la filosofía con la religión de manera espiritual por medio de la percepción sensible y la imaginación.

Uno de estos maestros es Al-Farabí que muestra en su trabajo la integración a la religión y la filosofía dando certidumbre al pensamiento de Aristóteles, manejándolo como una doctrina independiente de las cuestiones y las necesidades del estado islámico.

Lo que Al-Farabí asociaba con un sistema metafísico que expresa el pensamiento islámico, era necesario someter la metafísica a una interpretación que permitiera transferir sus conceptos básicos, de modo que pudiera dar nuevos fundamentos en la filosofía como fuente de un racionalismo propio.

Con Avicena la cosa cambia, pues la necesidad de desembarazarse de Aristóteles era más urgente que la de utilizar su perspectiva racionalista. En consecuencia, Avicena se convierte en el iniciador de una nueva etapa de pensamiento filosófico en el mundo islámico.

Para Avicena la existencia de formas anteriores a la materia y de formas inmateriales. Incluso la misma forma material es anterior a la existencia de la materia corpórea, inexistente a menos que el donador de formas la haga existir. La existencia, se fundamenta la dualidad materia-forma para cimentar una corriente espiritualista.

Avicena se refiere a la cuestión de la causa eficiente, que para él es más importante que la forma y la causa final más que la materia, además de explicar la “causa de las causas”. Presuponiendo la justificación de los principios religiosos, que influyeron en la visión teológica sobre el mundo y las categorías .de lo posible.

Para Avicena el materialismo aristotélico tiene un sesgo espiritualista que lo arrastraba hacia los comentarios de la Teología, se aleja más de Aristóteles, es decir, que desvirtuaron a Aristóteles para dar sentido a las ideas Teológicas.

## **Capítulo 2. El problema de la metafísica en Avicena.**

### **2.1. El pensamiento metafísico de Avicena**

La primera impresión que recibe Avicena sobre el alma y la adquisición del saber seguro es la noción clara del “Ser en cuanto Ser”, además este Ser constituye el objeto de estudio de la metafísica, hablando en términos aristotélicos. No se trata de un Ser particular existente en el espacio y el tiempo, sino del “Ser absoluto en tanto que absoluto”. Este pensamiento que había surgido en Aristóteles pasó a manos de Avicena volviéndose el tema central que desarrolló con amplitud. Se dice que, los elementos de la metafísica aviceniana eran influencias del pensamiento aristotélico y platónico, en relación con la teoría de la materia y la teoría de las ideas. En la metafísica aviceniana se estudia al “Ser en tanto que Ser”, es el punto de partida, es decir, es la noción que tiene Avicena en la separación de la materia, a lo que el autor decidió llamar filosofía primera, por ser el principio del conocimiento para otras ciencias.

La investigación que hace Avicena tiene una combinación entre la religión ortodoxa musulmana y la metafísica, así pasa de la descripción del objeto al propósito principal, son algunas cuestiones preliminares que él cree deben ser resueltas; después de fijar y determinar la relación que hay en la metafísica y la religión. Avicena exploró lo que Russell llama “tierra de nadie” separando la ciencia de la teología, que es un campo estrecho y no determinado en el cual se encuentran ambas.

En el libro “E” de la metafísica de Aristóteles, todos los seres pueden dividirse en sustancias y accidentes. Señala las condiciones en que el Ser accidental o el Ser como verdadero, no tienen importancia para la metafísica. Sin embargo, Avicena no podía estar en desacuerdo con la primera proposición, en cuanto a la segunda, toma una actitud diferente, porque utiliza los medios que le ofrece el tema para demostrar que el Ser verdadero tiene importancia, porque ahí es donde puede radicar la comprobación de la existencia de Dios por tener una relación con “la verdad”, porque Aristóteles argumenta en la segunda proposición, al decir, que hay que prestar atención entre la diferencia de “la verdad y lo verdadero”, haciendo una división lógica que le atribuye un significado real.

Lo que Avicena asimiló de las diferentes categorías que hace Aristóteles sobre la sustancia fueron con el fin de clasificar y asimilar la división en el sentido de la materia, clasificándola en potencia y acto, lo uno y lo múltiple, lo eterno y lo creado, lo completo y lo incompleto, la causa y el efecto. A lo que Avicena asumió la división del accidente.

Avicena aceptó la división sustancia-accidente para tener los cimientos de la existencia de la sustancia y marcar la diferencia entre las categorías de la materia y la sustancia, que eran evidentes para Aristóteles y que el autor persa lo señala de la siguiente manera:

Toda esencia que no está presente en un sujeto es una sustancia y que toda esencia que se constituye en un sujeto es un accidente. La sustancia puede ser material o inmaterial. En la jerarquía de la existencia es la sustancia inmaterial la que tiene supremacía sobre todas las cosas, luego viene la forma, después el cuerpo compuesto conjuntamente por forma y materia, y por último la materia misma. La sustancia puede darse en diferentes estados. Cuando es parte de un cuerpo, puede ser su forma o su materia. Si se da aparte y separada enteramente, puede ser una relación de autoridad sobre el cuerpo, a través del movimiento y se la llama entonces “el alma”. Puede darse completamente libre de materia en todo sentido, y se la llaman entonces “intelecto”. Esto lleva a la oposición entre materia y forma, tan común en Aristóteles.<sup>35</sup>

En la materia es donde se presupone el cambio en el que puede llegar a ser y desaparecer, Avicena propone estar seguro de su existencia y sostiene la idea que el cuerpo no es una sola unidad, sino que está compuesta de tres dimensiones que conforman el cuerpo, no es necesario que tenga punto y línea, sino que este cuerpo sea finito por el hecho de que su Ser es limitado, por lo tanto, no entra en la esencia del Ser, sino que tiene un fin. Es posible concebir la esencia del cuerpo, de su realidad y confirmar mentalmente su finitud sin tener que pensarlo, puede ser conocido por medio de la demostración y la observación. La idea de la forma material del cuerpo es lo que le corresponde en lo físico, las dimensiones descritas no son la forma del cuerpo, sino caen bajo la categoría de la cantidad y no pueden cambiar con el cambio de la forma. Después viene la sustancia que constituye su esencia, que es algo que está presente en el objeto, como un accidente en relación con su forma. Es en la sustancia donde se acepta la unión de la forma material con su esencia, para pasar a ser un cuerpo completo. Sin embargo, en la escala de la existencia, la forma es superior a la materia, “porque es real, porque se puede despojar de la forma material y permanecer separada, su existencia

---

<sup>35</sup> Afnan F. Soheil, *El pensamiento de Avicena*, p. 143.

misma es la de algo dispuesto a recibir, así como la del accidente es una existencia dispuesta a estar recibida la forma da unidad a la porción de materia depende de la disposición”.<sup>36</sup>

Para Avicena la materia corporal no puede despojarse de la forma y permanecer separada, pues su existencia es la de algo que está dispuesta a recibir, de la misma forma en que el accidente es una existencia dispuesta a ser recibida. La forma da unidad a la materia y depende de la disposición, porque puede pensarse que Avicena otorga a la forma una categoría superior y que resulta algo degradado cuando se une a la materia. Desde el punto de vista del autor, la forma se vuelve inteligible, por ser superior a la materia sensible. La conexión entre la forma y la materia no cae bajo la categoría de relación, porque podemos imaginar a la forma sin materia y a la materia sin forma. Sin embargo, la materia no puede ser la causa de la forma, porque solamente tiene la capacidad para recibir la forma, que sería similar al decir que la potencia no puede ser la causa de lo que es en acto.

A través de la idea que tiene Avicena sobre la existencia deduce que la materia no puede ser la causa de la forma, ya que obligaría a la materia a ser primera que la forma, lo cual no es posible percibir, por eso se tiene que señalar la distinción entre la forma y la materia. La materia sólo puede formar materia, cuando recibe alguna causa, entonces la causa de la materia es la forma que en conjunción con un agente separado es *dador de formas*. Como lo señala Avicena, que asoció como *Inteligencia Activa*, que al final sería Dios. En cambio, al compararlo con Aristóteles, la realidad no pertenecía ni a la forma ni a la materia, sino que residía en la unión de ambos. Así la *Inteligencia Activa* está en acto y forma, la materia es potencia, pero no tiene la posibilidad del no ser, con esto se conduce a la teoría de las causas material, formal, eficiente y final.

La doctrina de la materia y la forma que maneja Avicena tiene relación con la distinción hecha entre potencia y acto, pues de ahí se explica el cambio. Es decir, el acto es anterior a la potencia, así como *Inteligencia Activa* está en el acto y en la forma. Por otro lado, la materia es potencia, pero no tiene la potencialidad de no-ser, esto conduce a la teoría de las cuatro causas que todos los pensadores islámicos aceptaron de la siguiente manera:

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

La materia, la forma, la eficiencia y la final. Se dice que la causa es el agente... y de la materia se dice que es causa... y se dice que la forma es causa... y del fin se dice que es causa... y cada uno de los anteriores es o próximo... o distante... o está en potencia o está en acto. Cada uno es o individual... o general...o es esencia... o es accidente.<sup>37</sup>

Avicena divide en dos a las causas materiales y a las formales. La división de la causa material ese en compuesto y en el objeto. En cuanto a la causa formal la divide en descompuesta y en prima. Esta división la hace para justificar la existencia de seis causas en la materia. De hecho, afirma en su obra *Kitāb al-Shifa* que Aristóteles argumentaba que las cuatro causas se necesitan para producir un efecto y que necesariamente le sigue una causa. Este argumento determina los rasgos esenciales para el sistema aviceniano, pues, la causa final es la más importante, porque es el agente y el motor principal en todas las cosas.

Avicena al replantear la teoría de la potencia y el acto de Aristóteles, crea un conflicto con las visiones teológicas, pues insiste que la potencia era anterior en todo sentido y no sólo en el tiempo. Mientras que Aristóteles decía que el acto venía primero. Avicena nos dice, que muchos de los antiguos pensadores, estaban de acuerdo con la idea de que la materia existió antes que la forma y que el *Agente Supremo* le dio un orden. Esta idea puede tener una visión religiosa, porque asocia el *Agente Supremo* con Dios, en otras palabras, se afirma que Dios tomó la materia y le dio la mejor forma constitutiva. Hubo otros como Tales de Mileto, Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Lencifro, Demócrito, Empedócles, Anaxágoras, y los pitagóricos que dijeron que en la pre-eternidad las cosas materiales se movían por naturaleza de manera desordenada y que la *Inteligencia Activa* cambió su naturaleza poniendo un orden fijo a las cosas. Avicena insistía que la potencia era anterior al acto con respecto a algunas cosas corruptibles en proporción al tiempo, pero cuando se trata de cuestiones universales y eternas no son corruptibles, ni son particulares, lo que está en potencia en ellas, no lo está en el acto, con lo que concuerda Avicena al decir: “lo que es en acto es el Bien en sí mismo, y lo que es en potencia es el Mal, o de él viene el mal”.<sup>38</sup>

El autor persa busca determinar los rasgos esenciales de su sistema metafísico, al fusionar las teorías aristotélicas y algunos conceptos de las visiones religiosas sobre la creación, la materia y sus cambios, que los liga por medio del acto, la potencia, la forma y la materia.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 147 - 148.

Con esto se busca explicar los efectos de la multiplicidad que se da en la sustancia y los accidentes, que son pensadas y filtradas por el Agente Supremo, que es quien da orden constitutivo en las cosas y sus causas.

Para concluir Avicena recibe la influencia del concepto del alma con relación al “Ser en cuanto Ser” además constituye el objeto de estudio de la metafísica aviceniana, el punto de partida es la noción que tiene el autor persa en la separación de la materia, llamándola filosofía primera, por considérala como el principio del conocimiento para otras ciencias.

Lo que Avicena asimiló de las categorías aristotélicas es la sustancia, con el fin de clasificar y asimilar la división en el sentido de la materia, clasificándola la potencia, el acto, lo uno, lo múltiple, lo eterno, lo creado, lo completo, lo incompleto, la causa y el efecto. A lo que se asume como la división del accidente.

Avicena propone que la existencia no es una sola unidad, sino que está compuesta de un cuerpo finito por el hecho de que su Ser es limitado, por lo tanto, tiene un fin. La materia corporal no puede despojarse de la forma y permanecer separada, pues su existencia es la de algo que está dispuesta a recibir, de la misma forma en que el accidente es una existencia dispuesta a ser recibida.

La forma da unidad a la materia, porque puede pensarse como una categoría superior y que resulta en algo que degrada a la materia. Desde el punto de vista del autor, la conexión entre la forma y la materia no cae bajo la categoría de relación de la forma sin materia y a la materia sin forma. Sin embargo, la materia no puede ser la causa de la forma, porque solamente tiene la capacidad para recibir la forma.

A través de la idea que tiene Avicena sobre la existencia deduce que la materia sólo puede formar materia, cuando recibe alguna causa, entonces la causa de la materia es la forma que en conjunción con un agente separado es *dador de formas*. Como lo señala Avicena, que asoció como *Inteligencia Activa*, que al final sería Dios.

En el pensamiento Avicena se toma el concepto del Uno y se quiere definir como un principio en la lógica, ya que él asocia este concepto con un ser absoluto, en otras palabras, sería la idea de Dios, teniendo un sentido meramente formal, usándolo como un instrumento para

establecer las bases de su razonamiento que tiene como principio la esencia de la metafísica. El problema que menciona es sobre el Uno, lo maneja de manera numérica, porque se conecta con el Ser que es el objeto de la metafísica. Donde se afirma la unidad de lo que es indivisible, ya sea en múltiples sentidos. La idea que maneja Avicena sobre el Uno tiene un sentido relacionado con la potencia y una serie de múltiples unidades que se repiten en relación con otras cosas, oponiéndose a la idea del Uno, como un ser absoluto.

## **2.2 El uno como el principio lógico y el ser**

En el pensamiento Avicena se toma el concepto del Uno y se quiere definir como un principio en la lógica, teniendo un significado meramente formal, usándolo como un instrumento y un medio para establecer las bases de su razonamiento que tiene como principio la esencia de la metafísica. El problema que se menciona es sobre el Uno; lo maneja como una idea numérica, en relación con las cantidades matemáticas, tales como los puntos, las líneas, las superficies y los volúmenes, que tiene que examinarse minuciosamente, porque se conecta con el Ser que es el objeto de la metafísica. Donde se afirma la unicidad de lo que es indivisible, ya sea en sentido de género, de especie, de accidente, de relación, de objeto o de definición. La idea que maneja Avicena sobre el Uno tiene un sentido en el número por su efecto en la multiplicidad. Así el Uno podría tener en potencia una serie de múltiples unidades que se repiten en relación con otras cosas y se opondrían a la idea del Uno, como un ser absoluto.

La tendencia que toma el pensamiento aristotélico en tierras islámicas está relacionada con su filosofía, que sirvió de base para definir los conceptos de sustancia y accidente, de materia y forma, de potencia y acto, volviéndose un rasgo distintivo del Ser, pues esta predisposición reforzó la polaridad que hay entre filosofía y religión. Así, Avicena es reconocido por armonizar el pensamiento filosófico con la religión, ya que para él algunos de los problemas preliminares se fijan en la tesis sobre el concepto de Ser, como adquisición de la mente humana, afirmando que hay dos formas de obtener conocimientos del Ser, la primera puede ser subjetiva y la segunda objetiva, al señalarlo de la siguiente manera: “Aun cuando supongamos que estamos en un estado de inconsciencia completa con respecto a nuestro cuerpo, somos conscientes del hecho de que somos y existimos... Objetivamente, obtenemos

la impresión del Ser por medio de la percepción de los sentidos y el contacto físico con las cosas que nos rodean”.<sup>39</sup>

La explicación que da Avicena sobre el Ser es para quitar la clasificación del *género* y evitar que surjan diferentes divisiones, al final de cuentas el Ser sólo posee dos elementos que se pueden separar unificar. Avicena los identifica en *esencia* y el otro en *existencia*, que aparecen cuando intentamos analizar el concepto del Ser. Cuando Avicena observa a los seres surgen las preguntas; ¿son seres necesarios o posibles? Y si son necesarios; ¿son por su propia cuenta o como resultado de un agente externo? Con lo cual se puede concluir que los seres pueden tener tres formas que son *necesarios, posibles o imposibles*. Entre los que son necesarios, lo son por sí mismos y los que son posibles lo son por sí mismos y si son necesarios, lo son por medio de la acción de algún agente separado, que sería un proceso en el que interviene. A todo esto, Avicena lo llama creación, porque ocurre necesariamente por medio de estados sucesivos de emanación que proceden de un Ser, supremamente necesario, que es Dios, como lo explica a continuación:

El concepto de ser comprende tanto la esencia como la existencia. Hay la realidad de una cosa que es la verdad que posee. Hay la esencia de la cosa, que es eso por lo cual <<es lo que es>>. Y ahí su existencia real. Así, hay una realidad para el triángulo, que es el triángulo y para la blancura, una realidad que es la blancura. A esto puede darse el nombre de la existencia particular de las cosas, dado que lo que se quiere decir con cosa está corrientemente asociado a la noción de existencia, aunque, de hecho, estén enteramente separadas. La idea de un ser existente acompaña a la cosa, porque o existe en lo concreto o en la imaginación y en la mente. De otra manera no sería una cosa. ¿Puede una cosa ser absolutamente inexistente? Si con esto se quiere significar que existe en lo concreto, entonces puede concederse. Una cosa puede ser concebida por la mente y no existir, sin embargo, entre las cosas externas. Pero no puede haber una cosa que no pueda ser concebida o imaginada por la mente. El saber es siempre de lo que puede ser actualizado mentalmente, y no puede haber saber de lo que es absolutamente inexistente, ni en la forma de la afirmación ni en la negación. Suponemos que hay algún saber, entonces lo que no existe tendría atributo y si tuviera un atributo, tiene que existir aquello a lo que se atribuye. Y esto significaría que lo inexistente existe, lo cual es absurdo. <<todo tiene su realidad particular, que es su esencia, y se sabe que la realidad de todo lo que es particular a ella, es diferente a la existencia que acompaña a su afirmación>>.<sup>40</sup>

Esa es la transformación que hace Avicena de la lógica de Aristóteles entre *esencia* y *existencia*, en una distinción ontológica, mostrando la proposición de atribuir alguna cualidad

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 150

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 151, 152.

a una cosa no implica necesariamente que el sentido de la cualidad sea la misma cosa. Retomando el ejemplo de la cita anterior sobre el triángulo, digo que el predicado de la figura no está en la figura misma, sino que puede ser constitutivo de la esencia para que la cosa sea lo que es, en este caso el triángulo. Es parte de la definición, sin la cual la cosa no puede ser concebida. No tiene nada que ver la noción de su existencia, ya que podemos definir e imaginar sin tener en cuenta el hecho de si existe en concreto o no. Todo lo que tiene *quiditas*<sup>41</sup> puede pensarse que tiene existencia en sí mismo o en la imaginación, en la mente a causa de que está presente en ella, pero en realidad tiene una diferencia en la existencia, que no está constituida por ella, entonces, la existencia pasa a ser una noción que se añade a la realidad como concomitante. La causa de su existencia es justamente correlativa a la idea correcta de las partes que lo constituyen.

La noción que se tiene de humanidad no se puede obtener mediante una existencia en la mente, pues, se pondría en duda la existencia misma, porque en este caso el hombre y su causa se comprende mediante el concepto, que es el resultado de la percepción sensible que tenemos de sus partes. Aristóteles hace una comparación similar al decir, que se puede probar lo que una cosa es, como su esencia y existencia son probadas al mismo tiempo por el mismo razonamiento dado en la definición y en la comprobación. Del mismo modo define lo que es el hombre, lo entiende como una cosa y el hecho de su existencia es otra. Por su parte Avicena obtuvo afirmaciones cercanas por medio de aplicaciones intuitivas en las que construye un sistema propio.

Avicena se adentra más sobre las cuestiones de la esencia de las cosas, y que da la siguiente respuesta acerca de “*quiditas*, es la esencia que no debe confundirse con los atributos esenciales de una cosa, que son más generales”.<sup>42</sup> Las cosas pueden tener muchos atributos esenciales, sin embargo, *quiditas* no se toma por uno de sus atributos esenciales, sino por la suma de todos sus atributos esenciales que lo constituyen, que es lo que se desea conocer sobre la esencia de las cosas y el significado que le otorga el nombre, no su existencia ni la conformidad del nombre, sino que el atributo esencial puede tener tres formas distintas de

---

<sup>41</sup> Ferrater Mora José, *Diccionario de filosofía*. La cual a su vez proviene del latín "quid", pronombre interrogativo que significa ¿qué es?, ¿qué cosa?, o de manera indeterminada de "algo".

<sup>42</sup> Soheil F. Afnan *El pensamiento de Avicena, el problema de la metafísica*, p. 155.

obtener su constitución: la primera es una manera absolutamente particular como una definición señalada por; “¿Qué es?” y esto derive en el nombre que se le pone, la segunda es el factor común que se encuentra en cosas diferentes o pueden darse en los factores y la tercera es un conjunto de factores comunes y particulares que lo caracterizan.

Las nociones que tiene Avicena sobre los atributos esenciales no difieren mucho de las de Aristóteles, poniendo énfasis en la distinción de la esencia y existencia. El autor persa define a la existencia como; lo que existe debe ser percibido por los sentidos y que es imposible aceptar la existencia de lo que no puede ser percibido en su sustancia, lo que no es identificado como cuerpo, con respecto a aquellos que se encuentran con un cuerpo. Sin embargo, el pensamiento del hombre necesita percibir la realidad de dos formas fundamentales que no alteren sus sentidos, sino que se asocien con su “Puro Inteligibles”.

Lo mismo sucede con el caso de los universales, al señalar: “Todo ser verdadero es verdadero de acuerdo con su realidad esencial. Y se está de acuerdo en que Él es Uno y que no puede ser señalado a través de Él toda la verdad de la existencia”.<sup>43</sup>

Lo que se busca con estas definiciones es que las cosas puedan ser causadas con respecto a su *quiddidad* y la realidad, o puede ser causada con respecto a su existencia. Lo que el autor quiere saber sobre la cosa es si necesita una representación que concuerde con las formas concretas del objeto, advirtiendo el factor que pone en obra la existencia de una cosa que tiene causa constitutiva para su *quidditas*, volviéndose la causa de alguna de ellas, como en los casos de la forma y la existencia que se unifica en un todo. La causa que sirve como medio para que las cosas sean es la causa final, es la que representa la causalidad eficiente y los efectos de ésta. La causa eficiente es la razón de la existencia de la causa final, pues es el fin que tiene lugar realmente. Así pues, no es la causa de su causalidad ni la idea que la representa. Para Avicena la causa mayormente decisiva es la eficiente, porque ni la forma, ni la materia, ni el fin puede tener prioridad sobre el agente, como lo menciona Avicena: “Si es la Causa Primera, es la causa de toda existencia, y la causa de la realidad de toda cosa existente en la existencia”.<sup>44</sup> Al preguntar por la cosa y su existencia, se encuentra una cadena

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 157.

donde la causa es uno de sus atributos y a su vez los atributos sea la causa de otros atributos, pero no es posible que los atributos se denoten en la existencia, lo que se debe cuestionar es la condición de su existencia, porque tiene origen en algún otro atributo.

La razón de esto es que la causa viene primero y que no hay nada con anterioridad a la existencia misma. En otras palabras, la existencia difiere de otros atributos en que la *quididad* existente como resultado de ésta, mientras que los atributos existen a causa de la *quididad*.

Lo que se busca es pensar en la causa de la existencia a partir del concepto de *quiditas* que el autor persa justifica como la causa de la existencia de las cosas, además de que debe tener una relación con la idea que el hombre se ha constituido sobre las cosas para poder nombrarlas. Así, los nombres pueden variar dependiendo de la percepción de donde se tome su esencia que, al mismo tiempo, tendrá una comprobación de su existencia por tener implicaciones intuitivas y es lo que le da relación con su estructura.

El autor se pregunta sobre: ¿qué es la esencia de las cosas? Con esta pregunta Avicena quiere puntualizar las diferencias que hay en los atributos que se les da a las cosas por haber una relación con los sentidos y la percepción que se tiene de su esencia.

A partir de que Avicena puede delimitar las características de la esencia es como él mismo empieza a formular una serie de posibilidades que puede sufrir el Ser a través de su tránsito en el tiempo.

La influencia que tiene el pensamiento aristotélico en los filósofos islámicos está relacionada con las definiciones de los conceptos de sustancia y accidente, de materia y forma, de potencia y acto, volviéndose rasgos distintivos del Ser, pues refuerza la polaridad que hay entre filosofía y religión. Así, Avicena es reconocido como un reconciliador del pensamiento filosófico con la religión, ya que para él algunos de los problemas se fijan en el concepto de Ser, como la adquisición del hombre, afirmando que hay dos formas de obtener conocimientos del Ser, la primera puede ser subjetiva y la segunda objetiva.

La noción que se tiene de humanidad no se puede obtener mediante una existencia, pues, se pondría en duda la existencia misma, porque en este caso el hombre necesita de la causa para comprender el concepto, que es el resultado de la percepción sensible que tenemos de sus

partes para comprobar lo que una cosa es, como su existencia y su esencia, que al final son probadas al mismo tiempo por el mismo razonamiento dado en la definición. Del mismo modo Avicena define lo que es el hombre, mediante la comparación con las cosas y los hechos de su existencia.

Al analizar el Ser en esencia y existencia, Avicena señala tres proposiciones distintas dentro de la naturaleza del Ser, las cuales son, necesario, posible e imposible. Dentro de estas tres hay juicios subjetivos y objetivos que se relacionan con el Ser. Cuando se habla de los seres posibles en sí mismos, es porque se han hecho necesarios por medio de las proposiciones de los seres posibles y necesarios como causa de la Primera Causa.

### **2.3 Las tres formas del Ser, lo necesario, lo posible y lo imposible**

Después de haber desarrollado el concepto del Ser en esencia y existencia, quiero tratar el tema de las proposiciones diferentes que puede tomar el Ser, como la ha señalado Avicena, al dividir al Ser en tres proposiciones distintas, las cuales son, necesario, posible e imposible. Dentro de estas tres hay juicios subjetivos y objetivos que se relacionan con el Ser, donde lo subjetivo son las formas diferentes en que se concibe mentalmente el Ser, mientras que lo objetivo representa las diferentes formas en que se relacionan unas cosas con otras de manera sensible y pueden pensarse como necesarias, pero no tienen el poder para hacerse ellas mismas necesarias. Cuando se habla de los seres posibles en sí mismos, es porque se han hecho necesarios por medio de alguna fuerza que intervenga de manera independiente y necesaria por sí misma, así los seres posibles y necesarios son causados por agentes de la Primera Causa.

Avicena da un sentido ontológico cuando toma el concepto de la Primera Causa y le da tres proposiciones nuevas al Ser, volviéndose aportaciones lógicas que serán aplicadas en algunos campos de investigación de manera particular y propia, como en el caso de las tres proposiciones esenciales que se encontrarán en el sujeto y el predicado, detonando la relación entre ambos. Lo cual lleva un criterio que propone otra división acerca de las proposiciones materiales que se dividirán en: modo, *necesario, posible e imposible*.

La explicación que da el autor persa sobre las representaciones materiales es: *la materia necesaria* que busca que el estado del predicado tenga relación con el sujeto y se vuelva necesaria en todos los tiempos, así la verdad siempre estará en la afirmación y la negación no se le considera. *La materia imposible* representa un estado del predicado en el que la verdad siempre está en la negación, de manera contraria a la primera, y a la afirmación no se le tome en cuenta. *La materia posible* es un estado del predicado en el que la verdad está en la afirmación o en la negación. No es permanente, ni se da en todos los tiempos, se podría decir, que lo posible es aquello sobre lo cual no se ha dado un juicio ni en el pasado, ni en el presente, pero puede darse en el futuro. En resumen, se podría decir con respecto al modo de lo *necesario* que es una continuación de la existencia, mientras que lo *imposible* es una continua inexistencia y lo *posible* no indica ni una ni otra cosa en el pasado y el presente, pero sí en el futuro.

Avicena señala la diferencia que hay entre el modo y la materia a partir de sus proposiciones, donde el primero es un término plenamente expresado que indica lo *necesario*, lo *posible* y lo *imposible*, mientras que el segundo, es el estado de la proposición en sí mismo, a lo que se refiere el autor es que ambos juicios pueden estar al mismo tiempo en una misma proposición, pero señalar argumentos diferentes.

El autor explica el concepto de *imposibilidad*, a partir de lo que entiende la gente común sobre el tema, que lo asocia con el sinónimo de inexistente: “la existencia se conoce mejor que la inexistencia”.<sup>45</sup> si se quiere decir, que lo posible se hace a través de lo necesario o lo imposible, pero lo posible se entiende como algo que no es imposible, entonces, el término imposible queda determinado como al inexistente.

Al examinar la proposición de lo necesario, el autor la divide en dos términos que son absoluto y condicional, que él asocia con la necesidad absoluta que se da en la proposición: “Dios existe”. Este argumento sirve como referencia para justificar la existencia de Dios como una necesidad que está por encima de todos los tiempos, mientras que la condicional marca la dependencia y continuidad que tienen las cosas con la existencia de Dios. También puede entenderse como una continuidad del objeto cuando se califica algo afirmativo de él,

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 160.

por ejemplo, todo lo que tiene movimiento cambia, al afirmar el movimiento se valida el cambio, por lo tanto, habrá una condicional que califique al objeto.

Una vez que Avicena ha dado los fundamentos de lo *necesario*, lo *posible* y lo *imposible* en la lógica, los traslada a la metafísica, ya que, si el Ser *necesario* puede llegar a ser pensado, como el Ser que se supone que no existe, se entiende su imposibilidad, en este caso hay que aclarar que, si un Ser es *necesario*, puede Ser o no Ser, necesario por sí mismo, cuando es *necesario* por esencia la suposición de su inexistencia se vuelve una imposibilidad. Sin embargo, cuando un Ser es pensado como algo *posible*, es cuando se supone que en potencia puede que no exista o que exista, pero no se piensa en su imposibilidad. Todo esto va en el sentido de la potencia y si se puede desarrollar en alguna clase de ser que pueda representar todas las cosas que tienen una existencia propia.

El autor tiene razones para pensar que un Ser *necesario*, sea necesario realmente, ya que este razonamiento lo quiere aplicar en la religión, al decir, Dios es el Ser *necesario* y todo lo que él creó se reduce a seres posibles que comienzan a existir por medio de un proceso absolutamente *necesario*. Cuando se señala las diferentes aplicaciones entre esencia y existencia de los seres *necesarios* y *posibles*, el autor considera a Dios como el Ser *necesario*, la esencia y la existencia, de las cosas, mientras que, el acto y la potencia están íntimamente ligados a diferencia entre lo necesario y lo posible. El acto puede ser equiparado con el Ser *necesario* y la potencia con lo posible. Avicena lo llama: “la posibilidad de ser la potencialidad de Ser”.<sup>46</sup> Así la potencialidad de Ser posee el poder de la existencia de las cosas, los sujetos y la materia. Entonces, el Ser *necesario* es la verdad en esencia y el ser posible es verdadero en virtud de algo más que él mismo. El Ser *necesario* es esencia, es verdad pura, porque la realidad de todo es la particularidad de su existencia. Más aun, el Ser *necesario* es en cuanto acto, el Bien puro y no es causado dentro de los seres posibles, mientras que su existencia sólo está condicionada por sí misma.

Entre el Ser *necesario* y todos los demás seres *posibles* se involucra un estado y un proceso asociado con la creación, que involucra a la religión y a la filosofía por medio de discusiones y discursos. El concepto de creación dentro de la religión es entendido como la posibilidad

---

<sup>46</sup> *Ibidem*

de una creación por medio de una voluntad y deseo divino a partir de algo inexistente. De este modo, Avicena se apropia de la idea aristotélica sobre la creación y considera que el mundo era eterno.

Avicena se apropia de este punto de vista haciendo algunas pequeñas modificaciones, pues su temperamento racional lo lleva a preferir las ideas de Aristóteles, pero sin separarse de sus principios esenciales de su fe, él estaba seguro que la materia existía, pero no estaba seguro si debía inclinar sus ideas a la visión de Aristóteles sobre la materia y su condición eterna o justificar el punto de vista teológico, pensó que se tenía que hacer alguna distinción entre estas dos, porque una de éstas decía “Una cosa puede ser eterna por su esencia o puede ser eterna con respecto al tiempo”.<sup>47</sup>

Si es lo eterno, entonces sería todo aquello cuya esencia y existencia no tienen origen; pero si es lo segundo, entonces sería todo aquello cuya generación no tiene comienzo. La palabra “creado” tendría ahora dos definiciones. Por un lado, sería aquello cuya esencia tiene un origen por el cual existe y por el otro, sería aquello cuya generación tuvo un comienzo, para el cual hubo un tiempo en el que no existía, es decir, que era un periodo previo durante el cual era inexistente, pero llegó a su fin. Así que la noción del tiempo lo envuelve todo, pues, lo que tuvo para existir tiene un comienzo temporal, además de un comienzo de creación que fue precisado por el tiempo y la materia antes de ser inexistente, así la inexistencia no se pudo dar en la existencia, tuvo que darse antes, lo que significa que hubo un periodo en que la existencia había expirado y que ya no es. Lo que constituye este periodo es una *quidditas* de sí misma, que en este caso es el tiempo o una *quidditas* que no es ella misma, sino el tiempo. En ambos casos se trata de una prueba de la existencia del tiempo.

Si Avicena acepta la concepción aristotélica de la eternidad en la materia, se puede demostrar que aquella precede a toda creación temporal. Para que algo sea creado necesita haber sido un ser *posible* en sí mismo, ya que la posibilidad de Ser es la potencialidad de Ser. La creación no depende de la habilidad o inhabilidad del agente para crear. Las dos cosas son completamente diferentes y el agente no puede crear, a menos que la cosa sea posible en sí misma. Ahora bien, la noción de la posibilidad de ser puede existir solamente en relación con

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 165.

lo que es *posible*, no es una sustancia en sí misma, sino es una noción presente en el sujeto y un accidente para él. El sujeto está en un estado de potencia, en lo que llaman materia prima. “Y así toda cosa creada está precedida por la materia”.<sup>48</sup>

Entonces si la materia es eterna, la creación ya no puede ser *ex nihilo*, esto significa que la creación existe después de la inexistencia de la cosa, no es una condición, es un atributo y un accidente. Después de llegar a la existencia, el Ser se vuelve o un Ser necesario o innecesario, así que una cosa, en tanto que se diga que su existencia ha venido de la inexistencia, no necesita una causa en sí misma, que es a la inversa de lo que la gente supone “la causa vale sólo para la existencia”, porque si la cosa fuera algo inexistente pasa a ser una creación en sí misma, de otra manera no se podría decir es una creación.

Cuando Avicena se refiere a *el Agente*, lo hace debido al hecho de ser la causa y lo necesario al mismo tiempo, los dos están integrados. Lo que hay que comprender es que las causas esenciales de una cosa que hacen surgir la existencia real de la esencia de esa cosa deben estar junto con ellas y no precederla en la existencia, es decir, la causa y el efecto son simultáneos. En este sentido el autor prefiere utilizar el término *falasifa*<sup>49</sup> para la creación, que hace referencia a que algo sea después del *no-ser* absoluto, no hay prioridad con respecto al tiempo, entre la causa y el efecto, sólo hay prioridad con respecto a la esencia, así que “todo efecto pasa a *ser*, después de *no-ser*, con posterioridad con respecto a la esencia”.<sup>50</sup> Por el contrario, de la noción religiosa sobre la creación, que implicaba un proceso condicionado con respecto al tiempo. Pero si no hay prioridad en el tiempo: ¿Por qué puede darse una prioridad en la esencia? Pues, una causa puede ser necesaria en su esencia o necesaria por medio de algo diferente de ella, ya que en el último caso se puede llegar a la necesidad o proceder de ella, pero si sucediera en el efecto, entonces sería posible en esencia y la causa sería necesaria o posible en esencia. Si es necesaria, entonces su existencia sería más verdadera que la existencia de lo *posible*. Si es posible, entonces el efecto no es *necesario* en sí mismo, sino que pasa a serlo por medio de ella. En todos los casos la causa es anterior con respecto a la esencia y es más verdadera que el efecto. Avicena sostiene que la cadena

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>49</sup> La incoherencia de los filósofos en una de las obras más famosas del teólogo musulmán Al-Ghazâlî, en el año 1093. Mohamed Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe.*, p. 167.

<sup>50</sup> Soheil F. Afnan *El pensamiento de Avicena, el problema de la metafísica*, p. 167.

de causa no puede proseguirse indefinidamente, pues, es imposible ir detrás de la causa original indefinidamente, de parecida manera, es imposible perseguir el fin indefinidamente. Si Dios es la causa de todas las causas y el fin de todos los finales, entonces la causa final es el sentido de algo que siempre será.

Avicena menciona la idea que tienen los mutakallimun (es una corriente filosófico-teológica del islam) sobre las cosas, sosteniendo la idea de que hay dos diferentes estados sobre los cuales el *Agente* que da la existencia después de la inexistencia. Con esto se quiere decir, que hay primero una inexistencia previa y en segundo lugar una existencia en el presente, su influencia comienza después de ser traída a la existencia, por el hecho de que fuera inexistente en su esencia no pudo deberse a la influencia del agente, ahora bien, si suponemos que la influencia le viene del *Agente*, y que constituye el traer a la existencia lo que no existía, no tendría lugar, porque la cosa que existe, entonces en este caso, el *Agente* sería incluso omnipotente, dado que su acción estaría en progreso constante. Además, dicen que el acto no se legitimó, excepto después de la inexistencia de aquellos sobre lo que se ha actuado, aunque se demostró que la inexistencia podía venir del *Agente*. Se dice que la cosa es traída a la existencia por un creador, y puede ser descrita como su creación, útil para su propio Ser, ya sea en su estado de inexistencia o de existencia o en ambos estados. Manifiestamente no podría tener un creador en estado de inexistencia, hay creador en la existencia, en este caso, el creador es el creador de lo existente, por lo tanto, para Avicena, el acto de la creación de Dios significó dar forma a la materia preexistente: era el artífice de un creador.

Dios da forma a la materia preexistente por medio de la Agencia de la Inteligencia activa, que es la donadora de formas, así los teólogos pueden decir que, Dios es la causa eficiente. Está en el acto de la creación continua de accidentes, que se sustentan por medio de su acción. Sin embargo, la nueva disposición hace que la materia esté dispuesta a recibir una nueva forma por medio de la inteligencia activa al otorgarle una nueva forma, así el todo poderoso es omnipotente pero no crea *ex nihilo*.

Para Avicena el punto culminante de toda especulación metafísica es la relación con el pensamiento griego y la doctrina religiosa, para la prueba de la existencia de Dios, surgiendo de la distinción entre esencia y existencia, la triple clasificación del Ser. Para el autor no hay duda de que la existencia y todo lo que existente puede ser o necesario o posible. Si es

*necesario* es objeto de investigación y si es posible tendremos que mostrar que su origen está en un ser que debe Ser *necesario*, porque no puede haber un Ser esencialmente *posible*, ya que su causa esencialmente posible es sin fin.

La cadena de causas no puede proseguir indefinidamente, en tanto que un Ser es *posible* e incapaz de producirse a sí mismo, tiene que haber un ser original capaz de dar la existencia y este ser original no puede estar dentro de él, porque él mismo es un Ser *posible* que debe su existencia a alguna otra cosa, por lo tanto, debe de estar separado. El Ser original debe Ser la causa de su propia existencia y debe ser capaz de producirse así mismo, por lo tanto, Ser un Ser *necesario*, pues de otra manera no podría tener cualidades y capacidades. La cadena de causas termina en él y esto indica su existencia, las condiciones de su ser no pueden hacer de él un Ser *necesario*, como lo señala Avicena:

Si no fuera necesario ¿cómo podría ser la causa de su propia existencia y ser capaz de proceder por sí mismo? Más aun, supongamos que todos los seres son posibles, tendrían que ser o creados o no creados. Si no son creados, entonces la causa de su existencia permanente debe estar en su esencia o en alguna otra cosa. Si está en su esencia, serán seres necesarios y si en otra cosa, entonces serán seres posibles. Si son seres creados, entonces tiene que darse la causa de su creación y la causa de su permanencia, y la causa de ambas puede ser la misma.<sup>51</sup>

Con este razonamiento le da validez a la causa y su permanencia, ya que es la cadena de las causas que no puede proseguir indefinidamente y la causa de su permanencia terminará en un Ser *necesario* dando permanencia a los seres creadores. Avicena parte de ciertas presuposiciones que pueden justificarse en principios religiosos que ejercen influencia sobre él y que no podía ignorar. Los teólogos afirman que el mundo y todo lo que había en él, caía en la categoría de lo *posible*, Avicena aceptó tal idea tomándola como base, pues constituyó su argumentación de la existencia del Ser *posible* como *necesario* para la existencia de un Ser *necesario*, que es la Causa Primera y el originador de todo.

Así, Avicena no rechaza la prueba aristotélica de la existencia de Dios como *Motor Inmóvil*. En su física desarrolló este mismo pensamiento al ampliar las condiciones del movimiento en tres causas:

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 171.

1.- la naturaleza.

2.- la voluntad.

3.- la fuerza de la naturaleza.

1.- El movimiento de la naturaleza es el estado inconveniente a otro conveniente. Así que no es en sí mismo una causa a menos que se ligue a algo en acto. 2.- el movimiento de la voluntad debe ser permanente y englobar todo, debe ser al mismo tiempo una voluntad activa en el sentido de la autoridad y el mando para originar movimiento. 3.- la fuerza de la naturaleza puede reducirse en última instancia a la naturaleza y la voluntad del motor e incluso en el caso de la atracción y la repulsión con otras fuerzas similares que se originan en el Motor, por lo tanto, la necesidad en el caso de la existencia lleva al primer Motor necesario, por medio de la voluntad del Motor que mueve a todas las cosas existentes.

Una vez establecida la existencia del Ser *necesario* y el significado de la creación, ahora queda explicar cómo la acción tiene lugar y cómo el mundo procede de Dios. Avicena estuvo de acuerdo con Aristóteles en que el mundo era eterno y con los teólogos, en que el reino de lo *posible* se debía a alguna causa. La creación presupone la posibilidad como accidente de un sujeto y no como una sustancia que pueda existir separada e independiente de la materia.

La posibilidad y la creación son co-eternas con la materia, además como posibilidad del Ser *necesario* sobre el mundo de los seres posibles no con prioridad en el tiempo, como lo sostuvieron los teólogos, sino de la causa sobre el efecto, una prioridad en esencia y en rango, logrando mostrar que Dios y el mundo son co-eternos. En este punto surge la visión de Avicena que es: “si acepta el principio de que de lo uno sólo puede preceder uno, y Dios es uno, ¿cómo el mundo, con toda su multiplicidad, procede de Él?”<sup>52</sup> Para resolver esta visión, Avicena usó las teorías neoplatónicas sobre la emanación, entendida como el principio de todo lo existente como unidad absoluta, lo Uno, llamada realidad suprema donde surgen todas las demás realidades por emanación. El primer ser emanado del Uno es el Logos, llamado también Inteligencia, que contiene las ideas de las cosas posibles. Después, la Inteligencia

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 173.

engendra el Alma como idea, principio del movimiento y de la materia. El Uno y el Alma son hipóstasis neoplatónicas, que era en sí misma una concepción afín.

Por otro lado Avicena retoma la visión que tiene Aristóteles del Ser *necesario*, definiéndolo como que es una sola Unidad, que no es un cuerpo ni está en un cuerpo, que no es divisible ni definible, pero procede por emanación causado por el Uno, es una pura inteligencia que no está en la materia, pues es la primera de las inteligencias separadas, justificando la necesidad del conocimiento a partir de lo que se conoce del objeto en forma inteligible como concepto universal, ya que la contemplación o el pensar son para las sustancias separadas el equivalente a la creación y produce los mismos resultados, entonces la idea precede a la cosa real. El Ser *necesario* crea con el puro acto de reflexión, piensa su propia esencia y el resultado es este acto de creación. La capacidad de pensar y en consecuencia de crear, no es algo particular al Ser *necesario*, sino que participa de ella y la inteligencia primera reflexiona sobre ella misma, produciendo la causa primera, pero debe tomarse en cuenta una diferencia, que la primera inteligencia por ser ella misma creada, es posible en su esencia y necesaria sólo cuando es asociada al Ser *necesario*, en tanto que Ser *necesario*, al reflejar su propia esencia, de donde procede el alma de las esferas particulares, éste es el rasgo característico de la inteligencia primera, la causa de la multiplicidad. La multiplicidad no emana de manera directa del Ser *necesario*, por lo tanto, la inteligencia primera posee necesidad como resultado de emanar del Ser *necesario* y posibilidad como resultado de su propia esencia que es una y múltiple al mismo tiempo. De parecida manera emana de ella la segunda inteligencia que posee las mismas cualidades. El alma de la primera esfera que emana de la primera inteligencia es la forma de la esfera celeste y la causa de su perfección y el cuerpo de la esfera celeste se debe a la potencialidad que reside en esa inteligencia. Así hay tres cosas que emanan de la inteligencia primera:

- 1.- La segunda inteligencia.
- 2.- El alma de la primera esfera.
- 3.- El cuerpo de las esferas celestes: que es su materia.

De la segunda inteligencia procede una triada semejante, que es la tercera inteligencia, la forma y el cuerpo de otra esfera, el proceso continuo en sucesión hasta terminar en la

inteligencia de la que emanan del alma, que es la inteligencia del mundo terrestre, a la cual llamamos la inteligencia activa. La relación de las diez inteligencias es la sucesión que gobierna la necesidad y la determinada por su esencia respectiva no por el tiempo, sino por el accidente y el enlace con el movimiento, cada inteligencia tiene una esfera dada e independiente, con su propia materia y forma, pero diferente rango de orden.

El objetivo de la emanación del Ser *necesario* es el propósito de una necesidad consiente que establezca el orden en el mundo, como una comprobación racional de la existencia del ser como necesario. En este punto se puede manejar un proceso no continuo de creaciones indefinidas, sino que surge la noción de un mundo infinito de series, que se detienen cuando el mundo no requiere más inteligencias y cuando la última generación gobierne la corrupción de los elementos.

En resumen, se podría decir que lo *necesario* que es una continuación de la existencia, mientras que lo *imposible* es una continua inexistencia y lo *posible* no indica la existencia ni su inexistencia de las cosas, solamente es probable.

A partir de las proposiciones avicenianas se puede constituir el concepto de *quidditas*, que en este caso es el periodo en que se desarrollan las cosas y se intenta comprender su esencia, dejando de manifiesto que el alma es un nuevo concepto dentro de los parámetros de Avicena, porque es la forma concreta en donde el hombre manifiesta el conocimiento de los objetos, por ser la sustancia abstracta inadmisibile que se concierne con el acto y la potencia.

#### **2.4. Los problemas de la psicología en Avicena**

Las manifestaciones del alma que se dan en la psicología de Avicena, la toma de la clasificación que Aristóteles, les da un nuevo orden al clasificarlas en tres facultades, las cuales son: vegetal, animal y humana. Las tres categorías están ligadas con los sentidos y la manera en que percibimos el mundo y la forma en que concretamos el conocimiento de los objetos. La inteligencia que define Aristóteles y que retoma el autor persa, es la sustancia abstracta inadmisibile y relacionada con el acto y la potencia.

Avicena no se aleja de esta definición, sin embargo, modifica las categorías de los sentidos y le da otra dirección al conocimiento del alma hasta el punto de cuestionar la existencia del alma, para poder demostrar la relación que hay entre el alma y el cuerpo.

La dirección que toma la definición que da Avicena sobre el alma está basada en las condiciones que establece por medio de facultades. Al hablar del alma se establece que hay un sólo género, pero se puede dividir en tres especies: la primera especie es el alma vegetal, que es la perfección o el acto de un cuerpo natural que posee órganos para reproducirse, crecer y alimentarse. La segunda es el alma animal, que se compone de los órganos de la primera en un cuerpo natural que percibe cosas individuales y se mueve por medio de la voluntad. La tercera es el alma humana, que se compone de las partes de la primera con un cuerpo natural, que posee órganos en tanto que lleva a cabo actos de elección racional y de deducción por medio de la opinión y que además percibe cuestiones universales. Se le atribuye la génesis del alma a los poderes celestes y está pre condicionada por una mezcla armoniosa de los elementos, aun cuando sus funciones psíquicas son diferentes y van más allá de la simple mezcla.

En este tema Avicena refuta la teoría platónica desde la explicación aristotélica, donde se expone el origen de las funciones sensibles y su relación que hay con el alma, empezando por el oír, que está localizada en los nervios y distribuida sobre la superficie del orificio de la oreja y se percibe por medio de vibraciones del aire, que produce el sonido. El olfato, localizado en las protuberancias de la parte delantera del cerebro percibe el olor que transporta el aire o fijado en él por medio del cambio cualitativo que produce un cuerpo oloroso. El gusto, localizado en los nervios que están distribuidos en los cuerpos y se mezclan con la saliva, produciendo así un cambio cualitativo en la lengua. El tacto, que está distribuido sobre toda la piel y la carne de un cuerpo, percibe aquello que toca a los nervios y los afecta, produciendo un cambio en su constitución.

Para Avicena, la relación que hay entre las sensaciones y el proceso de la esencia, es la percepción de los objetos que se transforman cualitativamente en los sentidos, ya que se pensaba que la sensación era la relación de la potencia sin sostener la noción de que era una actividad puramente mental. Avicena está de acuerdo con el mecanismo que se da entre las sensaciones y el proceso pasivo de la esencia, al decir: “todo lo sensible trasmite su imagen

a los órganos de la sensación y se imprime en ellos, y luego es percibido por la facultad sensorial”.<sup>53</sup> La facultad que tienen los sentidos se relaciona con la forma de percibir los objetos y su significado o propósito. La relación que se guarda con Aristóteles es:

Pues bien, si *lo que es* se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de todos ellos, es el qué-es referido a la entidad, mientras que las demás se denominan *cosas que son* porque son cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra determinación de lo que es el sentido señalado.<sup>54</sup>

A partir de estas dos citas se relaciona el origen del pensamiento de Avicena y cómo lo interpreta para darle el enfoque que se adecua al proceso explicativo del objeto que se asocia con los sentidos y su desarrollo interno, así su forma de conocimiento por medio de las bases ya heredadas de la escuela aristotélica.

Cuando el autor persa señala el propósito sobre los sentidos y su desarrollo interno, quiere marcar algunas facultades que perciben la forma de los objetos de los sentidos. El término sentido interno es la facultad en la que pueden percibir cómo actuar, cuando poseen la percepción primaria son vistos por los sentidos, mientras que la segunda facultad interna de los objetos y los sentidos. Así lo que es percibido por las facultades internas es solamente el propósito intencional del objeto. Uno de los sentidos internos que define Avicena es la facultad de la fantasía, a saber, el *sensus communis*, que viene después de la facultad de la representación, donde se guarda la información recibida por los cinco sentidos. Otra facultad es la imaginación sensitiva o imaginación racional, que está relacionada con la facultad estimativa que percibe los significados no sensibles o las intenciones y la facultad retentiva y recordativa que conserva la facultad estimativa. Me atreveré a decir, que las facultades que maneja Avicena sobre la fantasía, representación e imaginación siguen vigentes dentro de lagunas corrientes empíricas, dando un sentido de conocimiento a todo objeto que se pueda percibir mediante los sentidos.

Para el pensador persa el alma humana tiene las facultades de percepción teórica y práctica, ambas pertenecen a la inteligencia, pero la facultad práctica es el principio de movimiento del cuerpo que empuja a la acción, la deliberación y el propósito, éstas van correspondiendo

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>54</sup> Aristoteles, *metafísica*, libro VII, p. 280

a la apetencia, la imaginación y la estimación, se puede decir, que éstas son la fuente del comportamiento humano y están íntimamente conectadas con consideraciones morales. Avicena define la inteligencia práctica debe controlar las tendencias irracionales del hombre y dejar preparada la reflexión del conocimiento, que lleva a cabo la inteligencia teórica, la cual tiene entre sus funciones la de fijar la atención en los asuntos cotidianos y en las artes humanas. La facultad teórica tiene como finalidad recibir las impresiones de las formas universales abstraídas de la materia, si las formas están ya en sí mismas separadas, la facultad teórica simplemente las recibe. La inteligencia teórica lleva a cabo las funciones en los estadios de la potencialidad absoluta o material. Después está el estadio de la potencialidad posible o relativa, que es donde se recibe el instrumento para el acto y por último le sigue el estadio de la perfección de la potencialidad original o *habitus*. A través de estas condiciones el Ser puede percibirse a través de la inteligencia teórica por el hecho de involucrarse en los asuntos cotidianos con el fin de delimitar las formas universales abstractas y materiales. Por medio de la potencialidad que tiene dos condiciones tanto en lo posible como en lo relativo, que es como se utiliza el instrumento del acto para entender la perfección de la naturaleza por el hecho de que el Ser de cada cosa son uno y lo mismo.

Con estas definiciones que acabo de nombrar se puede investigar sobre las cosas singulares y sus entidades que se señalan con el Ser Bueno, lo cual resulta válido para la realidad continua, que permitirá establecer códigos éticos a partir de la singularidad del Ser Bueno dentro de la condición del hombre, logrando una relación con las formas inmateriales para establecer el Bien en sí mismo.

Para el pensador persa, la relación de la facultad teórica con las formas inmateriales abstractas está en la naturaleza de la absoluta potencialidad que pertenece al alma, que no ha realizado todavía ninguna perfección que tenga potencial, se le asocia con la materia, la cual se le llama inteligencia material, porque está presente en todo individuo de la naturaleza de la potencialidad posible y en la especie humana, volviéndose la fuente y el instrumento de los inteligibles secundarios que fueron adquiridos por la potencialidad material cuando han alcanzado esta cantidad de reajuste se le llama *intellectus in habitu* o inteligencia en acto, porque puede pensar y no requiere de ningún proceso de percepción sucesivo. Por último, la

relación que éste tiene con las formas puede estar en la naturaleza en acto absoluto, cuando se le presentan las formas y éste las contempla realmente a sabiendas de lo que hace.

Avicena relaciona la manera en que alma adquiere conocimiento es por medio de alguna otra cosa o por medio de uno mismo, el grado de receptividad difiere en cada individuo, algunas llegan a tener una percepción casi inmediata, dado que su intelecto en potencia es muy eficaz. Cuando un individuo adquiere conocimientos de ella misma, se le llama intuición, permitiéndole tener un acercamiento con la inteligencia activa sin mucho esfuerzo, hasta el punto de que puede parecer que lo conoce todo, se trata de un nivel más alto de la disposición, ya que la inteligencia material debe asociarse con el espíritu divino. Es posible que algunas de las acciones que se han atribuido a la inteligencia divina se deban a las causas del poder de su naturaleza sublime, desbordando la imaginación, que el Ser imita lo que está por debajo de la forma simbólica sensible y de la forma de la palabra en concreto. Así, la inteligencia se puede asociar de dos maneras: la primera se puede adquirir por medio de la intuición como un acto de la mente y es la aprehensión más rápida. La segunda puede ser por medio del saber que se obtiene a través de una intuición que reduce a todas las cosas a una visión práctica.

Para Avicena el ser humano puede tener pureza en el alma y estar en contacto con los principios racionales que están en la intuición, que es la inspiración de la inteligencia activa de todas las cosas, así las formas que están en la inteligencia activa se le imprimen en el alma, ya sea de golpe o casi de golpe. El hombre no acepta las bases de la autoridad divina, sino el orden y secuencia lógica que une sus opiniones con la certeza racional, pues, se trata de una inspiración profética, ya que es la más alta facultad que se relaciona con el poder divino, se puede entender como ideas innatas, ya que está implícito en toda la condición del ser humano.

Avicena jerarquiza el orden de la inteligencia activa, donde el conocimiento adquirió la meta última, porque gobierna a todas las demás. El *intellectus in habitu* está al servicio del intelecto material. El intelecto práctico está al servicio de todos, pero a su vez, es servido por la facultad estimativa, esta última la sirven una facultad posterior y una anterior. La facultad posterior conserva lo que le trae la facultad estimativa y la anterior es la suma total de las facultades. La representación está al servicio de la facultad apetitiva, que también obedece la imaginación, porque acepta imágenes separadas o combinadas. A su vez la imaginación tiene

el poder de la fantasía, que se nutre de los sentidos, por lo que, la facultad apetitiva se asocia con los sentimientos que son los que impulsan a la facultad motriz.

En cuanto al conocimiento, el pensador persa señala que hay diferencias entre la percepción de los sentidos, de la imaginación, de la estimación y de la mente, como se cita a continuación: “Es manifiesto que toda percepción no es otra cosa que la aprehensión de la forma del objeto percibido”.<sup>55</sup> Se trata de explicar la percepción que se tiene de alguna cosa material sobre la consistencia en la percepción de la forma abstraída en cierto punto de la materia. Las clases de separación o abstracción son diferentes y sus grados varían según la forma material que está sujeta a algunos estados y condiciones que no pertenecen a ella en cuanto forma, mientras que la abstracción a veces es completa y a veces parcial.

Avicena marca que la sensación no puede desenredar una forma completamente, ni separarse de los accidentes materiales, como tampoco puede retener la forma en ausencia de la materia. Así, la presencia de la materia es necesaria para que la forma esté presente en ella. Sin embargo, la facultad representativa purifica muchas formas abstraídas, así la facultad estimativa va un poco más allá, dado que recibe los significados que son inmateriales, aun cuando ocurra por accidente en la materia. En el caso de la estimativa, la abstracción es relativamente más completa que las dos formas previas de percepción.

Es la facultad intelectual la que percibe las formas abstraídas de la materia, tal como lo señala el autor: “De esta manera difieren la percepción por medio del poder de los sentidos, la percepción por medio del poder de la imaginación, la percepción por medio del poder de la estimativa, y la percepción por medio del poder del intelecto”.<sup>56</sup> Avicena las introduce en las corrientes del pensamiento árabe haciendo sus propias modificaciones, pues la condición particular percibe solamente en lo material y lo universal como parte de lo inmaterial. Así la percepción de las formas particulares se da por medio de un órgano corpóreo.

Los sentidos perciben las formas particulares, no completamente desprovistas de materia, porque estas formas son perceptibles sólo si la materia está presente para lo que es corpóreo. Una cosa en el espacio no puede estar presente o ausente para algo que no es espacial. La

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 185.

facultad imaginativa necesita un órgano físico, porque no puede percibir sin que las formas estén impresas en un cuerpo de manera tal, que el cuerpo participe de la misma señal. Lo anterior puede ser comprobado con el caso de las imágenes, pues, tienen una posición definida y no pueden ser obstáculo para comprobarse, ya que las imágenes y las combinaciones pertenecen al reino de lo conceptual. Lo mismo ocurre con la facultad estimativa que depende de un órgano corpóreo, dado que percibe sus objetos sólo en las imágenes particulares.

## **2.5. Las facultades del alma**

Avicena usa tres diferentes facultades de las almas vegetales, animales y humanas, para entender cuál es la relación entre ellas y considerar su existencia. El alma es la sustancia en la cual reside la inteligencia; no necesita de un cuerpo en sí mismo, ni está constituida por un cuerpo. En cierto sentido es una facultad que se encuentra impresa en el cuerpo, pero si el cuerpo fuera el sitio de la inteligencia, entonces, el sitio de las formas sería las partes divisibles o indivisibles. No es posible suponer que la forma está impresa en alguna parte indivisible, sin embargo, si estuviera impresa en la materia divisible, entonces al dividirse la materia quedaría dividida la inteligencia, por lo tanto, las dos alternativas serían las que se dividirían en partes. En el caso de que las partes fueran similares, no sería diferente en las partes salvo en la cantidad y en el caso de la forma inteligible adquiriría una clase de número, entonces no sería una forma intelectual, sino representación, como lo señala Avicena: “Es, pues, evidente que el sitio en el que reside los inteligibles es una sustancia, no es un cuerpo, ni una facultad en el cuerpo que puede dividirse, lo cual envuelve imposibilidades”.<sup>57</sup>

Avicena busca justificar el método de la forma mediante una entidad individual de los cuerpos que se quieren conocer por medio de un simple concepto. Sin embargo, se llega a pensar en que puede ser dividido en el objeto; es necesario limitarlo para llegar a conocerlo.

La descripción que supone que hay en la forma de lo inteligible parece evidente en la comunicación dialéctica con el cuerpo, que es capaz de marcar la posibilidad de alguna

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 187.

división, que daría pie a otra manera de captar la forma en que se presenta como una representación del conocimiento inmaterial, que está fuera del espacio y del tiempo, para que se pueda aplicar el atributo de eternidad, como parte de lo inteligible, que permite manejar el concepto abstracto del conocimiento.

El autor persa toma como facultad racional la que abstrae los inteligibles de todas las diferentes categorías, como cantidad, lugar y posición. La abstracción se lleva a cabo en la mente de tal manera que cuando pasa como forma en el intelecto, porque no tiene cantidad, ni lugar, ni posición que pueda indicarse, dividirse o someterse a procesos similares, demostrando que no puede estar en el cuerpo. además, si una forma indivisible simple existiera en una materia divisible, entonces la relación de ella se daría con todas las partes de esa materia o con ninguna, pero si no se diera con ninguna, entonces, tampoco puede tener ninguna relación. No obstante, si alguna parte tiene relación y con otras no, entonces las que no tienen pasan a ser factores en la forma. Sin embargo, sí todas las partes tienen relación con la forma, entonces no son partes, sino que cada una es inteligible en sí mismo. Pero si cada uno, tuviera diferentes relaciones con la forma o con diferentes partes de la forma, significaría que es divisible, cosa que no puede ser sostenible.

Avicena establece que lo inteligible es la facultad razonable que concibe en acto y en una sucesión potencialmente limitadas, porque tiene la capacidad para ser ilimitado no puede residir en el cuerpo, ni ser una facultad de un cuerpo. Esto lo menciona Avicena al decir: “No es posible, por lo tanto, que la entidad que es capaz de concebir inteligibles esté en modo alguno constituida en un cuerpo o que su acción se dé en un cuerpo o por medio de un cuerpo”.<sup>58</sup>

Cuando el autor persa asocia lo inteligible con la facultad razonable es porque empieza a buscar el sentido de la entidad para determinar las cualidades de los sujetos, mientras que las cosas se relacionan con las afecciones externas. En ninguno de estos casos la entidad puede estar separada de las cosas que son y lo que es. Con la entidad se busca el conocimiento de las cosas y los sujetos, tanto en acto como en potencia, logrando concebir la inteligencia a

---

<sup>58</sup> *La física de Aristóteles*, p. 292.

partir de los objetos exteriores, sin llegar a una conclusión válida ante las esencias, porque Avicena tiene más cercanías a los objetos físicos.

El pensador persa interpreta de manera personal este punto de vista, sobre todo la actividad de la facultad racional, que no es llevada a cabo por medio de un órgano físico, sino por medio de la misma facultad, lo que quiere demostrar el autor al decir, que no es posible que perciba un órgano que utiliza como propio en su conocimiento. Otro argumento que sostiene Avicena sobre las facultades es que perciben información por medio de los órganos corporales que se debilitan y corrompen por el uso constante de ellos, en el caso del ser humano los sentidos afectan la información que producen. Por el contrario, la facultad racional es la mediación de cuestiones complejas, ya que adquiere más aptitudes.

El autor persa quiere resolver el problema que se tiene del alma, pues, se cree que el alma olvida lo inteligible y cesa su actividad en caso de enfermedad del cuerpo y con la vejez, pero Avicena sostiene que el alma tiene una doble actividad, una en relación con el cuerpo bajo la forma de gobierno y la otra en relación consigo misma, con sus principios bajo la forma de intelecto. Estas dos actividades son contrarias y se obstruyen mutuamente, de tal manera que, si el alma está ocupada con una, la otra se desvía. Su ocupación con respecto al cuerpo es la sensación, la imaginación, el apetito, la ira, el miedo, la tristeza y el dolor. Se especula generalmente, que el pensamiento de los inteligibles le hace a uno olvidar lo anterior y que la sensación a su vez inhibe al alma del intelecto.

Avicena dice, una vez que el alma se ocupa de lo sensible se aleja de lo inteligible sin que el órgano de la intelección se deteriore en ningún sentido. No sólo esta actividad dual del alma produce esta situación, sino que incluso el ocuparse de lo sensible produce algo similar olvidando por momentos el hambre, el apetito, la ira y el miedo. Con todo lo anterior, se demuestra que el alma no está impresa en el cuerpo, ni está constituida, la relación que tiene el alma con el cuerpo está determinada por la disposición particular para ocuparse ella misma con el gobierno y el control del cuerpo, es el resultado de una inclinación inherente a la suya propia.

El autor persa define a el alma racional se puede ayudar en la facultad del alma animal en varios sentidos que se pueden resumir en cuatro acciones. El primero es el proceso de

separación de los juicios universales de los particulares, abstrayendo sus receptivos conceptuales de la materia, de las ligas materiales, concomitantes y considera los factores comunes entre ellos, las diferencias, las esencias y los accidentes. Con todo lo anterior el alma obtiene los conceptos fundamentales por medio de la imaginación y la facultad sensitiva. El segundo es el proceso de buscar en el alma la relación entre estos juicios universales, la negación y la afirmación. Cuando la combinación depende de la afirmación y la negación es evidente, pero cuando no lo es, espera hasta encontrar el término medio del razonamiento silogístico. El tercero es un proceso donde adquiere premisas empíricas, que consiste en encontrar por medio de la experiencia de los sentidos un predicado necesario a un sujeto, ya sea afirmativo o negativo. También busca las consecuencias en sentido afirmativo o negativo, se unen o se separan de los antecedentes y se reconoce la relación como necesaria y verdadera en todos los casos. El cuarto es el proceso donde el alma humana adquiere conceptos de manera general por medio de una cadena ininterrumpida de transmisiones de actividades del cuerpo.

Para el pensador persa, el alma humana tiene el mismo significado para todos, porque existieron antes que el cuerpo, teniendo dos posibilidades las cuales son, individuales o múltiples, ya que es imposible que hayan sido lo uno o lo otro. Se supone que, en el caso de la multiplicidad, la diferencia entre el alma puede ser de acuerdo con su *quiddidad* y de acuerdo con la relación que tengan con los elementos, según su tiempo durante el cual se ligaron al cuerpo o las causas que determinaron su existencia material. Las diferencias entre ellas no pueden ser la *quidditas* y su forma, porque su forma es necesariamente una. Por lo tanto, deben ser diferentes según el recipiente de la forma, es decir, el cuerpo individual al cual está ligado la forma particular y la *quiddidad*, dado que en alma es pura y simple *quiddidades*, no puede haber diferencias esenciales o numéricas. En el caso de que fuera posible que una entidad absolutamente separada y las categorías enumeradas no se aplicaran de ninguna manera a ella, entonces, el alma no puede ser diferente, ni pertenecer a distintas clases y cuando no hay diversidad no puede haber multiplicidad, porque se llegaría a una contradicción.

Por otra parte, es imposible que el alma humana tenga una sola esencia en común, porque cuando dos cuerpos pasan a la existencia, dos almas también la adquieren, así que ambas son

parte de una y la misma alma, esto significaría que no posee magnitud, ni extensión y es divisible potencialmente, lo cual es absurdo, es decir, el alma es numéricamente una y puede estar en dos cuerpos al mismo tiempo, lo cual es igualmente absurdo. Está claro que el alma pasa a la existencia siempre que pasa a la existencia el cuerpo que le conviene, así este cuerpo será el imperio y el instrumento del alma, es decir, se crea en ella un deseo natural de asociarse con el cuerpo particular, para usarlo, controlarlo y dejarse atraer por él. Ésta cadena la une al cuerpo y la aleja de todas las diferentes naturalezas y disposiciones peculiares que constituyen el principio de individualización que están presentes y combinadas para transformar algo en el individuo, aun cuando el estado y su relación pueda permanecer oculto para nosotros.

El alma así obtiene los principios sobre los que se basa su perfección, por medio de la instrumentalidad del cuerpo. Sin embargo, continuo ligado a su propia naturaleza y no está condicionado por el cuerpo después de que lo ha dejado, como lo cita Avicena:

“Una vez que las almas han abandonado sus respectivos cuerpos, siguen viviendo como entidades separadas, debidamente formadas por los elementos materiales diferentes en que han residido y los tiempos diferentes de su llegar a la existencia, y también a causa de las diferentes formas y las figuras de los cuerpos”.<sup>59</sup>

En la definición del alma es donde se ve la influencia de un conjunto de filósofos helenísticos y clásicos sobre Avicena, así como algunos religiosos, diciendo que la idea del alma está formada por la *quidditas* del cuerpo que controla y que le da sus características particulares. Al parecer el autor le atribuye sustancialidad no sólo al alma humana, sino también a las almas animales y vegetativas.

Una vez que Avicena ha examinado las facultades de las almas humanas, las animales y las vegetativas, para demostrar la naturaleza del alma humana con relación a su cuerpo pasa a examinar lo que para él es más importante de su psicología, que son los argumentos que prueban la existencia del alma, diciendo:

---

<sup>59</sup> El pensamiento de Avicena, *el problema de la psicología*, Afnan F. Soheil, p. 194.

“Obsérvate a ti mismo y reflexiona. Cuando tienes buena salud, o, mejor dicho, cuando estás normal, tal que permite comprender propiamente las cuestiones, ¿olvidas por un momento tu propia existencia, y cesas un solo instante de afirmar tu propio ser?”.<sup>60</sup>

A esta pregunta no se puede responder de manera negativa, porque todo ser humano tiene consciencia en su ser interno, aun cuando no pueda darse cuenta de lo que le circunda. En el caso de que el hombre pudiera imaginar que está suspendido por un instante en el espacio, de tal manera que no viera las partes de su cuerpo y que sus miembros estuvieran separados, para que no se pueda tocar, encontraría que a pesar de que ignora lo que tiene a su alrededor está consciente de su existencia. Avicena señala que no se necesita de un intermediario durante ese momento, por lo tanto, te percibes a ti mismo sin necesitar de ninguna otra facultad y la percepción tiene lugar por medio de los sentidos o de algún sentido interno. Este relato fue tomado de la percepción que tenía San Agustín sobre la existencia y la relación con el alma y su sentido interno o consciencia. Lo que se percibe no es un conjunto de cosas en tanto, que conjunto, sino que es algo diferente de todas las cosas percibidas cuando te percibes a ti mismo. Así, el percibirte a ti mismo no pertenece de ninguna manera al orden de las cosas que percibes mediante los sentidos, así cuando Avicena dice:

Que quizá en verdad, yo pruebo [la existencia de] mi propio ser con ayuda de mi acción. En este caso tendrás que probar el acto... o el movimiento o alguna otra cosa. La suposición de que estás suspendido en el espacio implica que te aislamos de todo eso. Si pruebas que es finitivamente, tu propio ser. Si pruebas que es un acto tuyo y no pruebas tu ser mismo por medio de él y, además, si se parte de lo que se entiende por tu acto en tanto que acto tuyo, estará probado en el entendimiento, antes que él o por lo menos, con él, pero no por medio de él. Tu mismidad no se prueba así, por medio de él.<sup>61</sup>

Lo que intenta sostener Avicena es la prueba de la existencia del ser por medio del acto de uno mismo, más aun, considera que el movimiento de los animales se logra más allá de la condición del cuerpo, ya que se percibe el movimiento por medio de algo que no es corpóreo, sino una combinación de sus partes. El principio de la facultad de percepción del movimiento es algo que puede llamarse alma, ya que es una sustancia que penetra en las partes del cuerpo y lo gobierna. Esta sustancia el autor la asocia con la parte singular del individuo y es una identificación propia, además de tener ramificaciones y facultades que se extienden por sus

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 197.

órganos, que cuando siente algo por medio de éstos, llega a desear la conexión que existe entre esta sustancia y sus ramificaciones, dando como resultado una disposición en ella, creando un cierto hábito que domina a la sustancia que gobierna de la misma manera en que lo hace, las disposiciones naturales.

A partir de las pruebas que sostiene el autor persae es como surge la cuestión ¿el alma es inmortal? a lo cual responde el autor, el alma no muere con el cuerpo, ni sufre de manera alguna corrupción, porque todo lo que se corrompe con alguna otra cosa debe estar unida a ella de alguna manera y la relación debe ser de coexistencia, de posterioridad o de prioridad, que es en sentido de la esencia y no en el del tiempo. Si la relación del alma con el cuerpo es de coexistencia y la unión no es por accidente, sino por esencia, entonces cada una de ellas está esencialmente en correlación con el otro y ninguna será una sustancia independiente. Pero si la unión no es esencial sino accidental, entonces la corrupción de uno anula la relación accidental, sin corromper a la esencia. La unión del alma con el cuerpo es tal que es posterior a ella en la existencia, entonces el cuerpo será la causa del alma y será una de las cuatro causas, pero no puede ser la causa eficiente del alma, porque actúa sólo por medio de facultades, que actuara por medio de la esencia, todos los cuerpos actuarían exactamente de la misma manera.

El cuerpo no podría tampoco ser la causa receptiva y material del alma, porque el cuerpo no tiene la forma del alma, sea en el sentido de la simplicidad o de la composición, tampoco el cuerpo podría ser la causa formal o final del alma, por el contrario, se comprende mejor y es más meritorio. Puede concluirse que la unión del alma con el cuerpo no se corresponde con la unión de un efecto con alguna causa esencial, sino se admite que el cuerpo y el temperamento pueden tomarse como causa del alma, dado que la materia de un cuerpo tiene la capacidad de ser el instrumento y el imperio del alma pasa a la existencia, las causas separadas del ser a un alma particular. De esta manera es como se origina el alma, porque el ser se da al alma sin razón especial para evitar la multiplicidad numérica al mismo tiempo, que es un rasgo que no se le puede atribuir al alma.

Más aun, cuando una nueva entidad pasa a Ser, es necesario que la preceda una materia completamente dispuesta a recibirla o a estar en relación con ella. En el caso de que fuera posible que un alma individual llegara a ser sin el instrumento correspondiente por el cual

actuara y obtuviera su perfección, su existencia no tendría propósito y en la naturaleza no hay nada sin propósito, tal caso nos lo explica el autor de la siguiente manera:

Hay casos en los que las cosas que se originan de otras cosas sobreviven a la corrupción de estas últimas con tal que sus esencias no estén constituidas en ellas, y en especial si lo que las conduce a la existencia es diferente de lo que solamente prepara su llegar a ser junto con él mismo, cosa que significa aquí el cuerpo.<sup>62</sup>

Como lo ha dicho el autor persa varias veces, el alma no viene del cuerpo, ni es derivada de una facultad, es más bien, una sustancia enteramente diferente. Entonces, debe su ser a alguna otra cosa y el cuerpo es solamente contenedor que está en el tiempo, porque no está ligada a su propia existencia, ni es la causa del cuerpo, excepto por accidente. Por lo tanto, no puede decirse que la unión entre los dos sea necesaria para el cuerpo, pues el alma es anterior a él y posee una prioridad esencial.

Se podría pensar, en un tercer caso, como una posibilidad entre la unión del alma con el cuerpo, sea una asociación de prioridad en el sentido de la existencia, que tendría dos opciones, temporal o esencial. Si fuera temporal, el alma no puede estar unida al cuerpo, porque lo antecede.

Avicena dice, Si la unión fuera esencial con el cuerpo no podría ni existir, ni morir independientemente de la unión, porque si el cuerpo muere, entonces, el alma tendría que desaparecer, por el hecho de que muere debido a causas peculiares de sí mismo y de su composición.

En el sentido de la existencia, el alma y el cuerpo no dependen de manera alguna el uno del otro, esto muestra que, en último término, todas las formas de unión entre alma y el cuerpo son falsas, ya que el ser del alma puede tener una relación verdadera sólo con otros principios que no sufran cambios o corrupciones.

La inmortalidad del alma tiene otra razón, según Avicena, a saber, que todo lo que se pueda corromper por medio de alguna causa, posee al mismo tiempo la potencialidad de corrupción y antes de que ocurra ésta posee la actualidad de persistencia, lo que parecería algo imposible de suponer que en una y la misma cosa pueda haber corrupción y persistencia, ya que en la

---

<sup>62</sup> Obra de Avicena, *libro I*, p. 200.

sujeción de una no puede deberse a la otra, porque se trata de conceptos contrarios. La relación de estas nociones también difiere en correlación con la corrupción y la otra con la de persistencia, pues las dos pueden existir conjuntamente en las cosas compuestas y en las cosas simples de las que están hechas las cosas compuestas, pero no en las cosas simples cuya esencia está separada.

Se podría decir, que en sentido absoluto las dos nociones pueden existir juntas en algo que posea una esencia unitaria, porque la potencialidad de la persistencia es algo que se encuentra en la propia sustancia de las cosas. Sin duda, la actualidad de la persistencia no es lo mismo que la potencialidad de la persistencia, dado que en ella es un hecho que acontece al cuerpo que posee la otra, por lo tanto, la potencialidad pertenece a algo cuya existencia real es sólo accidental y no esencial. De aquí surge la idea que su ser está compuesto de dos factores: Uno, es la posesión de lo que le da su existencia real, que es la forma. Dos, que otro le que llega a esta existencia real, aunque en sí mismo tenía sólo la potencialidad para la materia. Con lo que puedo concluir es que, si el alma es absolutamente simple y de ninguna manera divisible en materia y forma, ésta no admite corrupción, Avicena explica en su obra *la materia y el alma* cómo es posible que la sustancia jamás deje de existir:

Podemos decir, también que esta sustancia y base no dejará jamás de existir. Si fuera esto último, entonces nuestro razonamiento presente estará destinado a este factor... y no al compuesto de este factor y algún otro. Así es claro que todo lo que es simple... no puede poseer, en sí mismo, ni la actualidad de persistencia ni la potencialidad de corrupción.<sup>63</sup>

Si la potencialidad compuesta tiene corrupción es imposible que posea la actualidad de la persistencia y si tiene la actualidad de existir en la persistencia, entonces, no puede tener la potencialidad de la corrupción. Por lo tanto, la sustancia del alma no contiene potencialidad de corrupción respecto de las cosas que sufren la corrupción, pues es corruptible en ellas, las cosas que están compuestas. Más aun, la potencialidad para corromperse y la persistencia no se pueden encontrar en algo que da unidad al compuesto, sino en la materia que potencialmente admite ambos contrarios. Así, el compuesto corruptible no tiene potencialidad de persistir ni de sufrir corrupción, ni ambas juntas, en tanto que la materia o tiene persistencia sin tener la potencialidad que le dé la capacidad de persistir, como algo que

---

<sup>63</sup> Avicena, *la materia y el alma.*, p. 202.

suponemos o tiene persistencia por medio de esta potencialidad, pero no tiene la potencialidad de corrupción, que es algo que se adquiere.

En el caso de las entidades simples que están constituidas por materia, en ellas la potencialidad de corrupción es algo que se encuentra en la materia y no en sus respectivas substancias reales. La condición de que todo lo que llega a ser debe sufrir alguna forma de corrupción a causa de la finitud de la potencialidad de persistencia y la corrupción que se aplica sólo aquellas cosas cuyo ser está compuesto de materia y forma. En la materia de ellas habrá la potencialidad de la forma que persiste en ellas y al mismo tiempo la potencialidad de que estas formas puedan cesar de persistir en ellas. Esto pone de manifiesto que el alma no sufre ninguna corrupción.

## **2.6 La herencia de Platón y Aristóteles en la concepción del alma en Avicena**

Avicena no puede concebir la idea de la transmigración del alma que plateaba Platón y Aristóteles, la cual era rechazada en el pensamiento musulmán, pues ponían de manifiesto que el alma pasa a ser sólo cuando los cuerpos están preparados para recibirlas y esta preparación del cuerpo emana de causas separadas. Obviamente no puede suceder por accidente o causalidad, porque si se supiera que el alma existe, como ocurre en el cuerpo, que ya viene con la existencia misma en el tiempo, sin necesidad de un temperamento y adecuación en el cuerpo que necesite de un alma que lo gobierne y controle, no habría causa esencial para las múltiples formas, sino una causa accidental y se sabe que las causas esenciales se dan con anterioridad a las accidentales. Si así fuera, entonces todos los cuerpos requerirían por sí mismos un alma especial que contuviera sus elementos y esto sería válido no sólo para algunos cuerpos, sino para todos.

Avicena argumenta que la transmigración no puede tener lugar de ninguna manera porque, se supone que el alma no puede migrar en varios cuerpos, donde cada cuerpo requiere para su existencia un alma separada, ya que habría entonces dos almas en un cuerpo y al mismo tiempo, lo cual es absurdo. Se ha sostenido que la relación entre el alma y el cuerpo no es tal, que el alma se encuentra impresa en el cuerpo, antes bien, el alma se dirige de tal manera que

es consciente del cuerpo, pero el cuerpo a su vez recibe influencia de ella, esto impide la posibilidad de una segunda alma que tenga relación con el cuerpo.

Para Avicena, junto con Aristóteles señalan que, el alma es una unidad y no está compuesta de diferentes clases, como lo advierte Platón. Avicena afirma que el alma es una entidad con muchas facultades, y estas no se unieran en un todo mayor, como la sensación, la cólera y otros principios propios, de donde proceden de la misma facultad o de las diversas facultades, podrían confundirse unas con otras. Desde luego, estas facultades obran entre sí y ejercen su respectiva influencia. Sin embargo, éstas no son mutables con los cambios de otras, dado que la actividad de cada una es especial para la función que desempeñan. Por ejemplo, la facultad de la ira no se percibe, por lo tanto, no pasa a ser de ira. Esto es lo que sucede con la mayoría de las facultades, ya que son unificadas en una. Esta cosa puede ser el cuerpo o el alma, en caso de que fuera el cuerpo sería la totalidad de sus órganos o alguno de ellos, aunque cabría señalar que no podría ser la totalidad, porque sus manos y sus pies no tendrían nada que ver con ella. La sustancia que podría unificar todas las facultades en el alma, lo que significa que el principio de todas las facultades está en el alma, pero debe estar unida necesariamente a un órgano en el que comienza la vida y es imposible que un órgano esté vivo sin estar unido a la facultad psíquica. La primera cosa que se une al cuerpo no puede ser algo posterior a éste, por lo tanto, el órgano tiene que unirse a esta facultad psíquica, que debe estar ubicada en el corazón.

Algo que señala el pensador persa, y coincide con Aristóteles, es que hay facultades vegetativas en las plantas y éstas no poseen facultades racionales y perspectivas. Las facultades perspectivas y vegetativas en los animales no poseen la facultad racional, esto muestra que cada facultad está separada y no tiene conexión con las otras. Pero: ¿Qué pasa con la unidad que abarca todo lo que es el alma? Avicena dice que esto se da por la absoluta oposición de los cuerpos elementales que les impide percibir la vida, en la medida que están capacitados para romper esta oposición y acercarse al medio, teniendo una mayor posibilidad de tener un parecido con los cuerpos celestes, recibiendo en proporción al parecido con la fuerza animadora del principio separado animador.

Así, en la medida que se acercan al medio, adquieren mayor capacidad de vida, en caso de que llegaran al límite del cual es imposible acercarse más al medio y reducir mayormente los

extremos contrarios, entonces recibirán una sustancia que es similar a la sustancia separada, justo como las sustancias celestes lo habrían recibido y se habrían unido a ellas. Una vez que los cuerpos elementales recibieron estas sustancias se originó en ellos la sustancia externa, se puede decir, que se origina por medio de ambas.

Con todos estos elementos mencionados es como surge la idea de la conciencia de sí mismo, de la existencia de un ego personal que hace posible explicar la noción de unidad de la experiencia. En este punto, Avicena va más allá de las consideraciones hechas por Aristóteles, al ilustrar lo que parece es un tema de discusión, al decir, “decimos, sin embargo acerca de esto, que el punto de vista de Aristóteles está equivocado... quiere atribuirle a los sentidos individuales tanto conocimiento de sus objetos como el de sus propios actos”.<sup>64</sup> Según él, el alma racional no sólo tiene cinco facultades que son intelecto, razón, opinión, voluntad y elección, sino que además de tener la sensación de percibir la separación de algunas sustancias y reflexionar sobre esta clase de actividad en un sentido técnico.

Lo siguiente que queda por examinar es el elemento que pone el concepto de acto en el intelecto humano potencial. La facultad teórica en el hombre surge del paso de un estado potencial a otro acto por medio de la acción iluminadora de una sustancia que tiene este efecto sobre ella, pero hay una cosa que no cambia de la potencia al acto por sí mismo, sino por medio de algo que produce este resultado y el ser en acto otorga las formas de lo inteligible. La esencia de esa cosa posee estas formas, por lo tanto, un intelecto en sí mismo. En el caso de que fuera un intelecto potencial significaría una regresión *ad infinitum*, lo cual es absurdo. La regresión debe pararse en algo que sea en esencia un intelecto que sea la causa de todos los intelectos potenciales y pasen a ser intelectos en acto, para que sea suficiente llevarlo a cabo por este algo, que se llama intelecto activo, por la relación con los intelectos potenciales que pasan por medio de él.

De parecida manera se llama al intelecto material en relación con lo anterior, intelecto pasivo se le relaciona con la imaginación. Al intelecto que está entre el intelecto activo y el intelecto pasivo se le llama intelecto adquirido. La relación que tiene el intelecto activo con nuestras almas son intelectos potencialmente y tienen la relación que tiene el sol con nuestros ojos,

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 207.

que son perceptibles potenciales, porque cuando se mueven los objetos potenciales, se mueven en acto y se vuelven perceptibles en acto, como lo señala el autor: “De parecida manera hay algún poder que emana de este intelecto activo, que se extiende a los objetos de la imaginación que son inteligibles potencialmente para que se vuelvan realmente así, y que transforma lo potencial en un intelecto en acto”.<sup>65</sup> Lo que se señala es que la cosa es en sí misma algo inteligible, por lo tanto es un intelecto en esencia, porque la forma separada de la materia es en sí misma abstracta y no está presente por medio de acción alguna. La cosa es la inteligencia activa y es eternamente inteligible, en acto, así como inteligible en sí misma.

En este punto es donde Avicena quiere señalar una diferencia entre el intelecto, lo inteligible y el acto de intelección. Con esto el autor rechaza la idea peripatética de que el intelecto y el objeto de intelección son idénticos y adopta la doctrina neoplatónica de la emanación, que es la función que le otorga para adaptar un sistema general que él construía, sin dejar a un lado el concepto de los sueños que explicaba Aristóteles, al decir, que durante el sueño la facultad imaginativa del hombre es más activa que cuando está despierto, porque no la oprimen los sentidos externos.

Existen dos condiciones que hacen que el alma aleje la imaginación del cumplimiento de sus funciones, según el pensador persa. Una ocurre cuando el alma está ocupada con los sentidos externos y dedica el poder de formar imágenes con la utilización de la facultad imaginativa, lo cual da como resultado que se enreden con otras funciones que no son propiamente suyas. La otra condición se da cuando el alma utiliza la imaginación en sus actividades intelectuales, ya sea para construir, con el sentido común, formas concretas o para desalentar imágenes de cosas que no están en los objetos reales, dando como resultado que se debiliten sus poderes de representación. Sin embargo, cuando el alma se libera de tales preocupaciones como el sueño, enfermedades corporales, la imaginación encuentra la oportunidad de acrecentar su intensidad para atraer el poder de formar imágenes y utilizarlo. Al combinar estos dos poderes hace que aumenten más sus actividades y la imagen producida de éste cae en el sentido común y se ve al objeto como si fuera existente externamente.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 209.

La explicación anterior está basada en lo que Avicena escribió sobre la psicología en la *Kitāb al-Shifa*, y en la obra *Najat e Isharat*, que expresa un concepto claro de lo que es el alma y sus facultades. La concepción del alma está basada principalmente en el libro *De Anima* de Aristóteles, aunque incluía cuestiones que no se encontraban en estas obras. Más tarde introdujo algunos cambios, que consistían en considerar el sentido común y la memoria eran la misma facultad. El principio se inclinaba a atribuir a los animales el poder recordar, pero después el autor pensó que: “la memoria podía encontrarse en todos los animales, pero el recuerdo, a saber, el esfuerzo consciente para reproducir lo que se ha ido de la memoria, pertenece, pienso (dice Avicena), sólo al hombre”.<sup>66</sup>

Así, a los animales les atribuye una facultad estimativa que es el poder por el cual ellos huyen cuando están en peligro. A lo que se refiere Avicena es a las distinciones específicas de la *phantasia* aristotélica, que no es otra cosa más que la facultad estimativa, que es una forma de la imaginación o una operación subordinada de la imaginación, que se puede interpretar como una idea del sistema filosófico de Avicena que es tomada de un concepto aristotélico y dividida en partes subordinadas, dándole a cada una de ellas un significado que no le atribuía el estagirita. Cuando el autor se refiere a la facultad estimativa es porque quiere hacer una equivalencia con el sentido interno, como un término enteramente personal, que si lo analizó con los términos modernos llegaría a una subjetividad o un estado de episteme.

Según Avicena, la facultad estimativa tiene su papel en los grados de abstracción. El intelecto era el recipiente de las formas universales y la sensación el recipiente de las formas individuales tal como se presentan en la materia. Se tiene conocimiento cuando se forma un puente entre las formas materiales de los objetos sensibles y las formas abstractas de lo inteligible. Esto se lleva a cabo por medio de las facultades de la imaginación y de la estimación. En la adquisición de conocimiento el primer estado es la sensación, pues percibe las formas incrustadas en la materia.

La sensación llega al conocimiento de un objeto al percibir su forma y puede hacerlo cuando la forma está presente en la materia de ese objeto. El siguiente grado es la imaginación, que puede actuar sin la presencia del objeto físico mismo. Las imágenes que forma no son

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 211.

consecuentemente materiales aun cuando puedan ser formadas siguiendo el modelo de objetos materiales, ya que la imaginación no conoce a un objeto como materia, sino de las uniones de las imágenes materiales que ha adquirido, como lo ejemplifica el autor: “El proceso siguiente lo lleva a cabo la facultad estimativa que percibe nociones tales como placer y dolor, que ve la bondad y la maldad en los objetos individuales que han sido primero percibidos y luego imaginados”.<sup>67</sup>

Lo que se busca es comprender el significado y la intención en los objetos, llevando a cabo la abstracción como un grado posterior. Así, el acto final se conoce en las cosas que han sido abstraídas como puras formas. Tal fue el intento de Avicena para explicar el conocimiento que venía de la sensación, del abstraído y universalizado por el intelecto, para explicar la diferencia entre los dos y la manera en cómo se conduce al otro, cuestiones, que, según él, la teoría aristotélica no daba una respuesta satisfactoria.

El principio de individualización por la materia trae consigo algunas dificultades en el mundo de las inteligencias, pues Avicena pensaba que la forma de las cosas es esencial, por lo tanto, las diferencias se establecen enteramente sobre la base de la forma y la *quidditas*, que determinan a las especies en nuestro mundo material se maneja bajo la ley de los contrarios, donde se genera y se corrompe, que es la forma particular que posee la representación individual. Lo mismo se puede decir de otras especies, las diferencias individuales no pueden venir de la forma, tienen que venir de la materia, que en este caso permite esa multiplicidad de formas. Pero aquí viene la dificultad, si los diferentes individuos y los diferentes cuerpos tiene en común la misma materia y la misma forma, entonces: ¿Cómo pueden ser diferentes unos de otros, y qué es lo que les da su individualidad particular? Con esta pregunta el autor quiere demostrar que la base de todos los seres del mundo es la materia y que la Inteligencia Activa es el dador de formas, que puede producir las diferentes especies. Ahora bien, si la materia y la forma son lo mismo, ¿Cómo y por qué se individualizaron? Este problema surge tanto en el campo ontológico como en el psicológico, como la individualización de las diferentes especies del ser en general y los individuos de la especie humana. Para el autor, el principio es la materia, pero con una disposición predeterminada y particular que en cierto

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 214.

modo hace merecer una forma y excluir otra. Era importante saber por qué las personas individuales eran diferentes unas de las otras, dado que la religión afirmaba que sus almas sobrevivirían individualmente y mantendrían su identidad individual.

Aristóteles había negado la memoria intelectual, lo inteligible en cuanto tales no son recordados nunca en sí mismos. Sin embargo, Avicena expresaba varios puntos de vista que sostenían las teorías neoplatónicas, de donde emanaban directamente los conceptos de los inteligibles y de la Inteligencia Activa. La primera es la facultad representativa que almacenaba imágenes, mientras que la segunda es la facultad de conservación que almacenaba sentidos o interacciones. No hay una facultad especial para la retención de los inteligibles en cuanto tales y cuando el alma desea contemplar a los inteligibles se reúne ella misma con la Inteligencia Activa, para que empiecen a emanar los inteligibles como lo habían hecho antes.

## Conclusiones

El pensamiento de Avicena es una reinterpretación del pensamiento griego, sobre todo de Aristóteles, por el hecho de ser un pensamiento intelectual abstracto que tuvo gran influencia en la filosofía islámica. Avicena explica la problemática que se tiene del alma y su relación con el entendimiento, pasando por las diferentes doctrinas de su época, sobre todo el acercamiento que tuvo con las interpretaciones que hizo Al-Farabi de la metafísica de Aristóteles, reconociendo la supremacía de este autor al relatar las ciencias aristotélicas.

El acercamiento que tiene Avicena a la obra de Al-Fabari es una descripción del mejor expositor del pensamiento de Aristóteles, dando como consecuencia que el pensamiento que formula el autor se lea de manera indirecta sobre la doctrina aristotélica. Esta forma de pensamiento influyó en la filosofía oriental que se centraba en la visión teológica: que se interesaba en temas de la ciencia especulativa, permitiendo desarrollar las reflexiones a partir de la lógica aristotélica.

Avicena, junto con Al-Farabi, afirmaba que la idea de la teología se centraba en temas especulativos, porque exponían opiniones que eran causa de reflexión y escritura imperante. Avicena decía que no oprimirá la doctrina de Aristóteles, sino dejará las obras de este autor como base de la enciclopedia filosófica, que incluía a las ciencias especulativas atribuidas a los antiguos pensadores que influyeron en la filosofía oriental. El autor persa dedica varios apartados a diversos géneros de ciencias y excluía a las matemáticas por ser una ciencia en la que no existen discrepancias para ocuparse de dicha ciencia.

Conforme a los precedentes se clasificó las obras de Avicena sobre todo en la didáctica que exponía las cartas lógicas, mientras que en otras obras exponía las influencias de la filosofía oriental, como una especie de compendio de las cuestiones y fundamentos de los sabios orientales.

La propuesta que señala Avicena a sus lectores es hacer una interpretación de las obras de Al-Farabi, revelando los elementos fundamentales de la filosofía oriental. Al comparar el contenido de la filosofía de Avicena se entiende la influencia que tiene en la filosofía oriental sobre todo con la metafísica, ya que ésta tenía dos puntos muy importantes, el primero tiene

que ver con el sistema farabiano y el otro con los contenidos cognitivos del sistema aviceniano.

Al desarrollar los contenidos cognitivos se muestra el término de Ser necesario y ser contingente, que es el punto de partida para el autor: quien formula la idea de felicidad perfecta de los seres. Con esto se afirma que al desarrollar los contenidos cognitivos se llegará a la felicidad perfecta mediante el proceso de conocimiento.

Una de mis conclusiones es que el sistema metafísico que adapta Avicena no lo hace de manera ideológica, sino como un sistema cognitivo coherente para la sociedad arabi-islámica.

La visión metafísica que tiene Avicena es una explicación de la causa primera que intenta darle un orden racional a una corriente irracional que presenta el hombre a partir del pensamiento religioso islámico, lo que se hace es una orientación de un sistema que separa la idea de que todo lo cognitivo se asocia con lo metafísico de la visión religiosa islámica.

Al analizar el sistema que desarrolló Avicena se quiere establecer una relación entre lo físico con lo metafísico, pero con tintes lógicos. Al entender que el universo es una unidad que se interrelaciona con todos los seres existentes en él, partiendo de los accidentes posibles que sufren los seres y que constituyen la división intelectual de la Causa Primera y su condición de necesaria, que a veces es percibida por el hombre a través de los sentidos y otras veces por los argumentos cognitivos.

El pensador persa es influenciado por las ideas de Aristóteles sobre el modo de existencia de los seres accidentales, que asocia con el ser necesario, mediante el vínculo causal directo, en cuanto a forma concreta de los seres al afirmar la derivación de su existencia mediante la existencia de la Causa Primera. Pues, por definición, es un ser necesario simple y perfecto que no precisa de ninguna otra cosa para existir, no estará sujeta a la materia por ser una forma de inteligencia separada y pura del cual se deduce que la existencia surja de él será una inteligencia única y simple, a la que se conoce como el Acto Puro.

Avicena retoma la explicación del surgimiento de la Causa Primera como la primera inteligencia en el orden de los seres necesarios, convirtiendo la lógica en ontología y

fundiendo lo físico con lo metafísico. De tal forma que lo primero explica y complementa a lo segundo, así el entendimiento se conoce a sí mismo y se acerca a la comprensión del Ser Necesario. Con lo cual se genera en él la multiplicidad de los seres, estableciendo múltiples niveles ontológicos entre cuerpos y esencias. Lo primero que alcanza a distinguir el autor es que el alma es la fuente del movimiento para los cuerpos. Al unirse estos dos elementos surge una segunda inteligencia que es la que permite comprender los cambios que se dan en la realidad y manifestándose como un estado de inteligencia.

De esta inteligencia es de donde emana la separación y clasificación de las cosas, en tanto a sustancias como en materia, así el cuerpo adopta estas categorías para poder entender los cambios que se suscitan en los seres, para poder establecer las posibles combinaciones entre la potencia y el acto.

Avicena es el puente que hay entre el pensamiento de Aristóteles y Al-Farabi, otorgándole una gran importancia a la facultad racional y el entendimiento especulativo, que parte del entendimiento material hasta llegar al entendimiento filosófico, que es valorado como si fuera el pensamiento de un profeta, al tener el mismo grado de seriedad en cuanto al entendimiento de la esencia, que son las causas y los vínculos de lo causado. Al conocer todo aquello que se mezcla con la materialidad y no presenta algún cambio es tomado en cuenta para acceder como un conocimiento inmaterial que complete las cualidades del alma y fortalezca la ciencia y el conocimiento.

La visión que se empieza a obtener del conocimiento y la ciencia del hombre se puede entender como la manifestación de la felicidad en términos de la ideología que dice, que la felicidad puede ser alcanzada a través del conocimiento, ya que despeja los males voluntarios y engrandece las virtudes que se alcanzan por medio del conocimiento. Así, la virtud y el conocimiento va a ir de la mano por el hecho de que son asociados con una armonía semejante a la que tiene el Ser Primero, que a su vez está asociado con la Causa Primera.

El conocimiento de los seres no sólo es necesario para que el alma alcance el desarrollo intelectual, que se asocia con la felicidad intelectual, que se establece para dar un orden que se instaure en una sociedad virtuosa que pugne un orden parecido al del universo. El modelo que propone el autor es científico – filosófico, donde se busca reflejar una sociedad virtuosa,

cuyo orden y coherencia sea en base a la racionalidad, a la que puedan aspirar los seres humanos.

Al plantear un modelo en favor de la virtud se busca que se concrete en la sociedad, donde la mayoría de sus miembros se forman en la religión y viven en una tensión intelectual, social y política, derivada de la discordia entre lo que enseña la religión y lo que establece la razón. Pues, el autor persa maneja la idea de que la filosofía recibe del Intelecto Agente la esencia de las cosas, las causas y las interconexiones del entendimiento, ya que se encuentran formadas de maneras universales y practicas por medio de la argumentación racional en la filosofía especulativa. Una de las ideas centrales del autor radica en trazar un ideal que no tenga contradicción entre la filosofía y la religión, entre la razón y la tradición.

En términos generales, Avicena orientara los objetivos de la virtud. La razón para poder fundamentar la filosofía especulativa, porque él quiere que la armonía entre las diferentes perspectivas que entre religión y filosofía tengan una armonía con la virtud y una interrelación causal con el Ser Primero de la existencia necesaria en la forma material, dando como resultado una percepción de entendimiento para poder llegar a un conocimiento que sea capaz de cultivarse en los estados cognoscibles de lo inmaterial, sin apoyo de la imaginación o de los sentidos.

Para el autor persa sólo existía un camino para el conocimiento y era el de la ontología, pues en él se evidenciaba el entendimiento y su potencia por tener un sentido de orden de la unidad y la percepción intelectual de la unidad del universo, que es lo que constituye al hombre. la cuestión que enfoca el sistema aviceniano es la dualidad que hay en el conocimiento del universo, en cuanto a un todo y sus partes, ya que el alma es una manifestación cuantitativa entre los sentidos del cuerpo y los dotes del alma, que son la imaginación y el discernimiento de la sustancialidad de las cosas y su materia, argumentando que es posible que el alma pertenezca a un mundo superior y la materia al mundo inferior.

Para la formulación de la filosofía oriental, Avicena necesita develar su origen, tomando las creencias de los griegos, en específico de Aristóteles, quien decía que los cuerpos se materializan en tríadas y no en parejas. Para justificar estos ajustes Avicena retoma el concepto de *Ser necesario por otro*, siempre y cuando la cosa no permanezca en su condición

contingente, además de asociarla con Dios. Así la división intelectual de la que partió el autor es para establecer una prueba de la existencia de Dios apoyándose en la reflexión en torno a la idea de la existencia.

Con esta división intelectual se pretendía fundamentar la creación de la naturaleza, al decir, que estaba dotada de espíritus, almas y sustancias relacionadas con el *Ser necesario por otro*. Avicena relaciona esta transformación religiosa en ontología, volviéndose un elemento importante dentro de la filosofía oriental.

Las cuestiones que le interesaban al autor persa es ver al alma como una sustancia independiente del cuerpo, sin cuestionarse el origen del entendimiento. Los elementos que componen la filosofía oriental son para demostrar que el alma existe, es independiente, trascendental y eterna: Además de percibir que el ser humano no es sólo un cuerpo sensible, sino es alma y que está en un receptáculo del conocimiento para adquirir conocimientos y desarrollar ciencias mediante las cuales alcanza la perfección de su sustancia.

Otras de las perspectivas que tiene Avicena sobre el cuerpo humano es como una máquina que ayuda al alma a alcanzar su perfección de manera esencial y poder disfrutar la divinidad del conocimiento. El punto central es demostrar la importancia que tiene el alma en las categorías sustanciales y, por ende, acercarnos a la felicidad verdadera como un estado válido. El autor logra estos alcances por la adopción de la gnoseología de la felicidad, imprimiéndole su toque personal de lo que se entendía por la felicidad, que él define como el conocimiento de la existencia, sus principios, su orden y su rango como un estado liberador del alma, porque él recibe la noción de Platón de que el alma está prisionera en el cuerpo y la única forma de liberarla es por medio del conocimiento, que es entendido como el acercamiento a la verdad primera a través de la contemplación.

La teoría de la felicidad del alma en la que se centra el filósofo persa es la adopción de la idea del material cognitivo que manejaban los antiguos griegos, con el fin de afirmar la certeza de una vida después de la muerte. También considera los componentes de la religión para darle sentido a su teoría del alma sobre todo en el carácter eterno de la misma.

Lo que puedo resumir es la estructura que desarrolla Avicena en su sistema filosófico para explicar las nociones de la esencia y sus múltiples elementos que la componen, permitiendo que desempeñen el origen de la filosofía oriental.

Otra de las demostraciones que busca Avicena es el Primer Principio y el acercamiento que hace con el Dios de su religión, ya que su punto de partida es la teología musulmana, donde se creía que el mundo no era eterno y que se necesitaba demostrar la existencia del Creador, además de la existencia del Primer Motor que le da cabida al cambio y al movimiento que concurre en el mundo material. La postura del argumento del autor es no dejar lugar a dudas acerca de la existencia de un ser incorpóreo, en virtud de un existente necesario, es decir, que se pueda manifestar su estado trascendente del cual se pueda ratificar como ser necesario *per se*, puesto que no se halla compuesto de materia y forma, ya que no tiene definición. Lo que considera Avicena es una existencia compuesta de partes eternas que están en contacto con otras naturalezas, así como el mundo y sus partes del Ser Necesario. El objetivo era fundamentar su creencia de los cuerpos y su naturaleza divina, lo cual no puede admitir sin una naturaleza divina, que sería el Ser Necesario *per se*. Es decir, la Inteligencia Primera que es representada como el mundo en cuanto todo, que se describe como eterno en el tiempo y generado en la esencia del ser contingente. Los seres mutables siempre estaban sometidos al devenir, pero la noción del mundo en cuanto un todo se asocia con los elementos del ser contingente *per se*, pues no tiene sentido asociarlo con la naturaleza divina.

El hecho de que Avicena proponga al *ser posible per se y necesario por otro* como un valor intermedio entre lo contingente y lo necesario en el orden lógico y ontológico, es decir, un intermedio entre Dios y el mundo, la generación y la corrupción: implicaría una naturaleza divina. Así el Ser necesario genera un efecto en la inteligencia del alma, infundiendo así el movimiento por imitación de dicha inteligencia.

Se podría decir, que la filosofía de Avicena es una doctrina que afirma la formulación particular del entendimiento, de la eternidad del mundo de manera espiritual y sustancial. El interés de Avicena tiene que ver con el alma humana, al señalar que ésta tiene la misma condición de la naturaleza divina. La potencia cognitiva del alma humana se ve cumplida por medio de su cuerpo, luego de eso el alma asciende para tomar su lugar con la naturaleza divina.

Respecto a la relación que une la felicidad con la filosofía oriental es que la felicidad de las almas siempre está en contacto con el Intelecto Agente; que se consagra en contemplar al Ser de existencia necesaria y alabar su belleza.

Para poder establecer todas estas condiciones de pensamiento, Avicena es influenciado por la corriente neoplatónica al plantear tres principios metafísicos que van a estar ligados con la inteligencia primera, que contiene los siguientes conceptos: el Bien en sí mismo y la divinidad superior; el siguiente principio es la inteligencia segunda que está compuesta de el hijo hacedor del mundo y el Demiurgo, que está relacionado con el mundo y todo lo que encierra en él.

Otra de las influencias importantes es la visión monoteísta que contempla una enfoque dual respecto a la coexistencia de la luz y la oscuridad en un mismo concepto de divinidad, para armonizar y justificar las diferentes características del cambio en la visión neoplatónica, tanto en oriente como en occidente. Lo que se puede distinguir de este modelo es la forma concreta del concepto de emanación, donde se consideraba que todas las inteligencias derivaban de Dios.

El modelo neoplatónico no sólo se concentró en transmitir el pensamiento monoteísta, sino también en la difusión de las ciencias filosóficas griegas, permitiendo marcar los rasgos de los procesos de adaptación en la sociedad islámica, así como los conflictos religiosos que surgieron al relacionarse con esta filosofía.

La corriente peripatética influenció en Avicena, como por la mayoría de los pensadores islámicos, en la cual se permitía una reconciliación entre la filosofía platónica y la filosofía aristotélica, aunque sin llegar a confundirlas. El pueblo islámico introdujo su propia herencia cultural en el sentido religioso junto con la filosofía, entendiendo que la religión natural del hombre es el islam, es decir, una religión sin filosofía. Después trataron de incorporarla a sus creencias en una estructura intelectual más desarrollada y compleja por la distribución de la razón.

Los elementos que conformaban el campo cognitivo epistemológico de los pensadores islámicos proporcionaron una manera directa de unir la religión y la filosofía, señalando los conflictos de orden ideológico que se enfrentaban a las luchas políticas, sociales y étnicas.

Siendo la religión una justificación para las ideologías sociales islámicas, se busca en la filosofía y sus ciencias un ordenamiento social racional, donde las corrientes filosóficas traspasen los ámbitos religiosos, ya que los contenidos de la religión son muy similares al de la filosofía. Por ello se integra la religión a la filosofía rompiendo el cerco tradicional que envolvía a la sociedad islámica y colocando un racionalismo natural que permita liberar las necesidades del pensamiento.

Al integrar la filosofía en la religión se hace evidente la urgencia de independencia en las cuestiones del pensamiento y sus necesidades de un estado estructural racional de la sociedad, los cuales son casi siempre una necesidad en la lógica y en la ciencia, creando sistemas metafísicos opuestos al pensamiento islámico.

Para la sociedad islámica era necesario sistematizar la metafísica a una interpretación que permita transmitir sus conceptos básicos al pensamiento islámico, de modo que pudiera dar nuevos fundamentos en la ciencia y la lógica como fuente de un racionalismo propio. Es ahí donde Avicena se desembaraza de la corriente peripatética y cambia la perspectiva por una más racional, formando una nueva etapa de pensamiento para la filosofía islámica.

Avicena se opone al materialismo aristotélico, dándole un sentido menos conflictivo con las nociones de *creatio ex nihilo*, que es la unión de materia y forma a través de la corrupción y separación de ambas nociones, pues es parte de la existencia de la forma en el Intelecto Agente, anterior a dicha unión. Dado que la existencia se produce cuando éste otorga la corrupción, así la existencia en acto es más perfecta que en potencia. Esto está relacionado con la causalidad, ya que se mantiene la idea de la causa eficiente, que el autor considera que es más importante que la forma y la causa final de la materia.

La influencia que tiene Avicena sobre estas consideraciones de la causa eficiente y la causa final con relación al Intelecto Agente, sirve de guía para que se empiece a tener nociones del alma y su relación con el ser.

La primera noción que tiene el pensador persa es el concepto de “Ser absoluto, en tanto que es absoluto”, ya que a partir de esta noción es como entiende que el ser es objeto verdadero de la metafísica, además asocia este saber con un conocimiento seguro. Los elementos que la naturaleza del ser influye en Avicena es la teoría de las ideas de Platón y la teoría de acto

y potencia de Aristóteles, estos elementos formarán el elemento de la materia y su separación de la esencia.

El autor quiere combinar los términos preliminares de la religión con la metafísica con el propósito de hacer una descripción de la teología y la metafísica. El inicio de estas combinaciones es a partir de lo que plantea Aristóteles sobre la sustancia y sus accidentes, señalando que el ser accidental no tiene importancia en la metafísica, pues Avicena busca los medios para demostrar la existencia de Dios, cuyo atributo era la verdad teniendo un significado ontológico, marcando las divisiones entre la Sustancia y los sentidos, la Potencia y el acto, lo Uno y lo múltiple, lo Eterno y lo creado, lo Completo y lo incompleto, la Causa y el efecto. Todo esto con el fin de demostrar la existencia de la Sustancia, para colocarla en la misma categoría en la que se encontraba la existencia de Dios.

Una vez que se tiene definida la sustancia, Avicena comienza a definir la categoría del cuerpo, apostando por la materia y la forma. Proponiendo que la materia tiene como fin el cambio y su esencia es captar la transición de la materia finita, así la sustancia que constituye el cambio es lo que da presencia sustancial a los objetos físicos para darle un cuerpo completo a las cosas.

Para Avicena la materia no se puede despojar de la forma, tampoco puede permanecer separada de su existencia, ya que depende de los accidentes para dar un sentido de proporción a la materia otorgándole una categoría superior, donde los objetos tienen su materia y su forma. Además de que lo conecta con lo inteligible y la sustancia del universo. Desde el punto de vista del autor, lo inteligible es superior a lo sensible, pero la conexión que hay entre la forma y la materia no tiene la misma relación, porque se puede imaginar la forma sin materia y la materia sin forma. No obstante, la materia es receptáculo de la forma, entendido como la potencia no es la causa del acto.

Al plantear la teoría de la potencia y el acto se crea un conflicto con los teólogos, porque insisten en que la potencia era anterior a todos los sentidos, pero Avicena sostenía que la idea de que la materia existió con anterioridad a la forma y que el agente supremo le dio forma, al tener esta concepción religiosa da cabida a que Dios le dio forma a la materia.

Estableciendo una condición pre-eternidad de las cosas que eran movidas por la naturaleza de manera desordenada y que Dios les puso un orden fijo.

Para concluir este apartado Avicena explica la referencia de la filosofía oriental tomando las creencias de la idea de que todos los cuerpos en el universo tienen alma, que los cuerpos se materializaban en diferentes naturalezas que son alma, cuerpo y entendimiento. Esto significa que la materia y el movimiento derivan del alma. El movimiento en el universo tenía el mismo principio, de la fuerza motriz inherente asociada con el alma de los cuerpos y que esto generaba el entendimiento.

La justificación de las teorías motrices se justifica en las teorías que formuló AL-Farabi, así Avicena conceptualiza el *Ser necesario por otro* como algo tangible, así, Avicena adopta este concepto para poder dividir la existencia en varias categorías: *la necesaria per se* (Dios), la contingente *per se*, necesaria por otro (el mundo) y la contingente de los seres accidentales.

Así Avicena se crea la idea de que los cuerpos sienten, imaginan y disciernen, porque a cada uno le corresponde un alma independiente y sustanciada en sí misma, frente a toda alma y cuerpo existente.

Los elementos que componen la filosofía oriental se suma la creencia en que la sustancia del alma y la del cuerpo son completamente diferentes. Avicena demuestra que el alma existe, es una sustancia espiritual independiente, trascendente y eterna.

En concreto Avicena defiende la idea de los orientales, para quienes el ser no es sólo este cuerpo sensible, sino que es alma a la que se asocia con la conciencia espiritual, que es emanada del cuerpo, para darle vida y usarlo como una máquina que adquiere conocimientos y formula las ciencias mediante las cuales alcanza la perfección de su sustancia.

Avicena asocia la demostración del Primer Principio (Dios) que había seguido el camino de algunos teólogos, para explicar la existencia del Creador y señale la existencia del Primer Motor desde la noción misma del movimiento. Así el autor mantiene la reflexión en torno a la idea de la existencia *per se*, teniendo en cuenta la división intelectual del ser que implica la existencia en relación con el *Ser necesario per se*, el *Ser posible per se* y el Ser contingente.

La postura de Avicena es, no deja lugar a dudas para demostrar la existencia de un ser incorpóreo en virtud de un existente necesario, como una idea máxima que asevere el *Ser necesario per se*, que no se halla compuesto de materia y forma, sino como algo que no tiene definición.

Avicena lo considera como una existencia compuesta de partes eternas y que tienen contacto con otras naturalezas finitas, como es el caso del mundo. El autor persa fundamenta su creencia de una naturaleza divina.

Para concluir este apartado Avicena quiere demostrar que el Primer Principio está asociado con Dios en el pensamiento de los teólogos que explicaran la no eternidad del mundo y su necesidad de la existencia de un creador, así el autor se basara en la existencia del Primer Motor, que le da sentido al devenir en las cosas existentes.

La postura que argumenta Avicena es para demostrar la existencia de un ser incorpóreo en relación de una necesidad, que busca la demostración de un Ser trascendente con la máxima, del Ser necesario *per se*, que no se halla compuesto de materia y forma, por lo tanto, no tiene definición. El objetivo es fundamentar su creencia de una naturaleza divina que siente e imagina, además de discernir, lo que no se puede admitir si no es por medio de su naturaleza.

Avicena afirma que la influencia de la naturaleza divina sólo genera un carácter anímico y espiritual, al asociarlo con los astros y dotarlos de potencia imaginativa, que influye en el alma. Puedo decir que la filosofía de Avicena se basa en la idea para entender la eternidad, que implica mantener el carácter espiritual y divino. La base de la filosofía de Avicena es, el concepto de la *ousía* como el dominio esencial de una cosa, que posee su Ser-esencia, por ser el objeto de estudio de lo físico y de lo inmaterial.

La filosofía de Avicena permite establecer los procesos por el cual la filosofía y la ciencia griega llegaron a la sociedad islámica, así como la adopción de los conflictos religiosos que los acompañaron la postura aviceniana, que se establece como una de las influencias en el mundo islámico.

El contexto de la influencia de la filosofía oriental y neoplatónica en el pensamiento de Avicena tiene mucha influencia en los elementos que plantea tienen una relación directa con

el pensamiento metafísico de los islámicos. El *neoplatonismo* llega desde Antioquia, donde los estudiosos de Platón habían obtenido su conocimiento como el resultado de la influencia de occidente, formando los cimientos sobre los que se erigieron las corrientes de pensamiento en medio oriente.

El movimiento *neoplatónico* influyó con diversos componentes conceptuales en el modelo de pensamiento oriental que dio como resultado la adaptación del pensamiento que lo denominaron “tradición greco-oriental”, que constituye el primer puente entre los musulmanes y la ciencia griega. Lo que se distingue es la forma concreta en la que el concepto de emanación consideraba a los astros dioses, de donde se deriva la teoría de las diez inteligencias.

Este modelo permitió establecer los rasgos de la filosofía y la ciencia en medio oriente, así como los conflictos religiosos que surgieron en su tiempo, lo cual nos permite relacionarnos con la cosmovisión que tenía Avicena sobre la filosofía y la religión.

Así la presencia de Aristóteles como figura del pensamiento filosófico fue utilizada como base para el pensamiento islámico, se establece una reconciliación entre el maestro Platón y su discípulo Aristóteles, aunque sin llegar a confundirlas.

Para concluir este apartado es necesario señalar la presencia de Aristóteles en el pensamiento islámico, pues su utilidad le dio sentido a través de la reconciliación entre la filosofía platónica y la filosofía aristotélica.

Los musulmanes orientales ilustraron su actividad filosófica a través de lo heredado por los maestros y traductores, definiendo la racionalización como un fundamento para filosofía islámica, además de vincular la filosofía con la religión de manera espiritual por medio de la percepción sensible y la imaginación.

Uno de estos maestros es Al-Farabí que muestra en su trabajo la integración a la religión y la filosofía dando certidumbre al pensamiento de Aristóteles, manejándolo como una doctrina independiente de las cuestiones y las necesidades del estado islámico.

Lo que Al-Farabí asociaba con un sistema metafísico que expresa el pensamiento islámico, era necesario someter la metafísica a una interpretación que permitiera transferir sus

conceptos básicos, de modo que pudiera dar nuevos fundamentos en la filosofía como fuente de un racionalismo propio.

Con Avicena la cosa cambia, pues la necesidad de desembarazarse de Aristóteles era más urgente que la de utilizar su perspectiva racionalista. En consecuencia, Avicena se convierte en el iniciador de una nueva etapa de pensamiento filosófico en el mundo islámico.

Para Avicena la existencia de formas anteriores a la materia y de formas inmateriales. Incluso la misma forma material es anterior a la existencia de la materia corpórea, inexistente a menos que el donador de formas la haga existir. La existencia, se fundamenta la dualidad materia-forma para cimentar una corriente espiritualista.

Avicena se refiere a la cuestión de la causa eficiente, que para él es más importante que la forma y la causa final más que la materia, además de explicar la “causa de las causas”. Presuponiendo la justificación de los principios religiosos, que influyeron en la visión teológica sobre el mundo y las categorías .de lo posible.

Para Avicena el materialismo aristotélico tiene un sesgo espiritualista que lo arrastraba hacia los comentarios de la Teología, se aleja más de Aristóteles, es decir, que desvirtuaron a Aristóteles para dar sentido a las ideas Teológicas.

Para concluir Avicena recibe la influencia del concepto del alma con relación al “Ser en cuanto Ser” además constituye el objeto de estudio de la metafísica aviceniana, el punto de partida es la noción que tiene el autor persa en la separación de la materia, llamándola filosofía primera, por considérala como el principio del conocimiento para otras ciencias.

Lo que Avicena asimiló de las categorías aristotélicas es la sustancia, con el fin de clasificar y asimilar la división en el sentido de la materia, clasificándola la potencia, el acto, lo uno, lo múltiple, lo eterno, lo creado, lo completo, lo incompleto, la causa y el efecto. A lo que se asume como la división del accidente.

Avicena propone que la existencia no es una sola unidad, sino que está compuesta de un cuerpo finito por el hecho de que su Ser es limitado, por lo tanto, tiene un fin. La materia corporal no puede despojarse de la forma y permanecer separada, pues su existencia es la de

algo que está dispuesta a recibir, de la misma forma en que el accidente es una existencia dispuesta a ser recibida.

La forma da unidad a la materia, porque puede pensarse como una categoría superior y que resulta en algo que degrada a la materia. Desde el punto de vista del autor, la conexión entre la forma y la materia no cae bajo la categoría de relación de la forma sin materia y a la materia sin forma. Sin embargo, la materia no puede ser la causa de la forma, porque solamente tiene la capacidad para recibir la forma.

A través de la idea que tiene Avicena sobre la existencia deduce que la materia sólo puede formar materia, cuando recibe alguna causa, entonces la causa de la materia es la forma que en conjunción con un agente separado es *dador de formas*. Como lo señala Avicena, que asoció como *Inteligencia Activa*, que al final sería.

En el pensamiento Avicena se toma el concepto del Uno y se quiere definir como un principio en la lógica, ya que él asocia este concepto con un ser absoluto, en otras palabras, sería la idea de Dios, teniendo un sentido meramente formal, usándolo como un instrumento para establecer las bases de su razonamiento que tiene como principio la esencia de la metafísica. El problema que menciona es sobre el Uno, lo maneja de manera numérica, porque se conecta con el Ser que es el objeto de la metafísica. Donde se afirma la unidad de lo que es indivisible, ya sea en múltiples sentidos. La idea que maneja Avicena sobre el Uno tiene un sentido relacionado con la potencia y una serie de múltiples unidades que se repiten en relación con otras cosas, oponiéndose a la idea del Uno, como un ser absoluto.

La influencia que tiene el pensamiento aristotélico en los filósofos islámicos está relacionada con las definiciones de los conceptos de sustancia y accidente, de materia y forma, de potencia y acto, volviéndose rasgos distintivos del Ser, pues refuerza la polaridad que hay entre filosofía y religión. Así, Avicena es reconocido como un reconciliador del pensamiento filosófico con la religión, ya que para él algunos de los problemas se fijan en el concepto de Ser, como la adquisición del hombre, afirmando que hay dos formas de obtener conocimientos del Ser, la primera puede ser subjetiva y la segunda objetiva.

La noción que se tiene de humanidad no se puede obtener mediante una existencia, pues, se pondría en duda la existencia misma, porque en este caso el hombre necesita de la causa para

comprender el concepto, que es el resultado de la percepción sensible que tenemos de sus partes para comprobar lo que una cosa es, como su existencia y su esencia, que al final son probadas al mismo tiempo por el mismo razonamiento dado en la definición. Del mismo modo Avicena define lo que es el hombre, mediante la comparación con las cosas y los hechos de su existencia.

Al analizar el Ser en esencia y existencia, Avicena señala tres proposiciones distintas dentro de la naturaleza del Ser, las cuales son, necesario, posible e imposible. Dentro de estas tres hay juicios subjetivos y objetivos que se relacionan con el Ser. Cuando se habla de los seres posibles en sí mismos, es porque se han hecho necesarios por medio de las proposiciones de los seres posibles y necesarios como causa de la Primera Causa.

En resumen, se podría decir que lo *necesario* que es una continuación de la existencia, mientras que lo *imposible* es una continua inexistencia y lo *posible* no indica la existencia ni su inexistencia de las cosas, solamente es probable.

A partir de las proposiciones avicenianas se puede constituir el concepto de *quidditas*, que en este caso es el periodo en que se desarrollan las cosas y se intenta comprender su esencia, dejando de manifiesto que el alma es un nuevo concepto dentro de los parámetros de Avicena, porque es la forma concreta en donde el hombre manifiesta el conocimiento de los objetos, por ser la sustancia abstracta inadmisibile que se concierne con el acto y la potencia.

## **Bibliografía.**

Al-siyasa al madaniyya (libro de la política). Edición de Fawzi Matri al-Najjar. Beirut: al-Matba'at al-Katulikiyya, Traducido por R. Ramón Guerrero. Madrid, España., 1964.

Avicena, Risála fí ma'ífafat al nafs al-nátiqa wa-ahwali-ha, Marruecos., 1964.

Comentario a la teología, en Aristú 'ind al-arab, traducción de G. Vajda. Marruecos., 1964.

Mohamed Ábed Yabri, El legado filosófico árabe, Traducción Manuel C. Feria García., Edit. Trotta, Madrid, España., 2001.

Soheil F. Afnan, El pensamiento de Avicena, fondo de cultura económica, México, 1974.

Kitab al-insáf wa-l-Intisaf. Edición parcial de A. Badawi en arístú "ind al- "arab. Traducción parcial de G. vajada: <Les notes d' Avicenne sur la Théologie d'Aristotes> Revue Thomiste 51 (1951), Bagdad.

## **Bibliografía secundaria.**

Aristóteles, Werner Jaeger, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1992.

Biblioteca de autores cristianos.

Diccionario de filosofía, Ferrater Mora José, Edit. Ariel, México D.F., 1968.

Diálogos de Platón, traducción Gual García Carlos, Edit. Gredos, Madrid, España., 2010.

Diálogos de Platón, traducción Gual Acosta Méndez Emilio, Edit. Gredos, Madrid, España., 2010

Historia de la filosofía.

<http://www.filosofia.tk/soloapuntes/segundo/hfdos/t6bhf2.htm>

<https://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/vol17/refmvol17a15.pdf>

Néstor Luis Cordero La invención de la filosofía, Editorial Biblos, Buenos Aries, Argentina, 2009.

Metafísica de Aristóteles, traducción R. de Echandía Guillermo, Edit. Gredos, Madrid, España., 1995.

Tomás de Aquino, Del ente y de la esencia, Trad. Luis Lituma P. y Alberto Wagner de Reyna 1a edición. Edit. Losada, Buenos Aires, Argentina., 2003.