

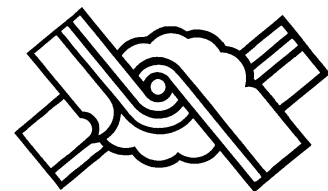
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



**INTENCIONALIDAD DE LA PERCEPCIÓN SENSIBLE EN ALBERTO MAGNO:
UNA INTERPRETACIÓN A PARTIR DE SUS FUENTES**

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
PALOMA HERNÁNDEZ RUBIO

DIRECTOR DE TESIS:
DR. JOERG ALEJANDRO TELLKAMP
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a Ricardo Salles y Alejandro Tellkamp

*Die herren wâren milte,
von arde hôhe erborn.
Mit kraft unmâzen küene,
die recken ûz erkorn.*

Das Nibelungenlied

Índice

Abreviaturas	9
Prólogo	11
...y los agradecimientos	15
Introducción	17
I. Fuentes del <i>De homine</i>	26
1. Planteamiento del problema: percepciones accidentales y la Teoría de los Sentidos Interiores (TSI)	27
1.1 Aristóteles	30
1.1.1 <i>Sensus communis</i>	30
1.1.2 Percepciones accidentales	42
1.2 Nemesio y la introducción de la Teoría de los Sentidos Interiores (TSI).....	45
1.2.1 Galeno y la Teoría Encefalocentrista	45
1.2.2 <i>De natura hominis</i>	48
1.2.3 La influencia de la TSI sobre los problemas aristotélicos	53
2 Los sentidos interiores y la <i>intentio</i>	55
2.1 Avicena	55
2.1.1 Mecanismo de los Sentidos Interiores: Esquema.....	57
2.1.2 Naturaleza y origen de las <i>intentiones non sensatas</i>	62
2.1.3 <i>Cautelas divinas, cautelas naturales</i> y experiencia.....	71
2.1.4 Conclusión del capítulo de Avicena.....	78
2.2 Averroes	80
2.2.1 La influencia de Averroes en la TSI de Alberto	80
2.2.2 La mecánica de la memoria	82
2.2.3 Conclusión de la sección de Averroes	95
II. <i>De homine</i>.....	97
3. <i>De homine</i>	98
Introducción	98
3.1 La representación mental en general.....	103
3.1.1 Signo, significar e <i>intentio</i>	105
3.1.2 Representación sin lenguaje: esbozo de la nueva noción de representación y esquema de la TSI del <i>De homine</i>	112
3.2 <i>Sensus Communis</i>	117
3.2.1 La obtención del signo	117
3.2.2 El juicio	127
3.3 <i>Phantasia</i>	135
3.4 <i>Memoria</i>	138
3.5 <i>Aestimativa</i>	146
3.6 Conclusión de la sección de Alberto	154
4. Conclusión	156
Bibliografía.....	161
Fuentes:	161
Estudios	162

ἀρχηγὸς δὲ αὐτοῖς καὶ διδάσκαλος τῆς τοιαύτης βωμολοχίας ὁ τοῦ Ὀμήρου Ὀδυσσεύς, τοῖς περὶ τὸν Ἀλκίνοον διηγούμενος ἀνέμων τε δουλείαν καὶ μονοφθάλμους καὶ ὠμοφάγους καὶ ἀγρίους τινὰς ἀνθρώπους, ἔτι δὲ πολυκέφαλα ζῶα καὶ τὰς ὑπὸ φαρμάκων τῶν ἐταίρων μεταβολάς, οἷς πολλὰ ἐκεῖνος πρὸς ἰδιώτας ἀνθρώπους τοὺς Φαίακας ἔτερατεύσατο. τούτοις οὖν ἐντυχῶν ἄπασιν, τοῦ ψεύσασθαι μὲν οὐ σφόδρα τοὺς ἄνδρας ἐμεμψάμην, ὁρῶν ἤδη σύνηθες ὄν τοῦτο καὶ τοῖς φιλοσοφεῖν ὑπισχνουμένοις· ἐκεῖνο δὲ αὐτῶν ἐθαύμασα, εἰ ἐνόμιζον λήσειν οὐκ ἀληθῆ συγγράφοντες. διόπερ καὶ αὐτὸς ὑπὸ κενοδοξίας ἀπολιπεῖν τι σπουδάσας τοῖς μεθ' ἡμᾶς, ἵνα μὴ μόνος ἄμοιρος ᾖ τῆς ἐν τῷ μυθολογεῖν ἐλευθερίας, ἐπεὶ μηδὲν ἀληθὲς ἱστορεῖν εἶχον – οὐδὲν γὰρ ἐπεπόνθειν ἀξιόλογον – ἐπὶ τὸ ψεῦδος ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνώμονέστερον· κἂν ἔν γὰρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι. οὕτω δ' ἂν μοι δοκῶ καὶ τὴν παρὰ τῶν ἄλλων κατηγορίαν ἐκφυγεῖν αὐτὸς ὁμολογῶν μηδὲν ἀληθὲς λέγειν. γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον μήτε παρ' ἄλλων ἐπυθόμην, ἔτι δὲ μήτε ὄλως ὄντων μήτε τὴν ἀρχὴν γενέσθαι δυναμένων. διὸ δεῖ τοὺς ἐντυγχάνοντας μηδαμῶς πιστεύειν αὐτοῖς.

ΑΛΗΘΩΝ ΔΙΗΓΗΜΑΤΩΝ, 1.3.8 – 1.4.14

Abreviaturas

TSI Teoría de los sentidos interiores.

De obras:

Aristóteles

<i>A. Po.</i>	<i>Analytica Posteriora.</i>	Segundos Analíticos.
<i>De int.</i>	<i>De interpretatione.</i>	Sobre la interpretación.
DA	<i>De anima.</i>	Acerca del alma.
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica.</i>	Metafísica.
PN	<i>Parva Naturalia.</i>	Tratados breves de historia natural.
<i>De mem.</i>	<i>De memoria.</i>	Acerca de la memoria.
<i>De som.</i>	<i>De somno.</i>	Acerca del sueño.
<i>De sen.</i>	<i>De sensu et sensato.</i>	Acerca del sentido y lo sentido.

Nemesio de Emesa

<i>De nat.</i>	<i>De natura homini.</i>	Acerca de la naturaleza del hombre.
----------------	--------------------------	-------------------------------------

Avicena

LdA	<i>Liber de Anima seu sextus de naturalibus.</i>	Libro acerca del alma o sexto acerca de las cosas naturales.
-----	--	--

Averroes

CMA	<i>Commentarium magnum in aristotelis de anima libros.</i>	Gran comentario a los libros acerca del alma de Aristóteles.
-----	--	--

EPN	<i>In Aristotelis Parva quae vocatur Naturalia Compendium vel Epitomem.</i>	Epítome a los Parva Naturalia.
-----	---	--------------------------------

<i>SetS</i>	<i>De Sensu et Sensato.</i>	Acerca del sentido y lo sentido.
<i>MetR</i>	<i>De Memoria et Reminiscentia.</i>	Sobre la memoria y la reminiscencia
VP	<i>Versio Parisina.</i>	Versión Parisina.
VV	<i>Versio Vulgata.</i>	Versión Vulgata.

Alberto Magno

DH	<i>De homine/Summa de homine.</i>	Sobre el hombre.
PH	<i>Perihermeneias.</i>	Acerca de la interpretación.
DeA	<i>De anima.</i>	Sobre del Alma.
DMR	<i>De memoria et reminiscentia.</i>	Sobre la memoria y la reminiscencia.

Prólogo

El hecho es que existen criaturas con un aparato cognitivo muy similar al nuestro (tienen ojos, nervios y neuronas) pero no poseen nuestro lenguaje sofisticado y, sin embargo, son capaces de interactuar bien con el mundo. Por eso, cualquier teoría que quiera explicar de qué manera se relacionan entre sí la percepción sensible y el aparato conceptual para dar por resultado una representación completa del mundo debe considerar la cuestión animal: la existencia del comportamiento animal indica que hay modos de representación que prescinden del lenguaje. Sin embargo, el verdadero problema que toda teoría sobre la representación pretende resolver es cómo la percepción sensible puede ser fundamento del conocimiento empírico del mundo.¹ Ése es el problema central del *Teeteto* de Platón, y el *De anima* de Aristóteles contiene una respuesta. No es casualidad, pues, que el Estagirita utilice deliberadamente la cuestión animal para probar el alcance de su teoría del conocimiento.²

Desde un punto de vista contemporáneo –ese mismo que conoce la fórmula “las intuiciones son ciegas sin conceptos”– un modo de plantear la relación entre racionalidad y percepción ha sido en términos de la distinción “contenidos conceptuales y no-conceptuales”. Los no-conceptuales, similares a las intuiciones kantianas, poseerían un contenido cognitivo propio e irreducible al conceptual. La discusión versa, en realidad, acerca de si tal contenido propio es *menos ciego* de lo que suponemos; quiero decir, que sea

¹ Cf. Heck : 2000. Por ejemplo, Heck plantea el problema de Evans en *Varieties of Reference* no como la defensa de la existencia de un contenido no conceptual específico, sino como un modo de resolver el problema de la fundamentación sensitiva del conocimiento empírico del mundo: “That is, my defense of Evans will not consist in developing a theory of the nature of conceptual and non-conceptual content: It will consist in getting clear about the epistemological relation between perception and belief; doing so will not require a commitment to any particular way of understanding their different sorts of contents.” *Ibid.*

² Cf. DA 427b6-14, 428a9 y en especial 428a16-23.: “Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede ser también falsa. Sólo queda ver, pues, si es opinión, puesto que la opinión puede ser verdadera o falsa. Ahora bien, la opinión va siempre acompañada de convicción —no es, desde luego, posible mantener una opinión si no se está convencido— y en ninguna bestia se da convicción a pesar de que muchas de ellas posean imaginación. Además, toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra. Y si bien algunas bestias poseen imaginación, sin embargo no poseen palabra.” Trad. Tomás Calvo.

suficiente para explicar la interacción entre las bestias privadas de conceptos y el mundo. Si la explicación de la etología animal radicara exclusivamente en el modo de ser de los contenidos no-conceptuales, eso tendría consecuencias importantes en la teoría de cómo se da la representación en el ser humano, además de que facilitaría mucho el asunto etológico: serían iguales a nosotros pero sin lenguaje.³

Esta posible solución al problema percepción-razón es similar a las teorías aristotélicas: lo único que distingue a los animales perfectos (*i.e.* que poseen los 5 sentidos) de los hombres es la razón; en lo demás somos iguales. Es por eso que resulta tan tentador analizar todas estas teorías bajo la distinción *contenidos conceptuales – contenidos no conceptuales*. Sin embargo, hay razones para tener mucho cuidado al intentar someter a los aristotélicos, antiguos y medievales, bajo este juego de categorías post kantianas.

Según Aristóteles, todo contenido cognitivo perteneciente a la esfera de lo racional debe tener algún tipo de relación con el intelecto. A su vez, todo contenido intelectual es necesariamente universal. Entonces ¿de qué manera se piensa lo particular? Según el modelo del *De anima* para eso está la fantasía y su objeto propio son los fantasmas, los cuales son contenidos cognitivos que pertenecen al ámbito de la percepción sensible porque son particulares, es decir, porque sus representaciones son siempre de individuos. No sólo permiten que ocurra la representación de lo particular en cuanto tal, sino que toda representación posible los requiere: uno no puede pensar en ‘caballo’ sin el apoyo del fantasma del caballo individual.

Pero, ¿no parecería obvio que la percepción sensible (αἴσθησις) y la fantasía (φαντασία) son contenidos fenoménicos (¿no viene de ahí la etimología?), es decir, algo similar a las *intuiciones* kantianas, mientras que los universales son contenidos estrictamente conceptuales que *iluminan* a los ciegos fantasmas? Si ese fuera el caso ¿qué significado puede dársele entonces a la afirmación de DA III, 5, de que el universal se encuentra contenido en potencia en el fantasma? O dicho de otra manera ¿cómo podría estar un contenido conceptual en potencia *dentro* de un contenido fenoménico en acto?

³ En realidad no se trata de una sino de varias discusiones. Una es si hay tal cosa como los contenidos no-conceptuales, irreducibles a los contenidos conceptuales que es, finalmente, lo que trata de probar Evans. Otra discusión, totalmente diferente, es si los contenidos de la percepción, sean cuales sean, son suficientes para explicar la interacción de los animales con el mundo. Como lo hace McDowell, puede argumentarse que los animales poseen una especie de *proto-subjetividad* que haría las veces de la subjetividad en los hombres, así que, independientemente de si los contenidos de la percepción son o no irreducibles a los conceptuales, requerirían de una contraparte conceptual o proto-conceptual.

A diferencia del modelo del DA, para el modelo que aparece en *A. Po. B*, 19 y en *Met. A*, 1, la obtención de universales consiste en un proceso donde aumenta progresivamente la extensión mientras disminuye la intensidad *de un concepto*. No existe una diferencia cualitativa entre el ámbito de la percepción y el de la intelección salvo la distancia con la individualidad de lo pensado. A pesar de que los modelos son distintos, en realidad tampoco en el DA hay algún criterio, según el cuál, lo sensible sea irreductible a lo conceptual, salvo la relación intensidad-extensión entre uno y otro.

Como era de esperarse, una de las tareas acometidas por los comentaristas árabes y medievales de Aristóteles fue generar teorías capaces de satisfacer todas las condiciones que el Estagirita había planteado como necesarias para tener una teoría exitosa, pero que él mismo no satisfizo. Una de estas tareas consistió en crear una psicología lo suficientemente robusta como para explicar el comportamiento de las bestias por un lado, y por otro el de qué manera se relacionan los contenidos universales/intelectuales con los particulares/sensibles. A pesar de que la distinción entre los contenidos mentales universales y particulares no se aleja mucho de la distinción aristotélica, poco a poco comienzan a aparecer caracterizaciones de lo que ahora llamamos ‘contenidos no conceptuales’. Por ejemplo, una distinción más clara aparece en Avicena aunque no donde se esperaría.

Recordemos que su modo de resolver el problema de la relación entre abstracción, percepción y razón es platónico, es decir, que el origen de los contenidos universales es independiente de la percepción sensible y, por ello, no es necesario resolver el problema de cómo están en potencia los contenidos universales en los sensitivos: tienen orígenes diferentes y la relación que sostienen entre sí no está comprometida por el origen de cada uno de ellos. Sin embargo, hay algo anómalo en la relación misma: los contenidos conceptuales que intervienen en la sensación (las *intentiones*, sean las de la estimativa o las universales) se relacionan con los contenidos sensitivos (las *formae*) en una estructura igual o semejante a la proposición, ocupando el lugar de sujetos y predicados. Independientemente de la naturaleza exacta de esta relación, lo importante es que pueden relacionarse formas con formas, intenciones con intenciones, y formas con intenciones. Si las formas y las intenciones pueden ocupar los mismos lugares indiferentemente, entonces no parece haber un criterio definido que las distinga. Y tan poco claro es el asunto que,

aunque es evidente que las *intentiones* (como la amistad o la hostilidad) son irreductibles a las *formae*, y que es justo por eso que es necesario introducir una facultad como la estimativa para dar cuenta del comportamiento práctico de las bestias, en Avicena no hay más criterio de distinción que el modo en que son percibidos cada tipo de objetos cognitivos. No hay, pues, una caracterización definida entre lo conceptual y lo no-conceptual, aunque parece que la distinción misma es útil para explicar algunas cosas. Hace falta, digamos, la distinción categorial entre “conceptual” y “no conceptual”.

A pesar de esto, en el *Liber de anima* Avicena sí caracteriza positivamente lo que es un contenido no conceptual. Ahí presenta varias pruebas de que la imaginación requiere de un órgano corporal.⁴ Una de éstas consiste en demostrar que la posición relativa (‘izquierda’, ‘derecha’, ‘arriba’ y ‘abajo’) que guardan entre sí tres cuadros dibujados y que son representados en la imaginación, no pueden reducirse a predicados universales de ningún tipo: izquierda y derecha no son parte de la definición de la sustancia, no son accidentes inseparables y no son accidentes separables. El único modo en que el alma puede tener noticia de tal ‘propiedad’ es si se dibujan en ella los cuadros guardando sus posiciones relativas. Y para que pueda hacerse tal ‘dibujo’ se necesita un sustrato que posea las propiedades a representar: extensión y ubicación. Es claro cómo en esta prueba hay una discusión mucho más familiar sobre la que se sostiene ahora entre la irreductibilidad de los contenidos no-conceptuales a los conceptuales. Pero también queda claro que éste no es ni el problema ni el tema al momento de plantear el asunto epistemológico central: de qué manera el conocimiento sensible es el fundamento del conocimiento empírico del mundo.

Alberto retoma esta prueba en su comentario al *De anima*.⁵ Sin embargo, en el *De homine*, escrito 10 años antes, se mofa de ella.⁶ En esta obra, la táctica de Alberto para resolver el problema de la obtención del universal a partir del particular consiste en disolver, primero, cualquier obstáculo que impida reducir toda propiedad cognitiva a propiedades conceptuales. De este modo el objeto cognitivo sensitivo se transforma en un cúmulo de

⁴ LdA, IV c. 3, pp. 44-45, vv. 37-37.

⁵ DeA, III, t. I, c. 4, pp. 169-170, vv. 31-50.

⁶ DH pp. 313-314, vv. 33-25 y pp. 315, vv. 40-54: “Ad primam rationem Avicennae dicendum quod causa imaginandi dextrum in dextro et sinistrum in sinistro, et e converso, non est quod illa forma depicta sit in dextra parte vel sinistra spiritus vel organi, sed causa huius est situs, qui separari non potest a figura et quantitate; et tamen in potestate virtutis imaginativae est transmutare situm et figuram, sicut obiectum est. Forma vero secundum se totam comparatur ad spiritum et organum ut ad punctum simplex, sicut supra probatum est in *Quaestione de visu*.”

propiedades lógicas. Una vez hecho esto, Alberto ya no tiene problema en explicar de qué modo el universal está en potencia en el particular. Por supuesto que algo no va a funcionar en el esquema del *De homine* y eso va a obligar a Alberto a suavizar su postura respecto a este tipo de contenidos irreductibles a lo conceptual.

La moraleja de esta historia es que, para nuestros autores, el único criterio que opera al momento de distinguir lo sensitivo de lo intelectual es la relación entre extensión e intensión de los contenidos cognitivos. La distinción entre ‘lo irreductible a lo conceptual’ y lo ‘conceptual’ aún es confusa. Por eso nada le impide a Alberto *hacer trampa* y tratar de excluir lo no-conceptual de su teoría, sin por ello romper la regla básica sobre qué define a la sensibilidad: la particularidad. Y esa moraleja sirva de advertencia y de guía para comprender el desarrollo de esta investigación, no a partir de categorías contemporáneas – mucho más sofisticadas que aquéllas con las que contaba el Obispo de Ratisbona– sino a partir de aquéllas que él mismo tuvo que diseñar para poner a flote su proyecto.

...y los agradecimientos

Esta investigación hubiera sido imposible sin el apoyo de muchas personas e instituciones. Durante mi investigación fui beneficiaria de la beca del CONACyT para estudios de maestría al ingresar al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM (FFyL / IIFs), y después de la beca para concluir la tesis de maestría del Proyecto en Investigación Ciencia Básica CONACyT no. 168333, “Experiencia Perceptual y Estados Subdoxásticos” dirigido por el Dr. Álvaro Peláez. Además, a lo largo de estos años participé en varios grupos de investigación cuyo papel fue fundamental para el desarrollo de mi investigación. Agradezco a los miembros del Seminario Permanente de Historia de la Filosofía del IIFs, a los miembros del Seminario de Experiencia Perceptual de la UAM Cuajimalpa, a quienes formaron parte del Seminario de Estudiantes Asociados del IIFs de 2009 a 2012, y, por último y muy especialmente, a todos los miembros del Seminario de Lectura y Análisis de Textos Griegos del IIFs y a sus ‘Coloquios de Tesis de Filosofía Antigua’, donde le dieron cobijo a mi tesis de filosofía medieval en repetidas ocasiones. Y en general, agradezco profundamente a toda la gente del Instituto de Investigaciones

Filosóficas de la UNAM, y al Programa de Estudiantes Asociados del cual formé parte de 2009 a 2012.

Tuve también la fortuna de contar con muchísima gente para llevar a buen puerto esta investigación –profesores, colegas y alumnos, amigos y familiares–, y a todos ellos agradezco hondamente su cercanía, apoyo, ánimo y comprensión. Tengo, empero, una deuda muy grande con algunos nombres y me es imposible no hacer mención especial de ellos. Agradezco Laura Benítez Grobet su firme apoyo, enseñanzas, y cariño; a Luis Xavier López Farjeat quién me dio la oportunidad de participar en el proyecto “Aquinas and ‘the Arabs’”, el cuál fue esencial para el desarrollo de mi investigación y el mío propio. Por otro lado agradezco mucho la disposición y compromiso de Carmen Trueba para que el dictamen de la tesis estuviera en tiempo; y a José Molina agradezco el haber estado siempre ahí por si se complicaban las cosas. A Eduardo Charpenel le debo la versión en inglés de las partes sustantivas de esta tesis, de las cuales surgieron correcciones a la versión castellana.

La inteligencia, sensibilidad y presencia constante de Elizabeth Mares y Francisco Solís evitaron que me ahogara más de una vez; al igual que mis padres, Luciana Rubio y Fernando Hernández, que me sostuvieron mientras no pude mantenerme yo misma en pie. Sin ellos, no estaría aquí.

Pero la tesis no existiría de no haberme encontrado con Alejandro Tellkamp y Ricardo Salles. Alejandro un día me contó la historia de la oveja que le tenía miedo al lobo y poco después tomó la tarea de dirigir esta investigación. Su disposición en tiempo y recursos fue total: me facilitó la mayor parte de la bibliografía, me leyó minuciosamente y cuanto fue necesario. Muchas veces entendió con claridad mis intuiciones confusas, y supo siempre hacerlas fructificar. Y en más de una ocasión, su compromiso con este trabajo fue mayor que el mío. Por otro lado, de Ricardo he recibido siempre apoyo incondicional. Fue mi tutor en el Programa de Estudiantes Asociados del IIFs. y me dio la oportunidad de participar en varios eventos de filosofía antigua. El capítulo sobre Aristóteles depende en gran medida de sus sugerencias, y fue fundamental aquella del artículo de Victor Caston que sirvió de base para estructurarlo. Todo ello se los agradezco a ambos profundamente.

Introducción

However, ignoring the past has its price. One may easily overlook important aspects that were taken into account by past thinkers, and one may be condemned to rediscover crucial distinctions that were made already a long time ago. But there is not just the danger of reinventing the philosophical wheel. If one simply ignores the past, one also runs the risk of lacking any alternative to contemporary approaches to the problem (or rather the cluster of problems) of intentionality.

–Dominik Perler, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Preface.

Según la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en su artículo “Intentionality”⁷, la intencionalidad es la capacidad de la mente de representarse y dirigirse hacia cosas, propiedades y estados de cosas en el mundo. Este artículo ubica el origen del término en la *escolástica medieval* y señala como su “rehabilitador” a Franz Brentano. Ello porque Brentano, en una nota a pie a la definición de *inexistencia intencional*,⁸ en su *Psychologie vom empirischen Standpunkte* rastrea ésta desde Aristóteles, pasando por Filón, Agustín, Anselmo, y finalmente explica en qué modo se da este proceso en Tomás de Aquino.⁹ La llamada a nota de Brentano desde muy pronto se volvió lugar común para iniciar cualquier historia de sobre la intencionalidad, ya sea hacia delante o hacia atrás. Por ejemplo Herbert

⁷ Jacob, Pierre, "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/intentionality/>>

⁸ “Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgments something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on” II, c. 1, §5, p. 115 (trad. al inglés: Antos C.Rancurello, p. 68)

⁹ “St. Thomas Aquinas teaches that the object which is thought is intentionally in the thinking subject, the object which is loved in the person who loves, the object which is desired in the person desiring, and he uses this for theological purposes. When the Scriptures speak of an indwelling of the Holy Ghost, St. Thomas explains it as an intentional indwelling through love. In addition, he attempted to find, through the intentional in-existence in the acts of thinking and loving, a certain analogy for the mystery of the Trinity and the procession ad intra of the Word and the Spirit.” Op. cit. n. 3

Spiegelberg en 1933¹⁰ ya había ubicado la relación entre el concepto brentaniano y su supuesto origen medieval en el término *intentio*, traducción latina de los términos árabes *ma'na* y *ma'qul* –literalmente *lo significado* y *lo inteligido* respectivamente. Sin embargo, es con el surgimiento de la filosofía de la mente a partir de los años sesenta –y como respuesta a la filosofía del lenguaje del siglo XX–, cuando surge el interés en encontrar en la psicología de los siglos XIII y XIV, no ya el origen, sino modos de plantear el problema de la intencionalidad paralelos a los planteamientos contemporáneos.¹¹ Dicho de otra manera, una vez que la filosofía de la mente del siglo XX definió cuál es el problema de la intencionalidad, surgió el interés en investigar de qué modo lo plantearon, si es que lo hicieron, aquellos filósofos a quienes Brentano designó como acuñadores del término.

Por otro lado y de manera independiente, en 1935 Harry Wolfson publicó el artículo “The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts” donde reconstruye la historia y transmisión de la teoría de los sentidos interiores desde Aristóteles hasta su eco en Locke y Kant. Los sentidos interiores son el nombre que reciben las facultades sensitivas distintas de los cinco sentidos exteriores y que completan el proceso de la percepción sensible. Desde una perspectiva aristotélica, son estas facultades las que explican el proceso mediante el cual los contenidos cognitivos sensitivos se transforman en intelectivos. Basándose parcialmente en este estudio y extendiendo el propio en autores propiamente medievales, George Peter Klubertanz (1952) vuelve a hacer un estudio similar al de Wolfson, pero ahora dirigido a entender la exacta naturaleza de la *vis cogitativa* en Tomás de Aquino, facultad interior cuya función es justamente explicar la relación entre el Intelecto y las restantes facultades sensitivas humanas. En ambos estudios, tres autores aparecen reiteradamente: Avicena y Averroes –introdutores de la teoría de los sentidos interiores y del término *intentio* al occidente latino– y Alberto Magno, antecedente inmediato de Tomás.

¹⁰ Spiegelberg, Herbert, 1976, “‘Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastics, Brentano and Husserl.” in *The Philosophy of Brentano*, Linda L. McAlister (ed.), 108-127, London: Duckworth. Citado de Caston, Victor, “Intentionality in Ancient Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = < <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/>>.

¹¹ Perler (2003) hace notar que las teorías medievales de la intencionalidad, cuyo contexto aristotélico está en *De interpretatione* 16a3-8, es muy similar al planteamiento de John Searle en *Intentionality*, según la cual *una teoría de la referencia lingüística está subordinada a una teoría de la intencionalidad mental*. (p. 27, Cf, Searle : 1983, p. vii). Además del de Perler, otro intento por interpretar desde el programa de la *intencionalidad* contemporánea la psicología antigua es Victor Caston (cf. Caston 1998, 2004, y *op. cit.*)

Por otra parte, el proyecto contemporáneo de naturalizar la intencionalidad y la relación de este problema con el de la inteligencia y la consciencia animal, hacen muy interesante la discusión de un punto en particular de la teoría de los sentidos interiores. A pesar de que el proyecto aristotélico del *De anima* presupone la autonomía del alma sensitiva para procesar los datos del mundo y actuar sobre él, el aparato psicológico que Aristóteles describe en ahí y en los *Parva Naturalia* no parece ser suficiente para dar cuenta de todas las acciones que los animales son capaces de realizar según el mismo Estagirita. Es aquí donde la teoría de los sentidos interiores que despliega Avicena en el en el *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (correspondiente a la traducción latina del *Kitab al Shifá* en su sección de *Kitab al-nafs*) se vuelve central. Avicena introduce a la teoría de los sentidos interiores una nueva facultad, la *vis aestimativa*, y su objeto cognitivo son las *intentiones* que –en contraste con las *formae* que son las cualidades estrictamente sensibles– poseen valor práctico. Avicena las presenta mediante el célebre ejemplo de la oveja y el lobo: “*así como la oveja aprehende la intención que tiene del lobo, la cual es, a saber, de qué modo debe temerle y huir de él, aunque esto no lo aprehenda primero el sentido en modo alguno*”.¹² Las *intentiones* son un contenido cognitivo complejo que le permiten ‘saber’ a la oveja si debe huir del lobo, y que, *por sí mismas*, no son sensibles.

Dado el papel que juegan la *vis aestimativa* y las *intentiones* en la capacidad de las bestias para representarse el mundo y actuar sobre él, en los últimos veinte años esta sección de la teoría de la sensibilidad de Avicena ha suscitado mucho interés para el problema de la inteligencia animal. La discusión más reciente es la que han sostenido Deborah Black y Dag Nikolaus Hasse, la cual se centra, primero, en establecer cuál es la naturaleza exacta de las *intentiones* como objetos de la *vis aestimativa* y segundo, en averiguar si ésta responde a un concepto de intencionalidad contemporáneo (sea ya el meramente fenomenológico de la inexistencia mental, ya se incluyan otros criterios), o si nos encontramos ante una confusión derivada de la homonimia entre *intentio* e intencionalidad.¹³ Sobre esto, además del estudio que dedica exclusivamente a la *vis*

¹² Cf. LdA. I, c.5, pp. 86, ll. 93-05

¹³ Cf. Black (1993; 2000), Hasse (2000, p. 128) y Kaukua (2007). Black y Kaukua abogan por el primer punto y Hasse por el segundo. Deborah Black muestra todos los roles que la *vis aestimativa* juega en la percepción humana: además de ser regente de la sensibilidad, es la intermediadora entre las facultades intelectuales y el aparato sensitivo. Posee, en cierto sentido, el papel que Klubertanz adjudica a la *cogitativa* en Tomás (cf. Black:1993).

aestimiativa en Avicena, Deborah Black, en “Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations”, sigue el modelo de Wolfson y Klubertanz y hace una breve historia de la transformación de los sentidos interiores en estos cuatro autores pero acotándolo solamente a Avicena, Averroes, Alberto y Tomás.

Hasta lo que hemos visto, Alberto había sido estudiado exclusivamente como mediador de las teorías de los sentidos interiores de Avicena y Averroes a Tomás de Aquino, o como un punto en su transmisión. El estudio centrado en Alberto es mucho más reciente.¹⁴ Aunque Steneck (1974; 1980) tiene estudios sobre los sentidos interiores en Alberto, se centra mucho más en su descripción de la fisiología cerebral, y no problematiza el problema estrictamente psicológico. A partir de lo que luego sería la nueva edición al *De homine* (2008) Henryk Anzulewicz (2002) publicó “Konzeptionen und Perspektiven der Sinneswahrnehmung im System Alberts des Grossen” que es un análisis de la última parte de *De partibus apprehensivis eius de foris*, la primera sección de la cuestión *De anima sensibilis* del *De homine* y que es justo la entrada a la teoría de los sentidos interiores de Alberto. Un estudio sobre las implicaciones psicológicas y su relación con la intencionalidad ha sido trabajado por Jörg Alejandro Tellkamp en sus artículos “Albert the Great on Perception and Non-Conceptual Content” donde problematiza la naturaleza del conocimiento sensible en *De animalibus*, *De anima* y *De homine* de Alberto; y (2012) “Albert the Great on Structure and Function of the Inner Senses” donde se analiza la TSI de Alberto en *De anima* y *De homine* y su relación con el *Liber de anima* Avicena. Es al proyecto de estos últimos estudios al que el presente trabajo pretende seguir.

Dicho todo lo anterior queda más claro el título de este trabajo: su objetivo es investigar, según Alberto Magno, de qué manera el alma sensitiva es capaz de referirse al mundo y de representarlo. Sin embargo, antes de exponer el método que hemos elegido para presentarla, es necesario primero decir qué no se va a tratar aquí.

Esta investigación está acotada solamente al *De homine* de Alberto, y deja fuera la obra psicológica posterior del *Doctor Universalis*, en especial el *De anima* y el *De animalibus*.

¹⁴ Aunque no directamente relacionado con la Teoría de los sentidos interiores, un estudio muy minucioso sobre la visión en Alberto es el trabajo de Cemil Akdogan “Avicenna and Albert’s refutation of the extramission theory of vision” en *Islamic Studies*, Islamabad, 23:3 (1984) (<http://irigs.iiu.edu.pk:64447/gsd/collect/islamics/index/assoc/HASH01b3.dir/doc.pdf>) y su tesis de doctorado, *Optics in Albert the Great's De sensu et sensato : an edition, English translation, and analysis* (1978).

El *De homine* es la segunda parte de la *Summa de Creaturis* y es la obra psicológica más temprana (c. 1242) del *Doctor Universalis*. Aquí Alberto expone por primera vez la teoría de las facultades interiores del alma sensible, la cual sufrirá diversos cambios en sus obras posteriores. Es decir, este estudio se centra en un solo momento de la teoría de la sensibilidad de Alberto.

Por otro lado, del *De homine*, aquí me limitaré a analizar, de la parte llamada *De anima sensibilis* el final de la primera parte *De partibus apprehensivus eius de foris* correspondiente al *sensus communis*, y la totalidad de la segunda parte: en *De partibus quae sunt apprehensivae de intus* que corresponde al estudio de la *imaginatio*, la *phantasia*, la *memoria* y la sección final donde se estudian todas estas facultades en conjunto. Lo cual quiere decir que esta investigación deja fuera parte importante de los elementos que constituirían una teoría completa sobre la intencionalidad, a saber, el tema de cómo son transmitidas las cualidades sensibles al alma y el modo en que ésta las recibe. Ello habría implicado no sólo estudiar las características físicas y ontológicas de la transmisión en el medio físico de las cualidades sensibles, la naturaleza de los sentidos exteriores, y por último detenerse en el estudio de la fisiología cerebral que despliega Alberto en el *De homine*. Aquí no se estudia la mecánica causal que permite la percepción sensible, sobre lo cual Alberto sí lleva a cabo una investigación.

Originalmente este tema sí iba a formar parte de la investigación –y en parte la dilación de este trabajo se debe al infructuoso intento por integrarlo. Sin embargo, decidí acotarla a la mecánica que sostienen entre sí las facultades sensitivas interiores. Dominik Perler distingue dos maneras distintas de abordar el estudio de la intencionalidad: uno que se limitaría a hacer la descripción detallada de los diferentes estados intencionales tales como pensar, recordar o imaginar, y analizar las relaciones que éstos sostienen entre sí y otro que buscaría la génesis de éstos y su estructura: dar cuenta de su posibilidad efectiva. Al primer modo, todavía incompleto, lo llama *cartografía del paisaje intencional*.¹⁵ En cierto sentido, esta investigación me limito a llevar a cabo este primer momento de la investigación.¹⁶

A causa de esta misma acotación, la discusión sobre la naturaleza de los contenidos cognitivos a los que tiene acceso el alma sensitiva queda restringida también. Al menos en

¹⁵ Perler, D., *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Vrin, París, 2003, pp. 7-12

¹⁶ En el capítulo sobre Alberto sí esbozo brevemente este tema, porque finalmente sí resultó necesario para dar cuenta de la mecánica de la percepción. Pero no lo analizo a profundidad.

el Alberto del *De homine* una explicación completa sobre el tipo de contenido cognitivo que arriba al alma requeriría de estudiar los conceptos de *esse spirituale/esse intentionale*.¹⁷

Establecido el contexto y aclarados los límites de esta investigación, es momento de explicar que sí se va a hacer y cómo; es decir ¿por qué estudiar a Alberto a través de sus fuentes?

Una dificultad para acceder a la lectura del *De homine* es la enorme cantidad de *auctoritates* que utiliza Alberto y, en el caso específico del estudio del alma sensible, del intento reiterado por demostrar que concuerdan unas con otras. Por ejemplo, en el caso de la sección dedicada a la memoria, Alberto cita más de diez fuentes diferentes y las hace ‘concordar’ entre sí. A pesar de ello, es evidente la presencia reiterada de tres autores: Aristóteles, Avicena y Averroes.

La arquitectura de la teoría de las facultades sensitivas en el *De homine* es exactamente la misma que la de Avicena en el *Liber de anima*: de ahí toma no sólo el nombre de las facultades, el orden y los nombres de sus objetos cognitivos correspondiente, sino incluso sus ejemplos como el de la oveja y el lobo,¹⁸ y el de la gota que cae.¹⁹ Pero uno de los objetivos de Alberto es demostrar que dicha arquitectura se encuentra ya en Aristóteles, aunque de manera no explícita: por ello introduce, por ejemplo, la distinción entre la imaginación entendida en sentido estricto y en sentido largo: la primera corresponde a la *imaginatio* descrita por Avicena, y la segunda comprende bajo sí tanto la *imaginatio* como la *phantasia* y a la *aestimativa*.²⁰ Es decir, según Alberto las dos facultades de las que

¹⁷ Me refiero a los conceptos de *esse spirituale/esse intentionale* –opuestos a *esse materiale/esse naturale*– de Alberto. El primer par de conceptos es el modo de ser que tienen las formas sensibles, en potencia, en la cosa extramental, en el medio trasmisor, y en el alma. Aunque ambos designan el mismo modo de ser, el *esse spirituale* se refiere a la naturaleza ‘física’ de las formas sensibles, mientras que *esse intentionale* es la capacidad intrínseca que poseen estas formas para representar. Quizás la parte más interesante de la teoría albertista es que este modo de ser no sólo lo poseen las formas de los sensibles propios (color, sabor, olor, etc.) sin la figura y la magnitud (sensibles comunes). El concepto de *esse spirituale* lo toma Alberto del *Epítome a los Parva Naturalia* de Averroes, mientras que el de *esse intentionale* es, a mi parecer, una reformulación albertiana que toma de pretexto la L. 121 del *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros* de Averroes. Sin embargo, por ahora baste con lo dicho.

¹⁸ D.H. p. 295, vv. 41-51

¹⁹ D.H. p. 272-273, vv. 59-5

²⁰ D.H. p. 285, vv. 1-3: (3) *Ad aliud dicendum quod large accipiendo imaginationem comprehendit etiam phantasiam; sed si stricte accipiatur tunc dividitur contra eam, ut patet ex praedictis*. Cf. D.H. p. 289, vv. 23-33 (*imaginatio*); p. 290, vv. 27-40; p. 291, vv. 46-65 (*phantasia*); p. 294, vv. 8-15 (*aestimativa*).

habla Avicena se encuentran ya en el *De anima* de Aristóteles pero no distinguidas según sus nombres correspondientes.

En este sentido, más que una concordia entre Aristóteles y Avicena, parecería que lo que Alberto intenta es enriquecer la doctrina aristotélica con elementos avicenianos. Así, donde los alcances explicativos del *De anima* se quedan cortos, la teoría de los sentidos interiores de Avicena permitiría extenderlos. Pero ello también implica que la teoría del *Liber de anima* debe hacerse cuadrar con el proyecto del *De anima*. La discusión, por ejemplo, sobre las operaciones del sentido común según Aristóteles que desaparece en Avicena gracias a poder explicativo de la fisiología cerebral, es retomada por Alberto.

Ahora bien, ¿estos esfuerzos son solamente un intento deliberado por hacer una especie de síntesis forzada entre Aristóteles y Avicena? En principio podría parecer que sí, y de hecho ello es lo que provoca la sensación de que 'Alberto no interpretó correctamente' ni a los árabes ni a Aristóteles. Sin embargo, detrás de esta aparente síntesis se esconde la teoría original de Alberto sobre la percepción sensible.

Como se mostrará a lo largo de esta investigación, aunque los nombres y el orden de las facultades internas del *De homine* sean similares a las del *Liber de Anima*, las funciones y las relaciones que sostienen entre sí son fundamentalmente diferentes; y algunas de éstas son tomadas de Averroes, en especial del *De memoria et reminiscentia* del *Epítome a los Parva Naturalia*. También, por ejemplo, aunque la definición que da Alberto de las *intentiones non sensatas* como objeto de la *aestimativa* sea *ad litteram* la misma de Avicena, no son en absoluto las mismas, y guardan mucho más semejanza con las *intentiones* descritas por Averroes en la obra antes mencionada.

Así pues, una de las hipótesis que guía esta investigación es que el interés de Alberto no es interpretar ni a Aristóteles, ni a Avicena ni a Averroes, sino utilizar sus textos como una especie de 'materia' para darle forma a su propia teoría. El hecho de que use pasajes tomados literalmente de Avicena o Aristóteles y cambie totalmente su sentido muestra que el interés de Alberto no es en absoluto exegético: no es que interprete mal, simplemente eso no es lo que le interesa hacer. Es por ello que más de la mitad de esta investigación consiste en un análisis de las teorías de Aristóteles y Avicena: lo que pretendo es distinguir claramente entre los textos de los que se sirve Alberto y el uso que hace de ellos.

La otra hipótesis que guía esta investigación consiste en proponer cuál puede ser la teoría que, en realidad, se encuentra detrás del *De homine*. La relación que sostienen entre sí las facultades sensitivas interiores parece emular la teoría de la proposición que el mismo Alberto presenta en su *Perihermeneias*. Según la teoría de la proposición clásica²¹ los términos simples como ‘gato’, ‘negro’, ‘corre’ o ‘gato negro corriendo’, a pesar de que sí son capaces de significar, no expresan un pensamiento completo como sí lo hace ‘el gato negro está corriendo’ o ‘el gato que corre es negro’, donde la cópula permite generar la proposición que, a diferencia de los términos simples, poseen valor de verdad, pues representan las cosas según su ser o no ser. Aunado a esto, la teoría de la proposición del siglo XII²² añaden el principio de composicionalidad: así como en el lenguaje el carácter significativo de una expresión es una función del significado de los elementos que la constituyen, la capacidad de exhibir intencionalidad de una representación mental radica en ser una función de la relación y los elementos que la constituyen. Estos elementos, los signos, significan solamente cuando se encuentran dentro de una relación y nunca por sí mismos. Y esta relación, además, le otorga fuerza enunciativa al contenido –del discurso o mental–, pues gracias a ésta se constata que las cosas son de tal o cual manera.

Así, las facultades sensitivas serían un mecanismo que procesaría los contenidos sensitivos de manera análoga a como el alma racional lo hace con las representaciones de los términos lingüísticos. De esta forma, el sentido común genera la *species sensibilis* que es un objeto cognitivo que representa no imágenes simples sino las relaciones que sostienen entre sí los sensibles propios (color, sonido, olor, etc.) y que, mediante su actividad, es capaz de constatar que las cosas son de tal o cual modo en el mundo. Este producto pasa después a la imaginación, transformado en *imago*, y es resguardado por ella como un término simple que, a su vez, es capaz de significar al ser objeto de la operación de la fantasía. Ésta, mediante composiciones y divisiones, extrae (*elicit*) de la combinación de *imagines* las *intentiones veri et falsi*. Éstas últimas, nuevamente, son la representación de la relación que sostienen entre sí las *imagines*, y poseen valor de verdad.

²¹ Tal como Aristóteles la presenta en el *De interpretatione*.

²² En especial la teoría de la proposición de Abelardo. Peter King argumenta, además, que en Abelardo hay una especie de ‘lenguaje mental’, contraparte de la teoría de la proposición. Cf. King, Peter. (2007) “Abelard on Mental Language” in *The American Catholic Philosophical Quarterly* 81: 169–187.

Y por último, la estimativa según *De homine* es un análogo al intelecto práctico, respecto de la fantasía que se comportaría de manera análoga al intelecto teórico.²³ Y puesto que el intelecto práctico opera mediante la deliberación, también la estimativa necesita de facultades inferenciales. Pero las bestias, que carecen de ellas, actúan *per modum naturae*.²⁴ Y esto último hace ver que, al menos en *De homine*, el comportamiento práctico de las bestias, que en el *Liber de anima* de Avicena es el tema central, en el *De homine* es secundario. Estas son las hipótesis que guían la presente investigación.

A partir de estas dos hipótesis (el uso que hace Alberto de sus fuentes, y la teoría que en realidad presenta), nuestra investigación tiene la siguiente estructura. Se divide en dos partes: Fuentes del I *De homine*, y II el *De homine*. A su vez la primera parte está dividida en dos capítulos: 1. Percepciones accidentales y la Teoría de los Sentidos Interiores (TSI); y 2. Los sentidos interiores y la *intentio*. En la primera parte analizo el *De anima* de Aristóteles y lo contrasto con el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, pues, aunque este último no es una fuente relevante para Alberto, sí muestra el modo en que la TSI se vuelve una manera mucho más económica y eficiente de resolver los planteamientos de la percepción sensible planteados por Aristóteles. En cambio en la segunda parte analizo el *Liber de anima* de Avicena y el *De memoria* de Averroes.

Por último, la segunda parte de la tesis, una vez que conocemos los textos de los que se sirve Alberto, presenta la teoría del *De homine* mediante un análisis de cada una de las secciones que van desde el *sensus communis* hasta la *estimativa*.

²³ D.H. p. 295, vv.41-51; cf. D.H. p 293, vv. 42-50 y p. 294, vv. 21-46.

²⁴ D.H. p. 296, vv. 32-41

I. Fuentes del *De homine*

1. Planteamiento del problema: percepciones accidentales y la Teoría de los Sentidos Interiores (TSI)

En *De interpretatione* 16a2-10 Aristóteles explica el origen del significado de las palabras como aquello que les permite referir a algo en el mundo. A pesar de que las sonoras y escritas sean diferentes entre los hombres, refieren lo mismo para todos en virtud de la impresión que las cosas del mundo dejan en el alma. Ello se explica a través de un triángulo donde sus lados son (1) el modo en que el mundo *impresiona* al alma, (2) el modo en que esas impresiones se transforman en conceptos y palabras y (3) el modo en que estas palabras nos permiten relacionarnos de nuevo con el mundo.

En *De int.* el estudio de (1) y (2) son diferidos explícitamente al *De anima* (DA); sin embargo, un esquema de (2) aparece ya en *Analíticos Posteriores* B, 19, y uno similar en *Metafísica* A, 1. En *A. Po.* B, 19, Aristóteles explica cómo se adquieren los primeros principios a partir de los cuales se dan las demostraciones científicas: gracias a ciertas disposiciones que hay en hombres y animales, una multitud de percepciones sensibles genera memoria, ésta genera experiencia y gracias a la intervención del *voũç* se generan los conceptos universales que son principio de la demostración. Un esquema similar es presentado en *Met.* A, 1 donde, aunque no es mencionado explícitamente el *voũç*, Aristóteles añade cómo son obtenidos los conceptos que permiten la operación práctica sobre el mundo a través del arte (*τεχνή*). Así pues, en *A. Po.* B, 19 se explica el proceso psicológico mediante el cual las impresiones sensibles se transforman en los conceptos que fungen de contenido semántico de las palabras y que nos permiten relacionarnos con el mundo, mientras que en *Met.* A además explica cómo estos conceptos permiten actuar sobre el mundo. De esta manera, el único tema que queda pendiente es de qué manera se da la interacción entre el mundo y el alma para que ésta pueda recibir impresiones de aquél, es decir, el sustrato fisiológico que permite los procesos psicológicos.

Al llegar el momento de dar cuenta en conjunto del aspecto fisiológico y el psicológico de estos procesos, en el *De anima* (DA) Aristóteles presenta una teoría psicológica mucho más compleja que la planteada originalmente. En parte porque el papel que juega la repetición de percepciones y la memoria en *A. Po.* B, 19 y *Met.* A, 1 para obtener la

experiencia y los conceptos universales es sustituido por el papel de la fantasía y la oscura y escueta explicación sobre la abstracción intelectual. Pero también, y sobre todo, porque hay que integrar al esquema de la obtención de conceptos universales una teoría que dé cuenta de una fenomenología mucho más amplia de los procesos mentales, la cual involucra los procesos de memoria y reminiscencia, la relación entre aprehensión y la acción práctica, los sueños, las alucinaciones, y sobre todo, la capacidad de los animales privados de intelecto para percibir y actuar en el mundo.

Los animales carecen, para Aristóteles, no sólo de intelecto (o de contacto con éste) sino de lenguaje y de capacidades racionales como la inferencia, así que la explicación de cómo se relacionan con el mundo debe caber totalmente en una teoría de la percepción sensible que prescindiera de facultades intelectivas y racionales. Para ello, en palabras de Sorabji, Aristóteles “*dota al contenido perceptual una de las más masivas expansiones de la historia de la filosofía griega*”.²⁵ Por un lado, a la percepción de los objetos sensibles propios de cada sentido (vista de colores, oído de sonido, etc.) agrega los *objetos sensibles comunes*: magnitud, figura, número, movimiento y reposo, y el reconocimiento de la *semejanza y diferencia* (DA, 426b12-427a14, 431a20-4b1) que reposa en una facultad que aglutina las operaciones de los sensibles propios y que, por ahora, llamaremos sentido común. Y por otro lado integra al alma sensitiva la capacidad de percibir la relación, tanto entre diferentes objetos sensibles como entre objetos sensibles y objetos pertenecientes a otras categorías: relación, sustancia, etc. A esta última capacidad la llama *percepción accidental*, y aunque no implica inferencia de ningún tipo, tiene una forma similar a una estructura proposicional, pues dice que algo es el caso: *esto blanco es el hijo de Diares, o esto amarillo es amargo y es bilis*.²⁶

Las teorías psicológicas de todos los autores que estudiaremos aquí, excepto la de Aristóteles, están diseñadas sobre la Teoría de los Sentidos Interiores (TSI). Esta teoría hace su aparición como una interpretación muy particular de la fisiología cerebral de Galeno cuyo primer expositor parece ser Nemesio de Emesa. En su forma más básica, la TSI se fundamenta en la separación fisiológica de tres facultades distintas: (1) la percepción común de los productos de los cinco sentidos, (2) la capacidad de unir y dividir distintos

²⁵ Sorabji :1992, p. 195

²⁶ Cf. Sorabji : 1992, p. 196

contenidos cognitivos, y (3) la capacidad de resguardarlos ya unidos, es decir, de almacenar contenidos proposicionales.²⁷ Como puede verse la TSI es una buena herramienta dar una explicación tanto fisiológica como psicológica de las percepciones accidentales y del papel que el sentido común juega en su generación.

Ahora bien, la TSI que presenta Nemesio en su *De natura hominis* (DNH) pretende explicar la naturaleza de la percepción humana y por ello deja de lado el problema de cómo sería la percepción estrictamente animal, que finalmente es lo que llevó a Aristóteles a postular un límite nítido entre el alma sensitiva y la intelectiva, al menos en lo concerniente a la cuestión psicológica. Por ello, al integrar la TSI a la psicología aristotélica, los comentaristas del Estagirita la reformularán para hacerla responder al programa aristotélico: su objetivo central será dotar al alma sensitiva de autonomía mediante una TSI capaz de explicar la percepción y acción de los animales desprovistos de intelecto.

La primera parte de esta tesis está dedicada a estudiar los dos puntos de partida que darán origen a la psicología de las facultades que, aunque es sostenida por filósofos que se pretenden ‘aristotélicos’, está ausente en el Estagirita. Estos puntos de partida son, por un lado el *De anima* y los *Parva Naturalia* de Aristóteles, y por otro la formulación que hace de la TSI el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa.

Aristóteles es el antecedente de toda esta problemática y además es estudiado directamente cada vez por cada uno de nuestros autores. Al momento de integrar la TSI al programa aristotélico, Avicena, Averroes y Alberto harán, cada uno, hincapié en problemas diferentes emanados del DA: Avicena está más preocupado por dotar de absoluta autonomía –tanto en la percepción como en la acción– al alma sensitiva y, de paso, se da cuenta de que puede resolver fácilmente el problema de la *akrasia*. Al Averroes de los Epítomes, le interesa más encontrar un criterio claro para establecer la distinción entre

²⁷ A diferencia de Aristóteles, para quién la memoria almacena imágenes (εἰκόνα), en todas las TSI la memoria almacena elementos relacionados o con la capacidad de relacionarse con otros. En este sentido son contenidos proposicionales, pues lo que se almacena permite decir que algo es o no el caso. Esto no implica que sus contenidos sean intelectuales o que sean generados mediante operaciones racionales. En filosofía contemporánea Alex Byrne defiende una postura al menos similar: la percepción, aunque no involucra contenidos conceptuales, tiene contenido proposicional (Byrne, A., “Perception and Conceptual Content” en Sosa y Steup, *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford; Blackwell, 2005, pp. 231-250.) Las posturas contemporáneas, sin embargo, no pueden compararse fácilmente con las antiguas (al menos hasta antes del s. XIV) porque no es lo mismo un contenido intelectual que un contenido conceptual (independientemente de qué se entienda por “contenido conceptual”: Cf. Heck R., “Non Conceptual Content and the “Space of Reasons”, en *The Philosophical Review*, vol. 109, no. 4, octubre 2000, pp. 483-523.)

aquello con lo que se conoce y las cosas conocidas, lo que influirá mucho en la manera en que critica a Avicena y replantea la mecánica de la TSI. Y el Averroes del *Commentarium magnum in aristotelis de anima libros* (CMA) está más preocupado por interpretar a Aristóteles a la letra. Por último, Alberto Magno por un lado tratará de demostrar que la TSI se encuentra implicada textualmente en el DA y, por otro, retomará los problemas relativos al sentido común aristotélicos, dejados de lado por Avicena y Averroes en favor del poder explicativo de la TSI.

Más difícil es justificar la elección de Nemesio de Emesa: no hay prueba directa de que haya sido leído por los árabes (aunque existen traducciones suyas al siríaco y al árabe y aparece citado por Alberto (que lo toma por Gregorio el Grande) como una de sus muchas fuentes sin más relevancia que la que tienen Costa ben Luca, Cicerón o Agustín. Sin embargo Nemesio es uno de los primeros en relacionar los tres ventrículos cerebrales descritos por Galeno con las tres facultades que componen la TSI.²⁸ Por ello es muy útil para demostrar la estructura básica de todas las TSI, mostrando a su vez qué elementos nuevos introduce, en especial el hacer explícito el carácter proposicional de los contenidos sensitivos.

Lo que sigue pretende mostrar los problemas que deja pendientes la enunciación aristotélica de las percepciones accidentales y a los cuales la TSI ofrece solución. Primero expondré el problema del *sensus communis* en Aristóteles y su relación con la *fantasía* y la *memoria*, después el problema de las *percepciones accidentales* y por último cómo la formulación más simple de la TSI –la de Nemesio de Emesa– ofrece soluciones.

1.1 Aristóteles

1.1.1 *Sensus communis*

Según *A. Po. B*, 19 la percepción sensible es el origen de los primeros principios del conocimiento. En esa obra se da por supuesto que el alma obtiene impresiones de las cosas individuales de manera transparente; es decir, que percibimos de manera directa a cada individuo; y que es mediante el procesamiento de estas primeras impresiones que se obtienen los universales. En DA en cambio, para explicar los procesos físicos, fisiológicos

²⁸ Rocca : 2003, pp. 245-246

y psicológicos de la aprehensión de la cosa particular, las impresiones que la cosa deja en el alma son ‘analizadas’ en sus diferentes partes constituyentes, es decir en las propiedades sensibles que conforman a la cosa particular según cada una de las vías por las cuales son aprehendidas. Una razón obvia es que tal aprehensión debe primero pasar por el filtro de los cinco sentidos antes de constituirse como la impresión de una sola cosa en el mundo. Así, si en *De int.*, *A. Po.* B, 19 y *Met.* A. 1 el presupuesto es que obtenemos impresiones unitarias de cosas particulares en el mundo, en el análisis que se hace en DA lo que hay que explicar es cómo se produce, en el alma, la aprehensión de un individuo particular en cuanto tal.

Para empezar, en DA II, 6 Aristóteles divide los tipos de percepción en *propia*, *común* y *accidental* y asigna a cada tipo de percepción sus objetos correspondientes. Los objetos propios y comunes son las propiedades de la cosa individual que pueden ser percibidas directamente por los cinco sentidos: son percibidas ‘por sí mismas’ (*καθ’αυτό*, *per se*). Los propios son aquellos mediante los cuales es definido cada sentido: el color define a la vista, el sonido al oído, el olor al olfato, etc. Los comunes, en cambio, son aquellos que pueden ser percibidos *en común* por más de un sentido. Estos son cinco: magnitud, figura, número, movimiento y reposo. En contraposición a la percepción propia, está la percepción accidental (*κατα συμβεβηκός*, *per accidens*). Ésta es la capacidad del alma de percibir una propiedad cualquiera de un objeto mediante otra: al ver un pastel digo que *veo algo dulce*, donde mediante la visión del color y la figura del pastel, me percato de la presencia de la dulzura. Del mismo modo al ver *algo blanco*, mediante la vista me doy cuenta de que eso blanco es un animal. Como puede verse, el conjunto de problemas que hay que resolver para explicar cómo se da la percepción de los sensibles propios y comunes es diferente al que rodea a las percepciones accidentales. Para explicar la percepción *per se* hay que resolver problemas físicos y fisiológicos, mientras que para explicar la percepción *per accidens* hay que resolver, además, problemas psicológicos. La solución aristotélica al problema psicológico de las percepciones accidentales consiste en postular el sentido común. La tradición posterior tenderá a relacionar los sensibles comunes con el sentido común pero, como veremos, esa relación es ajena a Aristóteles. Por eso primero analizaremos la percepción de los sensibles propios, luego de los comunes, y finalmente el problema del sentido común en relación con el de las percepciones accidentales.

Percepción per se. Sensibles propios.

En DA Aristóteles trata detalladamente la física y la fisiología de la percepción de los sensibles propios. A pesar de esto, la interpretación de este tema es uno de los que más polémica ha generado recientemente. Es célebre, por ejemplo, la discusión entre Burnyeat y Sorabji sobre qué entiende realmente Aristóteles al decir que el sentido recibe la forma sin al materia. Y el problema comienza, como veremos, porque Aristóteles mismo no tienen todavía el vocabulario para caracterizar los elementos de su teoría. Quien recibe es la facultad sensible y, al ser el ‘recibir’ un tipo de movimiento, la clave para entender qué es recibir está en entender primero cómo es aquello que recibe: *i.e.* de qué tipo de potencia se trata.

En DA II, 5, la percepción sensible (αἴσθησις) es caracterizada como un cierto tipo movimiento y pasión, y por ello, dice, parecería ser algún tipo de alteración (416b34-35). Sin embargo, no se trata de una alteración que implique la remoción de una forma por otra sino “*la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí*” (417b3-5). Y por eso, dice él mismo que, o bien no se trata una alteración en absoluto, o bien se trata de una alteración de otro tipo (ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως, 417b7).

Para caracterizar este tipo *sui generis* de alteración, Aristóteles distingue entre dos grados diferentes de potencia y echa mano del ejemplo de el gramático. Se dice en dos sentidos diferentes que un hombre es gramático en potencia: en el primero porque aún no adquiere el conocimiento de la gramática en absoluto, y en el segundo porque, ya teniendo el conocimiento de la gramática y a partir de éste, puede voluntariamente pensar o no en la letra ‘A’, es decir, puede actualizar el conocimiento que ya tiene pero que no está ejerciendo.

En ambos casos, actualizarse consiste en obtener una nueva forma, pero en el primer caso la forma se obtiene de manera absoluta, es decir, el sustrato que recibe a esa forma es la materia. Pero en el segundo caso, puesto que ya se ha obtenido una forma en el primer sentido, ¿qué quiere decir obtener una ‘nueva’ forma? Quiere decir que el sustrato donde se dará el cambio no es la materia, la cual ya está formada, sino esa misma forma. El tipo de movimiento que corresponde a la alteración *sui generis* no puede ser el de la remoción de una forma por otra como ocurre cuando la alteración se da sobre la materia, porque

entonces el sujeto mismo se destruiría. La alteración *sui generis* tiene que conservar a su sujeto: por eso la definición de 417b3-5.

Por último, a diferencia del caso de la gramática, el hombre ya nace con la potencia sensitiva (417b16-18), es decir, ya nace *formado*. Y a diferencia del gramático –quien voluntariamente puede pensar en la letra ‘A’– la facultad sensitiva requiere de la presencia del objeto externo para ser actualizada (417b19-21).

Ahora bien, qué significa “recepción” (δεκτικὸν) es lo que se investiga en DA II, 12. Ahí la percepción es definida como *la recepción de las formas sensibles sin materia* (ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, 424a17-20). Y así como la cera recibe la figura del anillo sin recibir nada del hierro o del oro que lo compone, “así el sentido padece (πάσχει) por cualquier cosa que tenga color, sabor o sonido, pero no en cuanto se dice cada una de estas cosas (ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται), sino en cuanto tal (ἢ τοιονδί) y según su proporción (καὶ κατὰ τὸν λόγον) (424a21-24)”.²⁹

Quien recibe a la cualidad según su *logos* –sea lo que esto signifique– es la facultad sensitiva la cuál, aunque no se distingue en realidad del órgano sensitivo, es diferente de él ‘según su esencia’, pues la facultad no es sino su “proporción –*logos*– idónea y su potencia (λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου)” (424a27-28). Y como resultado la facultad en sí misma carece de magnitud, *i.e.* no es ella misma algo corpóreo. Por ejemplo, la vista no es idéntica al ojo aunque *en realidad* no es distinta de él. ¿Qué es entonces, a qué se refiere Aristóteles con que *según su esencia* la vista es distinta del ojo? Porque la vista es la *forma* del ojo. La

²⁹ Tomás Calvo traduce así: “A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trate de una realidad individual (ἕκαστον ἐκείνων λέγεται), sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma (ἀλλ’ ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον).” Esta traducción refleja la interpretación tradicional donde lo que Aristóteles afirmaría es que el sentido es afectado por el *sensible propio* y no por la cosa individual (Cf. Polansky: 2007, pp. 343-433). Sin embargo existe otra interpretación que es la que sigue Caston: 2005, pp. 305-307, donde “el sentido no es afectado por el sensible propio en cuanto tal, esto es, no en cuanto se dice que el objeto es carmesí, picante o estridente, sino en cuanto es *este tipo de cosa* y en cuanto a su *lógos*, es decir, en cuanto a una característica más general por la que es carmesí: la *proporción*”. Caston, dice Polansky (*ibid.*n. 11), defiende una lectura donde lo recibido no es literalmente la cualidad sensible sino algo análogo a ella. Más allá de si se sostiene o no la lectura que tiene Caston sobre el problema de la percepción en el DA (que pretende ser un punto medio para resolver la disputa Bunryeat-Sorabji, y que depende de cómo se entienda el *κατὰ τὸν λόγον*), lo importante es que ἀλλ’ ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον admite también la lectura de Caston, donde lo que es recibido no es propiamente la cualidad, sino otra cosa y *según su lógos*. Ésta es la lectura de Averroes y, por ende, la de Alberto (el mismo Caston reconoce que su lectura está más cercana de la escolástica). El texto del DA de Aristóteles consignado en el CMA de Averroes dice “*sed secundum quod est in hac dispositione, et in intentione*” (CMA, II, L. 121, pp. 317, vv. 9-10). De tal suerte que lo recibido no es la cualidad tal y como se da en la materia (en el cuerpo sensible) sino “*según su intención*”.

forma, en cuanto tal no posee magnitud. Pero *ver* y la vista no son lo mismo, sino que el ver se da en la vista y ver, a la vez, es *recibir la forma*. Si la vista es una forma que recibe otra forma, y si la forma que recibe no es destruida por la forma que es recibida, entonces la recepción no puede ser una *alteración simpliciter*, sino esta alteración *sui generis* donde ‘recibir’ es la actualización de la misma forma-sustrato y no sólo de la forma recibida; es decir “*la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí*” (417b3-5) Ahora puede verse porqué la recepción de la forma por la facultad sensible no puede ser una alteración en el sentido de la remoción de una forma por otra, pues el sustrato que recibe la forma sensible no es el sustrato material (*i.e.* el órgano) sino otra forma: una proporción idónea.

Ahora bien ¿cómo caracterizar entonces la *alteración de otro tipo* de la que hablé en DA II, 5? Al no tratarse de la remoción de una forma por otra, y al ser análoga a la actualización del conocimiento que lleva a cabo el gramático al pensar la ‘A’, esta *cierta alteración* consiste en una actividad de la potencia sensitiva pero cuyo agente no está en sí misma, sino que es externo: el objeto sensible.³⁰ Esta acción consiste en discernir (κρίνει, DA II, 6 418a14) entre sus objetos sensibles, pues la facultad sensitiva es, dice Aristóteles, como un término medio entre contrarios sensibles mediante los cuales discierne los sensibles (καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά, 424a5): *v.g.* la vista discierne entre blanco y negro, el gusto entre lo dulce y lo amargo, etc. Y por lo mismo, al momento de interpretar ‘recibir’ (δεκτικὸν), el símil del anillo y la cera no puede tomarse literalmente.³¹

³⁰ Llamo al discernimiento ‘*actividad*’ pues en 417b19-21 dice que la única diferencia que hay con el acto del gramático al pensar la ‘A’ es que el agente es externo: lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles (διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἕξωθεν, τὸ ὄρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν). Tanto la percepción como la intelección son la recepción *pasiva* de un objeto sensible: la intelección ocurre a voluntad porque su objeto *se encuentra de alguna manera en el alma misma* (cf. 417b23-25), sin embargo en ambos casos se trata de una *recepción*. Lo *sui generis* de este movimiento consiste en ser una ‘acción’ (κρινεῖν) cuyo agente está fuera de la facultad misma (el fantasma está fuera del intelecto y el objeto sensible del sentido), pero no por ello deja de ser una acción. Quizás, en todo caso, pueda analogarse a las acciones involuntarias donde la acción es detonada por un agente externo, pero no por ello deja de ser una acción (cf. EN 1109b30-34)

³¹ El símil del anillo vuelve a aparecer en *De memoria* (450^a30 ssq.) pero ahí parece tener un sentido más literal, pues depende de la naturaleza física del sustrato (si es más seco o húmedo) su permanencia en el alma.

Sin embargo, como mencionamos antes, exactamente qué quiere decir Aristóteles con *recibir la forma sin materia*, es un tema disputado hasta la fecha,³² y encima de ello cada uno de nuestros autores le dará una interpretación distinta al momento de tratar de resolver *el problema de los contrarios* que –aunque es consecuencia de la teoría aristotélica– no fue planteado por él mismo.³³ Para lo que nos ocupa ahora baste decir que Aristóteles pretende caracterizar con detalle en estos pasajes la física y fisiología que permite la percepción de los sensibles propios.

Sensibles comunes

A diferencia de la detallada explicación sobre la percepción de los sensibles propios, Aristóteles da en DA una explicación muy sucinta de la percepción de los comunes que deja problemas pendientes. Los sensibles comunes son cinco: movimiento, reposo, magnitud, figura y número (418a17-21) y son llamados *comunes* porque pueden ser percibidos por más de un sentido, es decir, son comunes al menos a la vista y al tacto. En 425b4-9 dice que tenemos más de un sentido para así poder distinguir entre los sensibles propios y los comunes cuya diferencia, de otro modo, nos pasaría desapercibida; y en 425a20 que no hay un sexto sentido encargado de aprehenderlos. Ello quiere decir que la aprehensión completa del objeto sensible común se da en el órgano propio que lo está percibiendo en ese momento, es decir, que es el ojo o el tacto el que percibe la figura, y no un órgano diferente.

Por otro lado, en 425a15-20 deriva la percepción de todos los sensibles comunes a partir del movimiento: (1) mediante el movimiento percibimos la magnitud, (2) como la figura es una magnitud, también la percibimos por el movimiento. (3) El reposo lo percibimos como privación del movimiento (4) mientras que el número lo percibimos por la negación del

³² Un análisis detallado de la historia de esta discusión, basada en la disputa entre Miles Burnyeat y Richard Sorabji se encuentra en *The spirit and the letter* (Caston: 2004).

³³ Puesto que dos formas distintas no pueden actualizarse en el mismo lugar simultáneamente, los comentaristas de Aristóteles enfrentan el que Sorabji llama *the contraries problem*: si yo estoy frente a ti vestida de blanco y tú vestido de negro, ambos podemos ver los colores de nuestra ropa, lo que implica que, en el medio trasmisor ambas formas contrarias se están actualizando simultáneamente y en el mismo lugar. Una solución al problema es suponer que las formas, al ser transmitidas no alteran al medio como si se tratara de un substrato físico, sino de otra manera. Según Sorabji las soluciones de los comentaristas consistieron en una progresiva *espiritualización* de las cualidades sensibles en el medio hasta el surgimiento de las *intentiones* y su *esse spirituale* en Averroes, Alberto y Tomás. Este problema obviamente incide en el cómo se interprete la sentencia aristotélica de *recibir la forma sin materia*. (Cf. Sorabji: 1991).

continuo (425a 19-24). De manera inversa en *De sen.* se parte del presupuesto de que *todo lo que tiene una magnitud es perceptible* (449a21) pues todo lo perceptible lo es gracias a que posee límites y es continuo.³⁴ Sin embargo en DA no hay una explicación de cómo el movimiento de traslación afecta o hace padecer ni al tacto ni a la vista, ni en *De sen.* de cómo afecta exactamente la magnitud al sentido y, en todo caso, si al igual que con los sensibles propios, la aprehensión consiste en un discernimiento (κρινέiv) o en qué exactamente.

Aunque falta una explicación de la fisiología de la percepción de los sensibles comunes, las afirmaciones de Aristóteles se basan en el presupuesto de que todo sensible propio se da siempre en un común: nunca vemos algo rojo ni tocamos algo liso sin percibir simultáneamente la magnitud de la superficie en que se dan, pues ambos tipos de cualidades son concomitantes. Ello implicaría que, del mismo modo en que la percepción de los sensibles propios es infalible (pues no hay error al percibir que algo es blanco, aunque se yerre sobre qué cosa es blanca), los comunes deberían serlo también, pues ambas cualidades alcanzan al sentido simultáneamente y por la misma vía puesto que son concomitantes. Sin embargo más adelante Aristóteles divide en tres los grados de error en la percepción y el mayor corresponde a la relación entre la percepción de los sensibles comunes:

Por último y en tercer lugar está la percepción de los sensibles comunes, aquellos que acompañan a los sensibles por accidente y en los cuales se dan los sensibles propios: me refiero por ejemplo al movimiento y al tamaño que acompañan a los sensibles propios y acerca de los cuales ya es especialmente fácil equivocarse (428b23-25).

Con ello está describiendo el fenómeno de que al intervenir la distancia es muy fácil equivocarse sobre el tamaño o figura que tiene alguna cosa.³⁵ Sin embargo no lo está explicando: si ambos tipos de cualidad alcanzan al sentido por la misma vía y simultáneamente ¿en virtud de qué se da el error en un caso y en el otro no? De tal suerte

³⁴ Todo lo que tenga magnitud es perceptible independientemente de su tamaño. ¿Por qué no podemos percibir cosas muy pequeñas? Aristóteles niega que haya algo tan pequeño que no lo podamos percibir. Si no podemos ver la diezmilésima de un grano de mijo (445b30-446a5) es porque vemos todo el grano de mijo a la vez. Ello quiere decir que tal diezmilésima parte es imperceptible, no porque sea pequeñísima, sino porque es una división potencial que se encuentra dentro del continuo.

³⁵ Los errores perceptuales que involucran distancia son quizás de los más estudiados por los presocráticos: la teoría de los *éidola* y la torre cuadrada que se ve redonda. Además, otro tema que no toca Aristóteles es el cómo se transmiten por el medio los sensibles comunes. Quizás una manera de evadir el problema sea derivándolos todos de la percepción del movimiento, pero el cómo se percibe el movimiento mismo y el porqué la distancia afecta la precisión de su aprehensión tampoco es explicado.

que los *sensibles comunes* dejan dos problemas: la fisiología de su aprehensión y qué garantiza la independencia de la percepción entre propios y comunes.³⁶

Sentido común en el DA:

De este modo quedan caracterizados los dos objetos a partir de los cuales se genera la percepción sensible. El siguiente paso es explicar de qué manera estos elementos producen la percepción unitaria de la cosa sensible. Es ahí donde Aristóteles introduce el problema del sentido común.

En DA III 4, a partir de 426b12, Aristóteles plantea la necesidad de postular una facultad, distinta a los cinco sentidos, capaz de reconocer las diferencias entre los objetos propios de cada sentido tal como blanco y dulce. Esta facultad requiere que se cumplan dos condiciones que entran en conflicto: una lógica y otra material. La condición lógica para que se dé el juicio es que las cualidades que van a ser distinguidas se presenten ambas, en un mismo momento (ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ) ante *aquello* que las va a distinguir –i.e. en un mismo *lugar*–, pues al juicio *lo enuncia* (λέγει) *la misma facultad* y, *puesto que lo enuncia, es que también lo intelige* (νοοεῖ) *y percibe* (αἰσθάνεται) (426b21-22). Pero hay una condición material: puesto que esta facultad juzga o discierne (κρινεῖν) sobre lo sensible, debe ser también un sentido (αἰσθητὰ γὰρ ἔστιν) y ello implica que debe poder *actualizarse* de un modo análogo a como cada uno de los cinco sentidos lo hace con sus objetos propios, y que tal actualización debe ocurrir en un mismo tiempo.

¿Qué naturaleza debe tener dicha facultad para cumplir con ambas condiciones?: *Resulta imposible* –objeta Aristóteles– *que una misma cosa se mueva con movimientos contrarios en tanto que es indivisible y en un tiempo indivisible* (426b29-31), pero para percibir y comparar lo dulce con lo amargo (o lo blanco con lo dulce) la facultad debe *actualizar* una parte como dulce y otra como amargo. Pero si así fuera se rompería la condición lógica: que sea una misma facultad indivisible la que se actualice como ambas. Entonces debe

³⁶ A partir de 425a4-9 Marmodoro (2011) presenta la hipótesis de que el *sensus communis* es necesario para aprehender los sensibles comunes: la única manera en que podemos advertir que los comunes son diferentes a los propios es gracias a la multitud de sentidos propios, lo que, según Marmodoro, querría decir que necesitamos del aparato sensitivo completo (los cinco sentidos funcionando en conjunto) para tener acceso cognitivo completo a los sensibles comunes: es decir, para poder *discernirlos*. A pesar de ser interesante esta hipótesis, me parece que lo que dice el Estagirita es mucho menos: simplemente que si sólo tuviéramos vista creeríamos que la magnitud pertenece a la categoría de los colores, pero que la percibiríamos *qua* magnitud de todas maneras.

permanecer indivisible, pero si es indivisible aunque puede ser ambos contrarios en potencia, no lo puede en acto y, sin embargo, si está sintiendo e *inteligiendo* (ἡ νόησις 427a9) ambas y comparándolas, entonces debe hacerlo en acto. Aristóteles, a línea seguida, parece dar una solución, aunque más bien enuncia las condiciones que ésta debe cumplir, a través del símil del punto:

Ocurre, más bien, lo que con el punto tal como algunos lo entienden: que es indivisible en la medida que cabe considerarlo como uno o como dos. En tanto que indivisible, la facultad discerniente es una y discierne simultáneamente; pero en tanto que divisible no es una ya que usa dos veces simultáneamente de la misma señal (σημείω). En la medida, pues, en que utiliza el límite como dos, discierne dos objetos que resultan separados para una facultad en cierto modo dividida; pero en la medida en que utiliza el límite como uno, discierne simultáneamente. (427a9-14).

Sin embargo, la facultad que lleva a cabo el discernimiento no parece ser la misma en la que se actualizan las cualidades que serán puestas en comparación: es decir, ésta facultad no es precisamente un sentido que pudiera servir de sujeto o sustrato de la percepción, sino que dicho sustrato son los cinco sentidos. Ello queda claro más adelante, en DA III, 7 donde Aristóteles retoma la definición de dicha facultad *cuya unidad es como el límite* (οὕτω δὲ ὡς ὁ ὄρος):

En cuanto a las facultades que en ella convergen –y que constituyen una unidad no sólo de analogía, sino también de número– son la una a la otra lo que sus objetos son entre sí. ¿Qué diferencia puede haber, en efecto, entre preguntarse cómo se disciernen cualidades heterogéneas y cómo se disciernen cualidades contrarias, por ejemplo, blanco y negro? Sea, pues, “A” –lo blanco– respecto de “B” –lo negro– como “C” (la facultad que discierne lo blanco) respecto de “D” (la facultad que discierne lo negro), es decir, como cada una de aquellas cualidades respecto de la otra. Y lo mismo da conmutar los términos. Suponiendo por tanto que “CD” se den en uno y el mismo sujeto, tendremos un caso análogo al de “AB”: en realidad constituyen una y la misma cosa, si bien su esencia no es la misma –e igual ocurre en el caso de aquéllas–. La analogía, por lo demás, sería idéntica suponiendo que “A” sea lo dulce y “B” lo blanco. (431a22-b1)

Según la interpretación que Tomás Calvo hace a este pasaje,³⁷ las facultades *que en ella convergen* son cada uno de los cinco sentidos, y son una en número pues en realidad todos los sentidos y la facultad que juzga son un solo aparato sensorio. Es decir, este sentido común no es sino la operación en conjunto de todos los sentidos propios junto con la facultad *que es como un límite* y que juzga. Por ello, no hay otro sujeto dónde se dé la actualización distinto de los cinco sentidos.

Más interesante es lo que significa ser *una en analogía*: la relación que guardan entre sí los sentidos que están percibiendo en acto es la misma que la que guardan entre sí *las propiedades* de la cosa. Así la relación que guardan entre sí A y B –que son las cualidades

³⁷ Nota 86 a este pasaje en Aristóteles, *Acerca del Alma*, tr. Tomás Calvo (1973).

sensibles en la cosa percibida— es la misma que C y D, las facultades en acto. Lo que ocurre al darse la percepción en cada uno de los órganos sensitivos es que el aparato sensorio en su conjunto replica la relación que las propiedades de la cosa sensible sostienen entre sí, y de este modo reconoce a la cosa como un todo compuesto de sus propiedades.

Ahora bien, tal y como lo describe Aristóteles lo único que hace la facultad que juzga es discriminar entre cualidades diferentes, pero no dice de qué manera están relacionadas entre sí, es decir, de qué manera se dan en conjunto para representar una sola cosa sensible. Una posibilidad, a la que apunta Marmodoro en su artículo, es que esta relación se da gracias a los sensibles comunes: ellos son la expresión del comportamiento que tienen entre sí los sensibles propios. Unidad y magnitud son la representación del sujeto sobre el cual inhiere las cualidades sensibles, y la figura, al representar los límites de la cosa (tanto internos como externos) permitiría establecer la relación que guardan entre sí las cualidades sensibles sobre dicho sujeto. Sin embargo, a pesar de lo plausible que suena esta lectura el Estagirita no hace ninguna mención de ello, sobre todo porque no hay ninguna mención sobre la manera en que el sentido común discerniría o procesaría los sensibles comunes.

Sentido común en los PN.

En los PN Aristóteles trata otras características del sentido común. En *De mem.* lo llama sentido común (κοινῆς αἰσθήσεως) y sentido principal (πρώτῃ αἰσθητικῷ), y le atribuye también la capacidad de conocer tiempo, magnitud y movimiento (450a9-15). A diferencia del DA, aquí le da una ubicación precisa: el corazón.³⁸

Una de las cualidades que posee, además de las descritas en DA es explicar la naturaleza de los estados mentales que no conllevan percepción directa: sueños y la memoria. En DA 425b22-26 explica que el sueño es posible porque permanecen las sensaciones y los fantasmas en cada órgano sensorial. Ello querría decir que, durante el sueño, los fantasmas que se encuentran atrapados en la sensación replican los procesos que ocurren en la vigilia como si ésta se estuviera dando. Así, cada órgano sensitivo sería afectado por los fantasmas, la facultad judicativa llevaría a cabo sus juicios y es por ello que soñamos cosas extrañas como si estuvieran presentes.

³⁸ *De senectute* 469a5, *De som.* 456a4-7 y 456a12-24 Cf. *De generatione et corruptione*, 743b25

Pero en el sueño los cinco sentidos dejan de operar. Por ello en *De som.* el sentido común es algo más que la mera facultad de juzgar. Ahí dice que *hay una facultad sensitiva y un solo sentido rector* (ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κυριόν αἰσθητέριον ἔν. 455a21-22). Cuando este sentido, que rige a todos los demás que le sirven (συντείνει) es afectado, los restantes también lo son. Sin embargo no es necesario que cuando estos se encuentren imposibilitados para operar, también ocurra eso con el sentido regente (455a34-b3). Este sentido, además, es afectado de maneras diferentes según el objeto que se perciba: el sonido, el color, etc. Si con la interpretación del DA el problema de los contrarios parecía haberse superado, aquí se presenta de nuevo, pues este sentido rector parece ser un sujeto en el que se actualizan la diferentes cualidades y no solamente una parte del aparato sensorio.³⁹ ¿Por qué cambiar de opinión si con el esquema del DA parecía ser suficiente para dar cuenta de los sueños y además había evitado el problema de los contrarios? Porque si bien hay una explicación para los sueños, la descripción del sentido común del DA no explica la naturaleza de la memoria.

En *De mem.* Aristóteles explica la relación entre la fantasía y la memoria. Tal como lo trató en DA aquí vuelve a la relación entre el pensar (voεῖν) y la fantasía: el hombre que está pensando, aunque no quiera pensar en alguna magnitud definida, no puede pensar sin representarse aquello con alguna magnitud determinada (450a2-6). La capacidad para reconocer la magnitud, el movimiento, el tiempo y los fantasmas son propiedad de la capacidad del sentido común de padecer (καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν. 450a10-11).

La memoria, además de la capacidad de reconocer el tiempo necesita de un fantasma, por lo cual esta facultad pertenece a la misma parte del alma a la que pertenece la fantasía, pues todas las cosas que son imaginables pertenecen esencialmente a la memoria (450a23-25). Ahora bien: si bien la fantasía explica cómo es posible que tengamos sensaciones de cosas que no se encuentran presentes pero que lo aparentan –como en el caso del sueño o de las alucinaciones–, ella no basta para explicar cómo podemos tener una afección presente *en cuanto ausente*, pues recordar es justamente hacer presente un fantasma a

³⁹ Cf. Marmodoro : 2005 Según la interpretación de Marmodoro, los 5 sentidos tendrían una parte que opera individualmente y otra que siempre actúa en conjunto con el sentido común. De esta manera, el sujeto de la percepción seguirían siendo los 5 sentidos, pero en su faceta común. Así se evitaría el problema de la duplicación de percepciones.

sabiendas de que *ya fue* y, lo más importante, es la capacidad de retener un objeto sensible como *ya juzgado*, es decir, ya reconocido como una *cosa* y una cosa siempre es un sujeto con predicados. Los fantasmas, entendidos como *movimiento que proviene de la sensación en acto* (429a1-2), reproducen el movimiento externo capaz de afectar a los sentidos y generan alucinaciones y sueños. Sin embargo recordar es la capacidad de volver a presentar, ante la sensación, los sensibles como *ya juzgados*, es decir, a la cosa con sus predicados. Por ello, dice Aristóteles, la afección que corresponde a la memoria no es sólo un fantasma, sino algún tipo de dibujo (ζωγράφημα τι), que es como una similitud de aquello que es recordado, y lo ‘recordado’ –al igual que lo que está siendo percibido– no es sólo producto de la impresión sensible, sino del juicio que se hace de un cúmulo de propiedades. Por ello tal *imagen* está compuesta de fantasmas y se *imprime*, como tal, en el sentido rector.

Y es sólo en el caso de estas imágenes que surge el problema en *De mem.* (450b11-451a15): cuando recordamos aquello que se presenta ante el sentido común (o ante el alma) es la imagen, digamos, de Corisco. Pero en realidad estamos pensando en Corisco, no en su imagen. ¿Cómo puede ser, entonces, que se nos aparezca su imagen y sin embargo pensemos en lo que no se nos aparece? Por ello Aristóteles distingue los dos modos de ver dicha imagen: como γραφή y como εικόνα, y ello ocurre como cuando vemos una pintura de Corisco, pues podemos contemplarla en cuanto tal (y decir por ejemplo que está mal hecha, que sus colores son bonitos, etc.) o contemplarla como retrato de Corisco; en ese caso nos *evocará* al Corisco real, y será como su ícono. Sólo en este caso conocemos algo mediante otra cosa distinta.

La memoria es una función particular de la fantasía y, a su vez, la fantasía es una función dependiente del sentido. Las tres funciones pertenecen al sentido rector o común, y por ende, las tres se ubican físicamente en el mismo órgano: en los animales sanguíneos en el corazón (*De som.* 456a4-7) y en los animales no sanguíneos en una parte análoga a éste (*De som.* 456a12-24).

Como podemos ver, el tópico del sentido común abarca al menos dos grupos de tópicos diferentes: (1) cómo se genera la percepción unitaria de las cosas del mundo y (2) cómo son posibles estados mentales como los sueños y la memoria. Del primer grupo queda al menos un problema sin resolver: ¿cuál es la fisiología que explica cómo se perciben los sensibles comunes, y qué papel juegan éstos en la configuración de la percepción de la cosa externa?

Hay, por otro lado, un problema que cae en la intersección de (1) y (2): ¿cómo puedo reconocer mediante una cualidad sensible a la totalidad de la cosa? Aristóteles parece mencionar el problema al hablar de las percepciones accidentales, sin embargo, en realidad no soluciona, y ni siquiera plantea ese tema, como veremos.

1.1.2 Percepciones accidentales

Si al percibir un olor el puma no fuese capaz de reconocer también el sabor de su presa mediante el olfato, sería incapaz de cazar y moriría de hambre. El puma necesita ser capaz de reconocer la cualidad que mueve a su apetito, *i.e.* el sabor de la presa, mediante un sentido capaz de percibir a la distancia: el olfato. Dicho de otro modo, necesita ser capaz de *reconocer* una propiedad que no está sintiendo pero que lo mueve, mediante otra que puede percibir a la distancia aunque no incita su movimiento. Por ello la piedra angular para explicar la relación entre percepción sensible y acción podría encontrarse en las percepciones accidentales, las cuales son el reconocimiento de una propiedad mediante la sensación de otra. Sin embargo, no parece que eso sea lo que Aristóteles tiene en mente al hablar de ellas.

En DA II, 6 Aristóteles menciona por vez primera las percepciones accidentales al hacer la división tripartita entre los objetos sensitivos. Como ya dijimos, a diferencia de los sensibles propios y comunes, los accidentales no son propiamente objetos sino modos en que éstos son percibidos. Lo que le interesa a Aristóteles con esta clasificación es dividir los objetos sensitivos en cuanto el modo en que son definidos según la manera en que son aprehendidos: los propios por cada sentido, los comunes por más de un sentido y los accidentales de manera indirecta por cualquiera de los sentidos. El ejemplo de DA II, 6 “*esto blanco es el hijo de Diares*” (418a21) (y uno análogo en DA III, 3: “*ver que aquello blanco es el hijo de Cleón*”, 425a25-27) muestra que las percepciones accidentales consisten en la percepción indirecta de cualquier propiedad que caiga bajo cualquiera de las 10 categorías: ‘*ser hijo de*’ es, por ejemplo, es una relación; pero también pueden percibir así otras cualidades sensibles, la sustancia, etc.

Ahora bien, como la definición de estas percepciones consiste en que están mediadas –es decir, que no se dan directamente sino a través de otra cosa–, éstas requieren de dos

elementos que sean puestos en relación: la percepción propia que afecta a la facultad sensitiva relevante y aquello que es reconocido a través de ella. Es por ello que esta unión sólo puede expresarse como si se tratara de una predicación donde el sujeto es la cualidad que define esencialmente a la facultad sensitiva –vg. el color que define a la vista– y el predicado aquello que es reconocido –vg. la dulzura. Es por ello que son percibidas *accidentalmente*.⁴⁰

Ahora bien, dejando a parte los ejemplos sobre Corisco y Diares, las percepciones accidentales juegan un papel muy particular en la operación sensible que pone en relación solamente cualidades sensibles, pues explican el funcionamiento de la sensibilidad común:

Los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades sensibles propias de los demás, – pero no en tanto que son sentidos particulares, sino en tanto que constituyen uno solo– siempre que se produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto, por ejemplo, la bilis que es amarga y amarilla. A ningún sentido particular corresponde, por tanto, decir que ambas cualidades constituyen un único objeto (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν); de ahí la posibilidad de equivocarse al pensar, por ejemplo, que algo es bilis porque es amarillo. (425a30-b3)

“*En tanto que constituyen uno solo*” se refiere al conjunto del ‘aparato sensorio’, *i.e.* al sentido común en tanto que es la facultad que juzga –que *dice*– que dos propiedades están relacionadas entre sí y que pertenecen al mismo objeto, mediante la operación conjunta de todos los sentidos. Al darse la sensación, en virtud de la operación conjunta de todos los sentidos, unos sienten *accidentalmente* lo que perciben los otros directamente. Por ejemplo: al estar percibiendo todos los sentidos una manzana, al estar sintiendo lo dulce el gusto el ojo simultáneamente lo está sintiendo accidentalmente. Ello ocurre así justamente porque las sensaciones no se duplican: al no ser el sentido común un sujeto donde, a parte de los cinco sentidos, se dé la sensación (un homúnculo, dirá Marmodoro), para explicar cómo tiene el alma la experiencia completa de la cosa es necesario que todos los sentidos participen de ella por igual. Y ello implica justamente que el *ojo* –en cuanto facultad visual– experimente tanto el color como el sabor y las restantes cualidades, aunque el color lo experimente *per se*, y los demás sensibles *per accidens*. Esta es la única manera de explicar de qué modo todos los sentidos en conjunto son un solo sujeto percipiente.

Sin embargo ¿qué permite la posibilidad del error de tomar la miel por bilis? El error es un juicio equivocado y recae en la parte de la facultad sensible que dice: εἰπεῖν (juzga). Pero para que exista la posibilidad de tal error es necesario que, en el momento en que éste

⁴⁰ Cashdollar: 1973, p. 161, 167

ocurre, no esté siendo percibido lo dulce (pues la percepción de cada cualidad sensible por su sentido propio es infalible), y que, de alguna manera, la sensación de lo amargo, *ya anteriormente relacionada al color amarillo* en cuanto que lo percibido *es bilis*, se haga presente, de mismo modo en que, en el ejemplo de “eso blanco es hijo de Diates” se hace presente ante la vista ‘*ser hijo de*’, ‘*ser hombre*’, y todo lo que se predica de ‘eso blanco’. Dicho de otra manera, para que el error sea posible, se requiere de un elemento del cual Aristóteles no da cuenta aquí: de un repositorio que almacene lo amargo ya predicado de lo amarillo y del ser bilis, y por ende, una asociación previa.

Podría argumentarse que esta asociación previa se encuentra en la fantasía. Aristóteles define la fantasía como *un movimiento que procede de la sensación en acto* (429a1-5), y a cada tipo de sensación corresponde un fantasma equivalente. Así, la asociación previa requerida para que el error sea posible y, a su vez, para que el puma pueda reconocer mediante la vista el sabor de su presa, es el fantasma que corresponde a las percepciones accidentales. Este es el fantasma de la asociación hecha previamente que, de alguna manera, es accesible al alma para que pueda llevar a cabo el reconocimiento, acertado o errado, de una cosa mediante la sola percepción de una cualidad sensitiva.

Como puede verse, aunque los elementos ya se encuentran en el DA, Aristóteles no da cuenta explícitamente de ello. Un problema que surge es si los fantasmas de las percepciones accidentales se almacenan y organizan en el *sentido principal*. Si es así, entonces ¿por qué no hay sensación o *apercepción* de ellos mas que en el momento que se da la sensación en acto de alguno de los sentidos propios? Y aun si este no fuera problema, quedaría el estrictamente fisiológico ¿por qué no se satura el órgano sensitivo con esta información? Por otro lado, si no se almacenan en el *sentido principal*, entonces ¿dónde?

Es aquí donde la Teoría de los sentidos interiores (TSI) se vuelve mucho más eficiente para dar cuenta de la capacidad que tiene los animales (racionales o no) para reconocer, mediante una cualidad que está siendo percibida, una cosa completa y que, finalmente, se volverá el objetivo central de ella. Lo que en DA y los PN es un problema secundario, lo tomará la TSI como el eje de su arquitectura.

1.2 Nemesio⁴¹ y la introducción de la Teoría de los Sentidos Interiores (TSI)

La Teoría de los Sentidos Interiores (TSI) se llama así porque supone que, además de los cinco sentidos externos que son los primeros en recibir la información del mundo, hay otros ubicados dentro del cuerpo, necesarios para completar el proceso de percepción sensible. Aristóteles, como vimos, reconoce como facultades internas el *sentido común* (o *sentido rector*), la fantasía y la memoria, pero tanto la fantasía y la memoria utilizan un único órgano sensitivo: aquél que tiene su ubicación en el corazón.

Para que la TSI sea capaz de explicar el mecanismo de las percepciones accidentales, es necesario diferenciar claramente cada una de las operaciones y ello resulta más fácil si cada operación ocurre en un órgano sensitivo diferente. Es por ello que la división galénica del cerebro resultó útil para la nueva teoría, pero para ello era necesario primero trasladar al órgano sensitivo rector hacia el cerebro.

1.2.1 Galeno y la Teoría Encefalocentrista

Las escuelas hipocráticas se dividieron entre aquellas que consideraban que el centro motor cognitivo del hombre se hallaba en el corazón, y aquellas que lo ubicaban en el cerebro. Las escuelas de Cnido y Sicilia fueron cardiocentristas, mientras que la de Cos defendió el encefalocentrismo. Aristóteles y los estoicos⁴² se adhirieron a la primera escuela, mientras que Alcmaeón de Crotona, Diógenes de Apolonia, Filolao de Crotona y Platón se adhirieron a la segunda. El origen de la disputa está relacionado con los canales (πόροι) que comunican al cuerpo con el aire externo, el cual es el proveedor de la sensación, y con los vasos sanguíneos (φλέβες) que distribuyen, a través de la sangre, el aire vital. Aristóteles ubica el sentido común en el corazón (*De som.* 455a15-20), y explica el proceso que permite la aprehensión y la trasmisión de las cualidades sensibles percibidas mediante las sustancias *homogéneas*, las cuales son las únicas capaces de recibir las formas

⁴¹ Para el estudio de Nemesio de Emesa me serví de la edición del texto griego de Morani, (Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, Nemesii Emeseni *De natura hominis* / editio Moreno Morani, Teubner, Leipzig, 1987)

⁴² No puede, sin embargo, decirse que el cardiocentrismo sea una doctrina compartida por todos los estoicos. Aunque está bien documentado que Crisipo sí sostuvo abiertamente el cardiocentrismo, pero no parece que Cleantes cleantes lo haya hecho. Cf. Salles: 2005.

percibidas.⁴³ Estas son los cuatro elementos –fuego, aire, tierra y agua- y las sustancias corporales compuestas por éstos: carne, sangre y hálito (πνέυμα) que para Aristóteles es un aire caliente producido por el cuerpo. Una vez que las formas sensibles han sido aprehendidas por las sustancias homogéneas que conforman cada uno de los órganos sensibles (el humor del ojo, el hálito de la nariz, la carne, etc.), y que han sido transmitidas a éstos vía el medio aéreo o acuático; las formas viajan en la sangre y el hálito a través de las venas. Pero sólo la sangre más ligera, purificada y fría es capaz de conducir lo percibido⁴⁴. Ya que el cerebro es frío por naturaleza, ahí la sangre adquiere tales propiedades y por ello ahí se encuentran cuatro de los cinco sentidos. Puesto que el corazón es el origen de la sangre, y de donde y hacia donde concurre toda la información transportada por ésta, es ahí donde debe hallarse el sentido común,⁴⁵ mientras el cerebro, al carecer de conductos vasculares tanto de sangre como de hálito no puede jugar un papel central en el proceso de sensación.

Sin embargo, a partir del descubrimiento del sistema nervioso en el siglo III a. C. por los médicos alejandrinos y el hecho de que estos encontraban su origen en el cerebro, la disputa entre los cardiocentristas y los encefalocentristas comenzó a inclinar la balanza en favor de los segundos, pues la ventaja que tenía el corazón de poseer conexión con todas las partes del cuerpo, la obtuvo el cerebro gracias a los nervios. Junto con este descubrimiento, el estudio anatómico del cerebro se amplió a través de disecciones y de la observación de cómo el comportamiento se veía afectado cuando una parte del cerebro recibía daño, mientras que las demás funciones permanecían intactas. Por otro lado, estos descubrimientos comenzaron a dirigir la búsqueda del *hegemonikón* estoico hacia el cerebro, si efectivamente se encuentra ahí o no, y si le sirve o no de órgano.

⁴³ *De partibus animalium* 647a5-8, cf. *Historia animalium* 489a23-26, *De partibus animalium* 647a22-23, *De anima* 425a3-9, *De somnis* 438b16-439a5.

⁴⁴ *De partibus animalium* 647b34-35, 650b22-24, 651a15-19. Para una exposición más detallada de este proceso: Gregoric, Pavel, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford University Press, Londres, 2007 pp. 40-51

⁴⁵La discusión de si el centro de las funciones cognitivas se halla en el corazón o en el cerebro parte ya desde las escuelas hipocráticas. Aristóteles y los estoicos se adhirieron a la de Cnido y Sicilia, cardiocentrista, mientras que Alcmeón de Crotona, Filolao de Crotona, Anaxágoras, Demócrito, y Platón, en el *Timeo*, a la de Cos: encefalocentrista. Sin embargo, el descubrimiento alejandrino del sistema nervioso en el s. III a. C. dio por fin argumentos suficientes a favor del encefalocentrismo. Gregoric, *Aristotle on the Common sense*, p. 7, n. 8.

En el siglo II d. C. Galeno llevó al máximo el desarrollo del estudio del cerebro. Según un esquema muy general de la anatomía galénica del cerebro, éste está dividido en tres partes, llamadas ventrículos, que se encuentran acomodadas verticalmente una sobre la otra: anterior, medio y posterior, y una sección conocida comúnmente como *vermis* (lit. gusano) que Galeno llamó σκωληκοειδής ἐπίφυσις: algo así como ‘rebaba con forma de gusano’, y que comunica los ventrículos medio y posterior. De este modo la aprehensión sensible se da a través del hálito que viaja desde los órganos sensibles exteriores hacia el cerebro y, posteriormente gracias al sistema nervioso y muscular, ocurre el movimiento corporal.

La discusión continuó todavía en el siglo II d. C. Alejandro de Afrodisia en su *De anima* da múltiples argumentos a cerca de que el corazón es el ‘*hegemonikón* del alma’. Julius Rocca hace notar que Alejandro utiliza deliberadamente los argumentos de Galeno acerca del cerebro para ubicar dicho centro en el corazón.⁴⁶ Pero poco tiempo después finalmente el cardiocentrismo triunfó y ya para el siglo IV fue aceptado definitivamente.

Galeno habló, además de los cinco sentidos descritos por Aristóteles, de tres facultades post-sensoriales: μνημονεθικόν, Διανοητικόν y Φανταστικόν.⁴⁷ facultad memorativa, facultad cogitativa y facultad imaginativa. Sin embargo él no ubica cada una de estas facultades en los respectivos ventrículos cerebrales. Para Galeno el alma racional es responsable de la sensación y del movimiento voluntario, y reside en algún lugar de la substancia del cerebro. Sin embargo, dice Rocca que aunque las actividades del alma racional también incluyen a la imaginativa, cogitativa y memorativa, estas no poseen un lugar en alguna parte específica del cerebro.⁴⁸ Fueron los comentadores posteriores, médicos y filósofos, los que ‘confundieron’ las actividades del alma racional, pues

⁴⁶ Rocca J. (2003), *Galen on the Brain, Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, ed. Brill, Leiden/Boston, 2003 p. 47

⁴⁷ Harry Wolfson, en su clásico artículo, “The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts” (en *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, n. 2, Abril, 1935, pp 69-163) hace notar que la descripción galénica de estas facultades es un análisis del *De anima* y de *De memoria et reminiscentia*. Sin embargo, sobre ello ha existido una larga disputa. Cf. S. Horowitz *Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud* (1912) citado por Wolfson. En la literatura contemporánea queda claro que la influencia de Platón y de los estoicos en Galeno es muy fuerte, por lo cual, aunque fuera cierto que algo de aristotélico tiene la división de Galeno, no por ello su descripción y análisis se rige únicamente por Aristóteles. Cf. Rocca, Op. cit.

⁴⁸ Rocca, Op. cit. pp. 245-246

disolvieron la distinción galénica entre alma racional y las características fisiológicas del cerebro, transponiendo las facultades en cada uno de los tres ventrículos cerebrales.

Sin embargo, la localización ventricular de cada una de estas facultades se volvió parte del *dogma del galenismo*. Se ha sugerido que Porfirio inventó por primera vez una teoría de este tipo, empero, la primera vez que esta división se estableció como tal fue a finales del siglo IV: Posidonio de Bizancio, según el testimonio de Ecio de Amida, ubicó la imaginativa en la parte frontal del cerebro, la cogitativa en la cavidad media, y la memorativa en la parte posterior. Al parecer, influido por él, Nemesio de Emesa finalmente ubicó las tres facultades en cada uno de los ventrículos de la misma manera. La división galénica de las facultades internas se mantuvo vigente hasta el siglo XVIII cuando Thomas Willis trasladó las funciones de los ventrículos a la sustancia misma del cerebro.⁴⁹

1.2.2 De natura hominis

El *De natura hominis* (*De nat.*) de Nemesio de Emesa es un texto que abarca una gran serie de temas que describen al hombre desde puntos de vista diferentes: desde su relación con el destino hasta su fisiología; y consagra una pequeña sección a la naturaleza de la percepción humana. Nemesio es un filósofo ecléctico, y a partir de los elementos de varias escuelas de pensamiento construye sus propias teorías. En el caso de la percepción, las fuentes principales que retoma son Platón, Aristóteles, Galeno y los estoicos. El análisis psicológico de Nemesio parte principalmente de los estoicos y del DA de Aristóteles, y como ya dijimos, retoma la fisiología cerebral de Galeno. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que a diferencia de Aristóteles a Nemesio no le preocupa el cómo se da el conocimiento en los animales privados de intelecto. No está tampoco interesado en establecer autonomía alguna de las facultades sensibles.

Nemesio divide las facultades sensitivas en tres: la imaginativa (φανταστικόν/*imaginativo*),⁵⁰ la memorativa (μνεμοτικόν/*memorativo*), y la cogitativa (διανοητικόν/*excogitativo*). La imaginativa es el equivalente aristotélico del sentido común

⁴⁹ Cf. Clarke y O'Malley, *The human Brain and Spinal Cord*, California, 1968, p. 469, citado por Rocca, Op. cit., p. 247

⁵⁰ Los términos latinos son los usados por Jacobo de Venecia en su traducción del *De natura hominis*. Sin embargo, dada la intención de este capítulo (mostrar las fuentes griegas de Alberto), he tratado la obra de Nemesio a partir del griego y no del latín.

pues es el sentido rector de toda la percepción sensible y, en realidad, es una misma facultad en conjunto con los cinco sentidos exteriores. Por ello el estudio de la percepción comienza con el capítulo de la imaginativa, y después se tratan uno a uno los cinco sentidos.

El capítulo dedicado a la imaginativa comienza citando la definición estoica, según Nemesio, de la fantasía: es la afección del alma que se muestra en ella misma y produce los fantasmas. Por ejemplo, cuando vemos algo blanco, el alma es afectada de un modo particular al recibir la impresión de lo blanco. Y en el mismo modo en que la sensación surge cuando lo blanco es percibido, el alma es afectada cuando concibe (ἐννοήσε) lo blanco, esto es, recibiendo una imagen (εἰκόνα) en sí misma de lo pensado. (*De nat.* 6, 172-173). Es decir, la afección que padece el alma tanto al percibir como al invocar una percepción a través del pensamiento, es una acción propia de la fantasía. Ella es el centro de la percepción y sujeto de ella pues los sentidos son como sus ramas que permite que ella reciba esta afección.

Después de aclarar que él está de acuerdo con los estoicos, pero que utilizará los términos en otro orden⁵¹, explica cuál es la ubicación y los órganos de la que él llamará imaginativa (φανταστικόν) y que los estoicos llamaron fantasía. Sus órganos son, primero, el ventrículo (κοιλία) frontal del cerebro y el hálito (πνέυμα) psíquico contenido en él, luego los nervios impregnados del hálito psíquico, y, finalmente la construcción total de los sentidos (αἰσθητήρια). Éstos son cinco, sin embargo la percepción es una sola, y es un atributo del alma. Es por medio de los sentidos y su capacidad de sentir, el alma obtiene conocimiento de lo que ocurre en ella (*De nat.* 6, 173-174).

Como podemos ver, la imaginativa es una sola facultad y los cinco sentidos (el αἰσθητήρια del que hablé) son sus instrumentos; y ella, como facultad, es independiente de las otras. Ahora bien, los cinco sentidos no *sienten*. Y ello queda más claro líneas adelante donde explica que no es lo mismo percatarse (διάγνωσις) de que ocurre una alteración (ἀλλοίωσις) que el padecerla: los cinco sentidos son los que experimentan la alteración pero es la percepción la que da cuenta de lo que está ocurriendo, pues *discernir la alteración es percibir* (διακρίνει δὲ τὴν ἀλλοίωσιν ἢ αἴσθησις; *De nat.* 6, 175-176). Varios capítulos después, cuando trata sobre la memorativa, Nemesio afirma que los sentidos tienen sus

⁵¹ El intercambio consiste en que para los estoicos φανταστικόν es lo que Nemesio llama φαντάσμα, Φαντάσμα, para los estoicos, es un término patológico: aquello que se alucina.

fuentes y raíces en el ventrículo frontal del cerebro.⁵² (*De nat.* 12, 204-204). Como podemos ver, con este movimiento quién se vuelve sujeto de la percepción es el sentido común (la facultad imaginativa de Nemesio). Y como ésta ya es un sujeto de percepción, para evitar el problema de la duplicación de sensaciones, los sentidos se vuelven sólo transmisores de información.

Ahora bien ¿en qué consiste exactamente el percatarse (διάγνωσις), es decir, el contacto cognitivo? La respuesta a ello radica en la naturaleza del hálito psíquico y sus propiedades físicas en virtud de las cuales permite la sensibilidad (entre más tenso se vuelve más sutil y es en virtud de dicha disposición que se transforma en sensible).⁵³ Por ello en la imaginativa que describe Nemesio, cuyos órganos son el ventrículo frontal y el hálito psíquico que lo contiene, la aprehensión tiene un carácter eminentemente pasivo: recibir no involucra ningún tipo de actividad. Por ello, a diferencia de Aristóteles para quién la actividad propiamente cognitiva del percatarse de la cualidad sensible consiste en el κριτέιν (el juicio o discernimiento según el caso), para Nemesio es una actividad restringida a la cogitativa y cuyo papel ya no es percatarse sino simplemente componer y dividir: el juicio propiamente dicho.

En el *De nat.*, Nemesio primero habla de la imaginativa, luego explica el funcionamiento de cada uno de los cinco sentidos y finalmente trata la facultad cogitativa y memorativa. En realidad la explicación del funcionamiento completo de la sensación aparece en su estudio sobre la vista. Sin embargo al explicarlo da por supuesto el papel de las dos restantes facultades. Por ello primero estudiaremos la cogitativa y la memorativa, y después regresaremos a ver algunas partes del texto donde trata de la vista.

El texto dedicado a la cogitativa es muy breve (cap. 12, 200-201). De ella nos dice que sus subdivisiones son juzgar (κρίνει), asentir (συγκαταθέσεις), rechazar (ἀποφίγει) y desear o intentar hacer algo (ὄρμαι), y se manifiesta en el pensamiento de las cosas, en las virtudes, en varios tipos de conocimiento y en el principio de muchas artes, también como en la deliberación y en la elección. También gracias a ella se nos presentan sueños adivinaciones

⁵² Esta es justamente la definición que da Avicena del sentido común: *Et haec virtus est quae vocatur sensus communis, quae est centrum omnium sensuum et a qua derivantur rami et cui reddunt sensus, et ipsa est vere quae sentit.* (Avicenna, *Liber de anima* ed. Van Riet, IV, c. 1, pp. 5, ll. 53-59)

⁵³ Sobre las propiedades del hálito psíquico para los estoicos ver Salles : 2012

del futuro. Su órgano es la parte media del cerebro y el hálito psíquico que lo contiene. Para lo que nos ocupará a nosotros, las acciones que nos interesan son juzgar y asentir.

En el siguiente capítulo (13, 202-207) hace una larga digresión sobre la memoria, lo que han dicho de ella tanto Platón como Aristóteles, y termina con una larga sección donde se muestran los casos clínicos referidos por Galeno en los cuales pacientes han recibido daño en alguno de los tres ventrículos, lo cual afecta sólo una de las tres facultades. Finalmente lo define: el órgano de la memoria es el ventrículo posterior del cerebro y el hálito psíquico que lo contiene.

El proceso en el que intervienen las tres facultades opera de la siguiente manera: la imaginación muestra a la cogitativa las cosas que ha percibido. Al recibirlas, la cogitativa juzga sobre ellas y después muestra su producto a la memoria. Por ello las nociones intelectivas no son almacenadas en la memoria sino hasta después que se ha dado el proceso de aprendizaje, esto es, una vez que se han realizado juicios con ellas. Es decir, lo que almacena la memoria son las relaciones o juicios, *i.e.* las asociaciones entre diferentes los diferentes objetos cognitivos y, en ese sentido, almacena contenidos proposicionales: no solamente las relaciones que sostienen entre sí las cualidades sensibles, sino también contenidos sensibles con racionales y racionales con racionales.

Al igual que para Aristóteles, para Nemesio la memoria es de las cosas que ya no están presentes. Sin embargo, a diferencia del *De mem.* la causa de esas memorias no es simplemente un cierto modo de consideración de los contenidos que ya se poseen, sino el lugar dónde se encuentran almacenados y qué es exactamente lo que ahí se encuentra: los juicios realizados con anterioridad. De este modo, se percibe algo por la imaginativa, la cogitativa realiza un juicio sobre ello, y es éste el que es recordado.

El texto sobre la vista es mucho más largo que los restantes (*De nat.* 7, 178-189). Ahí se exponen y discuten las teorías de la vista y de la luz que sostuvieron filósofos anteriores, incluyendo a Platón, Aristóteles, Porfirio y Epicuro. Una vez establecida la correcta teoría de la luz y la visión, a partir del parágrafo 184 Nemesio describe las acciones que se dan por la vista. En primer lugar percibe colores, pero también reconoce el objeto coloreado, su figura, su posición relativa, el número de sus partes, si está en movimiento o en reposo, si es suave o áspero, si es par o impar, si tiene una figura definida o no; y a partir de su apariencia, si es acuoso, terroso, seco o húmedo. Sin embargo, dice Nemesio, es difícil

pensar que a partir del mero color la vista sea capaz de reconocer todas estas cosas. La posición requiere de los demás sentidos para ser reconocida. Sin embargo, por ella misma la vista es capaz de reconocer la distancia del objeto y su tamaño y figura. (*De nat.* 184-185). Sin embargo hay objetos tan grandes que no pueden ser aprehendidos de un solo vistazo, y es aquí donde entran en juego las otras dos facultades. Al ver un objeto muy grande, la vista ve una parte y luego tiene que desplazarse a la otra, y así hasta que contempla el objeto entero. Pero ello sólo puede hacerlo gracias a que la memoria almacenó primero una sección y después otra. Después la cogitativa pone en relación éstas y de nuevo esto se guarda en la memoria, hasta que todas las partes hayan sido relacionadas y se tenga la percepción del objeto entero.

Nemesio agrega otros ejemplos similares: naturalmente el ojo sólo puede percibir, simultáneamente tres o cuatro cosas. Para saber que tenemos más ante nosotros, requerimos, de nuevo, de que se dé el proceso que acabamos de describir. Y lo mismo ocurre con las figuras geométricas: a primera vista podemos reconocer un triángulo o un cuadrado, pero para hacerlo con figuras con más lados, de nuevo, requerimos de la ayuda de la memoria y la cogitativa. (*De nat.* 185-186) Ahora bien, es importante notar que la función de la cogitativa es unir *cualquier cosa* que requiera ser unida, es decir, no sólo pone en relación las nociones intelectuales con las sensibles, sino que también pone en relación una imagen con otra hasta que es capaz de ‘reconstruir’ el todo que tiene ante sí.

Una vez que Nemesio ha explicado la operación conjunta de las tres facultades para percibir por vez primera la cosa en el mundo y el papel que en ello juega la memoria, ahora da cuenta de cómo es posible reconocer el todo de una cosa mediante una sola de sus propiedades, es decir, el proceso equivalente a las percepciones accidentales de Aristóteles.

Nemesio inicia una discusión sobre si, ante ciertos errores perceptivos, el error se haya en los sentidos (en el todo compuesto, los cinco sentidos y la imaginativa) o en la cogitativa. Su ejemplo es percibir por la vista la temperatura. Cuando vemos el fuego, dice, sabemos inmediatamente que está caliente. Sin embargo podemos darnos cuenta de que cuando la vista percibe el fuego, el ojo simplemente está percibiendo el color y la figura de éste. Cuando lo tocamos y sentimos el calor, aprendemos que también es caliente. Ambas sensaciones y su relación son almacenadas en la memoria. De este modo, la siguiente vez que veamos el fuego la memoria y la cogitativa adjuntarán a la percepción actual del color

y la figura aquella del calor, y entonces veremos el fuego caliente. (*De nat.* 186-187). Es decir, es necesario que haya dos facultades para que ocurra la percepción accidental: una que percibe y otra que almacena. La que almacena no percibe, sino que almacena los elementos de la percepción que han sido puestos en relación y los mantiene aislados de la facultad que se percata. Y por ello, cuando se presenta ante la imaginativa la figura y el color del fuego, la cogitativa extrae de la memoria aquello que ha sido almacenado junto con la relación que aquello sostenía con el fuego. Entonces la imaginativa siente el calor a través de la vista, *i.e.* lo reconoce.

Nemesio agrega otro ejemplo para demostrar que no es el sentido el que se equivoca sino la cogitativa: al *conocer* una manzana, la memoria almacena todas sus propiedades y la relación que sostienen unas con otras. Cuando posteriormente la imaginativa se encuentra con el color y la figura de una manzana, la memoria agrega lo dulce: sin embargo en este caso la manzana resultó ser de cera. El error está en la cogitativa que ha juzgado mal, y es ella la que resulta engañada.

1.2.3 La influencia de la TSI sobre los problemas aristotélicos

Además de la arquitectura cerebral y la división triple de las facultades sensitivas, hay otros dos elementos del la TSI que contrastan con la teoría aristotélica del DA y obligan a cambiar el modo en que se plantean los problemas de la percepción. El primero es poner como sujeto de la percepción a un sentido distinto de los cinco sentidos exteriores, y el segundo, el papel que juega el hálito psíquico en la recepción de las formas sensibles.

Recordemos que para Aristóteles las percepciones accidentales permiten explicar de qué manera los cinco sentidos son el sujeto de la percepción: al percibir con todos los sentidos una manzana, la dulzura, el olor y la textura son percibidas accidentalmente por la vista y de esa manera cada uno de los cinco sentidos está involucrado simultáneamente en la percepción. Aunque el proceso se dé gracias a la facultad que juzga, el sujeto donde se da propiamente la percepción no es otro sino los cinco sentidos en conjunto. Sin embargo, si el sujeto es otra facultad distinta capaz de percibir en un solo momento el total de las cualidades sensibles, el papel de las percepciones accidentales cambia. Recordemos también que Aristóteles menciona la posibilidad de error al confundir la miel con la bilis

pues, al percibir lo amarillo, erróneamente le adscribimos la amargura en vez de la dulzura; pero solamente menciona este fenómeno para probar que el error reside en aquella facultad que “dice” (λέγειν), es decir, que juzga: Aristóteles no explica sus condiciones de posibilidad. De esta manera, al convertir a la *imaginativa* (el equivalente al *sensus communis* de Aristóteles) el sujeto de la percepción, las percepciones accidentales describen única y exclusivamente este último fenómeno: que mediante la sola vista somos capaces de reconocer una enorme cantidad de cualidades no visibles: el calor del fuego, el sabor de la manzana, etc. Y, como anotamos antes, ello exige un lugar donde se resguarden tanto las cualidades no visibles que se han de poner en relación con lo visible, como un lugar donde se resguarden las asociaciones previas.

Por otro lado, la introducción del hálito como parte de los órganos perceptivos cambia radicalmente la idea de “recibir la forma” de una cualidad sensible. Como vimos, Aristóteles describe la “recepción” (δέικνον) como una actividad –el discernimiento, κρινέιν– cuyo agente es externo –la forma sensible– y cuya recepción no implica una alteración en sentido propio, pues quien recibe a la forma sensibles es a su vez otra forma: la proporción idónea en que consiste la naturaleza de la facultad sensitiva. Y percatarse radica en el discernimiento mismo. Recibir, pues, a pesar de la analogía del anillo que imprime su forma en la cera, no consiste en la recepción de la forma como lo haría un sujeto material. En cambio, las propiedades cognitivas del hálito psíquico, que en virtud de su disposición física al recibir se percata, permiten interpretar la analogía de la cera y el anillo de modo más literal: percibir es recibir la impresión, como lo haría un sujeto, de la forma sensible. Con ello, no se requiere de ninguna actividad para que se dé la percepción directa de las cualidades sensibles, y la única actividad del alma queda constreñida a la *cogitativa* que une y divide los elementos percibidos.

En términos generales, los comentaristas de Aristóteles retomarán la estructura de la TSI esbozada por Nemesio para dar cuenta de los procesos sensibles del DA y los PN. Sin embargo, a pesar de que la teoría de Nemesio no se ocupa de ello, para Avicena y posteriormente para Alberto Magno, la parte más útil de la teoría consistirá justamente en que permite darle al alma sensitiva una autonomía absoluta respecto al alma intelectual y, explicar así, el comportamiento de los animales carentes de intelecto.

2 Los sentidos interiores y la *intentio*

2.1 Avicena

En general, el mecanismo aviceniano de los sentidos interiores conserva la estructura básica de la TSI que vimos en Nemesio: (1) un grupo de facultades que recibe y procesa los datos sensoriales, (2) otro que los combina uniéndolos y dividiéndolos, y (3) otro más que los almacena, y se sirve también de las propiedades fisiológicas del cerebro para explicar su mecanismo. Sin embargo y como veremos, las diferencias centrales con la teoría ‘original’ son el modo en que trata cada una de las facultades.

La *imaginativa* y la *memoria* de Nemesio, para Avicena son una especie de facultades con dos ‘caras’: una que aprehende y otra que almacena. Así la *imaginativa* de la TSI original se transforma en el par *sensus communis* e *imaginatio*, mientras que la ‘cara’ de la memoria que aprehende se transforma en la *aestimativa* y la que almacena conserva el nombre de *memoria*. El objeto aprehendido por el par sentido común-imaginación son las que Avicena denomina *formae* para oponerlas al objeto aprehendido por el par estimativa-memoria: las *intentiones non sensatas*. Por último la *excogitativa* de Nemesio conserva el mismo papel que en la TSI original, salvo que en los hombres se llama *cogitativa* y en los animales *imaginativa*.

Tanto la introducción de la *aestimativa* como de su objeto propio, las *intentiones*, tienen como finalidad explicar la acción práctica de los animales desprovistos de intelecto. Como verán algunos comentaristas posteriores de Aristóteles y anteriores a Avicena, es muy difícil dar cuenta de ésta si se prescinde tanto contenidos universales como de una estructura inferencial. Y a pesar de que la estimativa en Avicena explica muchas más cosas que el *porqué la oveja teme al lobo*, su papel para el alma sensible consiste en ser el gozne entre la percepción del mundo y la acción práctica.

Por otro lado, las *intentiones non sensatas* son un concepto que ha suscitado controversia desde los primeros lectores del filósofo persa. A pesar de que es claro que *intentio* es la traducción del árabe *ma’na*⁵⁴—que literalmente quiere decir ‘significado’—, y pesar de que

⁵⁴ Hasta la aparición de la obra de Soheil Afnan, mucho esfuerzo se invirtió en saber qué término griego es traducido por *ma’na* (cf. Wolfson, Klubertanz); pero él ha demostrado que *ma’na* traduce muchos

en general es el nombre de cualquier afección cognitiva en el alma,⁵⁵ el problema ha sido siempre el establecer qué son exactamente estas *intentiones/ma'na* relacionadas con la *estimativa* según Avicena. Desde la perspectiva antigua, el problema radica en establecer su estatus ontológico. A su vez este problema ha sido visto desde la perspectiva contemporánea como derivado del más elemental de establecer el verdadero papel que juegan dentro del mecanismo de los sentidos interiores.

El objetivo de este capítulo es presentar una exposición y análisis de la TSI de Avicena con vistas a comprender su influencia en Alberto Magno. En el DH Alberto sigue casi al pie de la letra el esquema de la TSI de Avicena: expone las facultades en el mismo orden y casi con los mismos nombres, e incluso se sirve del ejemplo de la oveja y el lobo para dar cuenta de la naturaleza de las *intentiones non sensatas*. Sin embargo y a pesar de todo ello, Alberto cambiará totalmente el papel de la *estimativa* y, sobre todo, el significado de las dichas *intentiones*. Como dijimos en la introducción, lo que en Avicena resulta más oscuro, a saber, el porqué se llaman *non sensatas* estas *intentiones* servirá de pretexto a Alberto para introducir uno de los elementos más originales de su propia teoría. Además, actualmente existe una fuerte discusión sobre la naturaleza de las *intentiones* y su relación con la *aestimativa*. Por ello, aquí se ofrecerá una interpretación propia basada en un análisis de los pasajes más problemáticos sobre la cuestión: el objetivo es no sólo exponer el texto con el cual Alberto construye su propia teoría, sino deslindarlo de ésta.

Para hacerlo, primero expondré aquello en lo que no hay controversia: el mecanismo de los sentidos interiores. Después se analizaré de qué manera aparecen los términos *forma* e *intentio* no sólo en los textos donde aparece el ejemplo de la oveja y el lobo sino en otros (especialmente de *LdA* II, c. 1), pues la confusión actual sobre el rol que juegan éstas en relación con la *estimativa*, se encuentra ahí. A partir de esto se analizarán los pasajes controversiales y ofreceré una solución. Por último trataré de plantear el que sí parece ser un

términos griegos diferentes en distintas obras de Aristóteles: *σημαίνει* (*Metaph.* 1054a13), *λόγος* (*De anima* 426a28), *τὰ νοήματα* (*De anima* 432a12), *τὰ πραγμάτα* (*Perihermeneias*) y *θεώρημα* (*Topica* 104b1); Puesto que los filósofos de lengua árabe no conocían el griego, no poseían un criterio para conocer dicha correspondencia, por lo cual resulta infuctuoso tratar de buscar en su obra dichas correspondencias. cf. Afnan, Soheil M, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden, 1964, p.115 ssq.

⁵⁵ Según Deborah Black se refiere a cualquier contenido mental: según la parte de la *Shifá* correspondiente al *Perihermeneias*, *ma'ná* se refiere a cualquier traza o impresión en el alma. Cf. Black, "Intentionality In Medieval Arabic Philosophy" p. 5-6

problema dentro de la doctrina de Avicena: el estatus ontológico de las *intentiones*, el cual es al que Alberto Magno ofrece una solución.

2.1.1 Mecanismo de los Sentidos Interiores: Esquema

Avicena comienza describiendo el alma a partir, primero, de sus acciones y después a partir de ellas demuestra la necesidad de la existencia de cada una de sus operaciones, luego de sus objetos y finalmente de cada una de sus facultades. Las facultades aprehensivas interiores explican, entre otras cosas, la acción práctica de los animales. Ésta requiere de la capacidad de poder percibir una cualidad capaz de mover el apetito mediante otra que se puede percibir a la distancia, y de ponerlas en relación:

Pero si no se unieran [todas las cosas sentidas] en la imaginación de los animales que carecen de intelecto, al inclinarse con deseo propio hacia lo dulce, a saber que la cosa que tiene esta forma es dulce, la verla, no la apetecerían para comer; y además de esto, si no se hallara con nosotros la facultad que este hombre blanco es este mimo, al oírlo cantar no nos percataríamos de su jocundidad a causa de su blancura, y al revés. Y si no se hallara en los animales la facultad en la cual se unieran las formas de las cosas sentidas, sería difícil su vida, si el olfato no mostrara el sabor y si el sonido no mostrara el sabor, y si la forma del bastón no rememorara la forma del dolor para que así huya de él. Por lo tanto es necesario sin duda que estas formas tengan un algo intrínseco en lo cual unirse⁵⁶

En *Liber de anima* I, c. 5, (LdA) Avicena expone cada una de las facultades anímicas. El alma sensitiva se divide en las facultades motriz y aprehensiva (LdA, I, c.5, pp. 82-83, ll. 40-47), a su vez la aprehensiva se divide en otras dos: “*una es aquella que aprehende desde fuera, otra la que aprehende desde dentro*” (LdA, I, c.5, pp. 83, ll. 56-58). La primera se divide en los cinco u ocho sentidos exteriores, mientras que la segunda corresponde a las facultades *aprehensivas de intus*: la TSI aviceniana. Siguiendo este modelo, demostrará la necesidad de cada facultad a partir de las acciones del alma *aprehensiva de intus*:

(1) Según el objeto: las que aprehenden formas sensibles y las que aprehenden las intenciones de éstas.

(2) Según la operación: las que aprehenden y operan simultáneamente y las que sólo aprehenden, y

⁵⁶ LdA, IV, c.1, pp. 2-3, ll. 16-27

(3) Según el modo: las que aprehenden de modo principal y las que lo hacen de modo secundario.⁵⁷

Después describe cada una de estas acciones. Según el primer tipo de acción, hay dos tipos de objetos que se aprehenden: unos son las *formae*, las cuales son aprehendidas simultáneamente por el sentido exterior y el interior, y ejemplos de estas son figura, color y afección,⁵⁸ es decir, aquellos objetos propios de los sentidos exteriores que son aprehendidos por los interiores también. Los otros son las *intentiones non sensatas*:⁵⁹ aquello que no aprehende primero el sentido exterior sino que sólo es aprehendido por el interior, y es un contenido cognitivo que provee de información práctica al alma. De este modo la oveja aprehende simultáneamente con los sentidos exteriores e interiores color, figura y afecciones, mientras que sólo con los interiores aprehende la *intentio*, la cual le dice a la oveja que debe (*quare debeat*) temer al lobo.⁶⁰

Luego trata la segunda y tercera divisiones: por un lado, unas facultades aprehenden y operan simultáneamente, mientras que otras solamente aprehenden sin operar sobre aquello que se ha impreso o ha sido trazado en ellas.⁶¹ Por otro, se aprehende de modo primario cuando el modo adquisición de la cosa ocurre por la cosa misma (*per se*), y de secundario cuando este modo es una adquisición distinto de la cosa por si misma.⁶² De esta última distinción no dice nada más y desafortunadamente no da ejemplos. Sin embargo, como veremos más adelante, cabe la posibilidad de que con ello se refiera a las sustancias celestes que inducen en el alma impresiones, relacionadas con la cosa, pero no mediante la cosa. Finalmente Avicena agrega un criterio más: hay facultades que reciben y otras que retienen.

⁵⁷ LdA I, c.5, p. 85, ll. 88-92

⁵⁸ Ésta última, en la *pars secunda*, cap. 2 son ejemplificadas como cantidad, cualidad, donde *-ubi-* y situación *-situs*, aunque ahí les llama *intentiones materiales*.

⁵⁹ A pesar de que el pasaje la llama simplemente *intentio* (*en este lugar es llamado con el nombre propio de intención*), en la *pars cuarta*, apelando al mismo ejemplo, la llama *intentio non sensata*. La diferencia es relevante puesto que en la *pars secunda* hay un uso mucho más laxo del término *intentio*: algunas veces se especifica que se trata de *intentiones materiales* y a estas corresponden las *affectiones* ya mencionadas, pero otras veces es muy oscuro saber a qué *intentiones* se está refiriendo; además de que en la *pars quinta*, utiliza *intentio* para las universales, sin dar más especificación.

⁶⁰ LdA. I, c.5, pp. 86, ll. 93-5

⁶¹ LdA. I. c. 5, pp. 86-86, ll. 7-13

⁶² *Differentia autem inter apprehendere principaliter et apprehendere secundario haec est: quod apprehendere principaliter est cum forma acquiritur aliquo modo acquisitionis qui accidit rei per se; apprehendere autem secundario est cum acquisitio rei est ex alio quod eam induxerit. ar.: cum forma acquiritur rei ex alio quod eam (sc. formam) ei (sc. rei) induxerit (LdA. I, c.5, pp, 87, ll. 14-18)*: cuando la forma de la cosa es adquirida a partir de modo, el que haya inducido a la forma de la cosa.

Ahora bien, es posible establecer una relación entre estos tres pares de acciones y un modo de aprehensión, y la manera en que Avicena clasifica bajo ellos los sentidos interiores. La presentada aquí, aunque distinta, está inspirada en la clasificación de Deborah Black.⁶³

- a) *Sentido común*: aprehende las formas (*formae*) recibíéndolas, opera en ellas simultáneamente pues *de algún modo discierne y juzga (diiudica)*.⁶⁴
- b) *Imaginación*: aprehende las formas (*formae*) reteniéndolas y no opera sobre ellas.
- c) *Imaginativa/cogitativa*: compone y divide formas (*formae*) con intenciones (*intentiones*). Ella no recibe ni retiene objeto alguno: no aprehende. Puede actuar o libremente o bajo el mandato de alguna facultad. Libremente genera sueños, alucinaciones y aquello que se imagina libremente, independientemente de si creemos que exista o no.⁶⁵ Cuando actúa bajo el gobierno del intelecto o de la estimativa es cuando se representa las cosas como son en el mundo.⁶⁶

⁶³ Deborah Black ofrece un esquema diferente a éste. Nótese que excluye el que aquí llamé ‘tercer criterio’ (*vid. supra*): “*Applying these principles, Avicenna generates a scheme of internal senses which includes two receptive-retentive pairs conjoined by the active power of compositve imagination: (1) The common sense (al-hiss al –mushtarak) receives sensible forms from the external senses and the formative or retentive imagination(al-musawwirah/al-khayal) [sc. imaginatio en Van Riet] retains their images; and (2) the estimative faculty receives intentions and the memorartive faculty (al-dhakirah) retains them. Finally, the compositve imagination (al-mutakhayyilah) [sc. imaginativa en Van Riet] composes and divides both forms and intentions with one another.*” Black, (2000) p. 60 El esquema que presenta Black depende de tres principios: (1) el tipo de objeto que se aprehende: intenciones o formas, (2) la acción que se ejecuta con él sea activa o pasiva, y (3) si se recibe o se retiene. Black parece asumir que el segundo criterio se aplica solamente a la imaginativa, pues pareciera ser la única activa. Sin embargo no queda claro cómo interpreta Black que hay facultades activas y pasivas, que la actividad se refiere a manipular sus objetos activamente (*Faculties which have free being (tasarruf) to manipulate their objects actively*), que esto sólo le compete a la imaginativa, y que ambas características son excluyentes. Además del texto del *Liber de anima*, Black se refiere a la traducción de Rahman del *Kitab al Najat* (p. 59, n.6). Pero ahí se reproduce de modo muy similar lo dicho en el *LdA*: “*The distinction between perception accompanied or unaccompanied by action is this: it is the function of certain internal faculties to combine certain perceived forms and intentions with other and to separate some of them from others, so that they perceive and also act on what they have perceived*” Rahman (1952) p.30. Avicena mismo jamás llama ‘activas’ a éstas para diferenciarlas de las ‘pasivas’. Además, la imaginativa, tal como hemos mostrado, sólo opera con formas, no con intenciones, lo que significa que a la facultad que mejor corresponde el apelativo de ‘activa’ es a la estimativa, como hemos mostrado. Black anota que existió un debate en el siglo XIII sobre si la *imaginativa* percibe los objetos que compone y divide, o si simplemente los mueve (p. 59, n. 6). Pero, tal como la presenta Black, la disputa tiene más que ver con si la *imaginativa* percibe –pues ello jamás lo deja claro Avicena. Esta confusión le impedirá a Black interpretar correctamente el debatido pasaje de la *Pars quarta*, c.1, pues la ‘operación’ que ejecutan las facultades que aprehenden y operan es, no la composición y división al modo de la imaginativa, sino el juicio (*diiudicare*).

⁶⁴ *LdA.*, IV, c. 1, p. 6, ll. 64-72. Me parece que Black pasa por alto este texto (*vid. infra*)

⁶⁵ *LdA.* IV, c.1, pp. 6, ll. 73-78

⁶⁶ *LdA.* I, c.5, pp. 89, ll. 44-48

d) La *estimativa*: aprehende intenciones (*intentiones*) recibíendolas, y opera tanto sobre ellas como sobre las formas⁶⁷ con el auxilio de la *imaginativa*.

e) La *memoria*: aprehende intenciones reteníendolas, y no opera sobre ellas.

El último criterio, *i.e.* la diferencia entre retener y recibir, es introducido porque para explicar el mecanismo de las percepciones accidentales es necesario contar con *formae* previamente almacenadas disponibles para ser puestas en composición con las que están siendo percibidas en acto: para *ver lo dulce con la vista* es necesario que ‘lo dulce’ almacenado pueda ponerse en composición con aquello que está siendo percibido directamente, *v.g.* en el ejemplo de la miel, con lo amarillo. Si sentir significa para el sentido común actualizar el objeto aprehendido, se necesita que las *formae* que van a ser puestas en composición estén disponibles en acto para ello, pero no en la misma facultad donde estar en acto significa ser sentidas.⁶⁸ Además, los fenómenos como los sueños y las alucinaciones sólo pueden explicarse si la facultad que siente es distinta de la que resguarda.⁶⁹

En la TSI primitiva ese papel lo cumplía la *memorativa*: ésta no sólo almacenaba lo que iba a ser asociado, sino la asociación misma, y esta última estaba regida por la *excogitativa*, la cual es una facultad discursiva, racional y que tiene contacto con el intelecto. Además, en la TSI primitiva el comportamiento práctico exige un proceso discursivo o racional. Pero la TSI aviceniense, al estar diseñada para responder al programa aristotélico, lo que intenta es dar una teoría donde el alma sensible sea autónoma. Por ello es necesario encontrar un sustituto no racional que sea capaz de explicar el comportamiento práctico de los animales, es decir, es necesario sustituir tanto el papel regente de las facultades racionales que explican la toma de decisiones, como la información de carácter universal que brinda el Intelecto. Es por ello que se añade la *aestimativa*: una facultad capaz de tomar el papel de regente sin ser intelectual, y se agrega como su objeto cognitivo propio las *intentiones*, las cuales dotan del tipo de información requerido para explicar la acción práctica sin ser, a su vez, contenidos universales. Como la *estimativa* hace las veces de un intelecto animal,

⁶⁷ LdA., I, c.5, p. 89, ll. 48-53

⁶⁸ Et haec virtus est quae vocatur sensus communis, quae est centrum omnium sensuum et a qua derivantur rami et cui reddunt sensus, et ipsa est vere quae sentit. (LdA. IV, c. 1, p. 5, ll. 56-59)

⁶⁹ LdA. IV, c. 1, p. 4, ll. 42-52 y LdA. IV, c. 2, pp.12-13, ll. 55-79

además de regir debe ser capaz de aprehender sus objetos cognitivos especiales, y puesto que estos objetos pueden ser puestos en composición en la manera de una percepción accidental, al igual que ocurre con el sentido común y la imaginación, debe poseer también una cara retentiva: la memoria.⁷⁰

Una vez que se ha establecido cuales son las facultades según sus acciones y objetos, podemos presentar, esquemáticamente, el mecanismo de la TSI aviceniana, sin preguntarnos todavía por el modo en que se adquieren las *intentiones*. El sentido común y la estimativa son de las facultades que aprehenden y operan, *sc.* llevan a cabo juicios. Pero mientras que la primera opera cuando todas las cualidades están presentes –por ejemplo, al ver, saborear y oler una manzana genera el juicio de que ‘eso es redondo, rojo y dulce’–, la estimativa es la encargada de llevar a cabo este juicio cuando se está percibiendo sólo una de las cualidades: al ver lo rojo, la imaginativa bajo el gobierno de la estimativa o el intelecto le permite saber al alma que eso rojo es dulce. Del mismo modo, dice Avicena, el animal obtiene mediante la experiencia tanto las *formae* como la *intentio* que la acompaña: ya sean los dolores y placeres que obtiene de la cosa a la cual pertenece la forma, ya sea la utilidad o daño que provienen de éste: por ejemplo una piedra que golpea a un perro. La forma de la piedra (color, figura y afecciones) se almacenan en la imaginación, mientras que en la memoria se almacenan las *intentiones*: lo dañino de la piedra que, al serle arrojada, le provoca dolor. Este es un primer momento: cuando naturalmente la memoria guarda el juicio o la relación que se ha establecido entre las *formae* y las *intentiones*.

En un segundo momento, al aparecer la *forma* (*sc.* la figura de la piedra) fuera de la imaginativa, la *intención* de lo dañino que anteriormente se adosó a la forma a través del juicio y que está almacenada en la memoria, será movida a través de la forma y junto con la forma; y la memoria, según el movimiento propio de la imaginativa, se moverá como ella: al ver la piedra, la imaginativa llevará su forma hasta la intención de lo dañino que se guarda en la memoria, pues la naturaleza de la imaginativa es asociar la forma que está percibiendo con algo que sostenga algún tipo de relación con ella,⁷¹ y ello lo encuentra en la memoria. *Pero la estimativa siente todo esto simultáneamente*, es decir, no necesita moverse junto con la imaginativa o la memoria para unir formas con intenciones. Y por ello,

⁷⁰ LdA, I, c. 5, p. 90, ll. 55-59

⁷¹ LdA IV, c. 2, pp. 20-21, ll. 76-87

una vez que se ha dado este juicio, la estimativa reconoce la intención ‘inconveniente’ (dañino) junto con la *forma* de la piedra que percibe el sentido, y ello permite que el perro, al ver por segunda vez la piedra que en un primer momento lo golpeó, se aterrorice: ya ha asociado en una primera ocasión su forma con el daño que proviene de éste, y ahora, al ver la forma, se presenta ante él la intención que, al mover las facultades apetitivas, provoca el terror.⁷²

Lo mismo ocurre cuando la oveja huye del lobo porque ha percibido la intención de la hostilidad en él, con la salvedad de que la oveja jamás padeció una experiencia previa, sino que mediante las *cautelae naturales* percibe la hostilidad del lobo. Por último, también los hombres poseen *aestimativa*: puede ocurrir que el papel regente de la *aestimativa* sobrepase al del intelecto, y aunque racionalmente se sepa que lo que se tiene enfrente es miel, a causa de alguna experiencia pasada desagradable con la bilis, haga que la *cogitativa* (la *imaginativa* humana) relacione el color amarillo que se está viendo con el sabor amargo de la bilis, y provoque repulsión.⁷³ Como puede intuirse, esta es una solución extraordinaria al problema de la *akrasia*.

2.1.2 Naturaleza y origen de las intenciones non sensatas

De este esquema lo que resulta más difícil de explicar es la naturaleza de las *intentiones non sensatas*. Según son definidas en el ejemplo de la oveja y el lobo, como no son aprehendidas primero por los sentidos exteriores antes de serlo por los interiores, la relación causal entre el alma y las *intentiones* se rompe y, sin embargo, se habla de aprehensión. Es decir, son descritos como objetos cognitivos específicos que son recibidos de manera pasiva por las *aestimativa*, por lo cual parecerían tener existencia extramental. Además dice Avicena que están entremezcladas (*commixtae*) con las formas sensible, así que tal existencia parecería estar adosada al cuerpo extramental individual. Y como son recibidas, están entremezcladas con la cosa y son objeto del alma sensible, parecerían ser recibidas por el alma sensible directamente a partir de la cosa y no por alguna otra vía (por ejemplo, el intelecto). Además, por el modo en que se describe su grado de abstracción parecerían ser

⁷² LdA IV, c. 3, pp. 39, ll. 39-52

⁷³ LdA. IV, c.3, p. 35, ll. 96-99

inmateriales, lo que genera problemas evidentemente, pues son a la vez inmateriales y particulares. Esta línea de interpretación engloba tanto la de Algazali⁷⁴ como la de Dag Nikolaus Hasse.⁷⁵ Esta interpretación, como puede verse, posee muchos problemas, incluyendo el hecho de suponer que, para Avicena, *intentio/ma'na* es algo que tiene existencia extramental, interpretación difícil de sostener según ha probado Deborah Black.

Para resolver estos problemas, podría ubicarse el origen de las *intentiones* en el alma como producto del juicio que rige la *aestimativa*. Aunque Avicena no indique explícitamente que así sea, parece existir alguna evidencia textual: salvo en los ejemplos que involucran a la oveja y el lobo (donde a veces aparece simplemente como *intentio* y en otras como *intentio non sensata*), el uso de *intentio* es laxo. Algunas veces se acota con *material* y bajo ella caen las que, en el ejemplo de la oveja, son llamadas *formae*, pero ello no ocurre siempre así. Por ello, a pesar de los ejemplos que da Avicena, podría ser que las *intentiones non sensatas* fueran no solamente la *hostilitas* que percibe la oveja del lobo, sino cualquier tipo de *intentio* (sensible o no sensible) que sea capaz de adquirir, mediante el juicio, algún tipo de carácter práctico, tal como sería el caso de percibir *lo dulce por la vista*, donde lo dulce, al no estar siendo sentido, podría contar como una *intentio non sensata* que posee la información práctica requerida: es algo que puede comerse, vs. la amargura de la bilis que produce repulsión.

En resumen, hay varias posibles interpretaciones sobre qué son las *intentiones*: o bien (1) son propiedades extramentales pero inmateriales, y la vía de su aprehensión podría ser o (a)

⁷⁴ "He argues [Ghazali, Tahafut al-falasifah] that if the estimative power, while inhering in a material substratum (i.e., a ventricle of the brain), is able to grasp an immaterial, indivisible intention, such as hostility, the same would appear to be logically possible for the power by which intelligible forms as such are apprehended. Ghazali, then, questions whether a corporeal internal sense faculty like estimation can be assigned as its proper object something that is not itself essentially corporeal or material; and if it can, then according to Ghazali, all Avicenna's rational demonstrations for the immateriality of the intellect are nullified." (...) "If the indivisibility of hostility alone prevents it from being perceived in any way by a corporeal faculty, then by the same token that indivisibility would also prevent hostility form inhering in a potentially divisible corporeal being, such a wolf." "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19: 59-75, (Kluwer Academic Publishers: Printed in the Netherlands) p. 3

⁷⁵ "We can deduce from this passage that 'intentions' are immaterial, but exist accidentally in matter. They are connected to a particular sense-perceptible form in such a way that they cannot be completely separated from it. (...) Comparing this section with the preceding about estimation, one can infer that Avicenna conceived of 'intentions' not as universals but as particulars which become individuated through something else, like the relation to matter or to the sensible form mentions above. Thus, 'intentions' exist in sense-objects; they are mixed with them; they are particular and immaterial but accidentally linked to matter." Hasse (2000) p. 131

a partir de la cosa sensible o (b) a partir de alguna entidad extramental no sensible ni material. O bien (2) son productos del alma y provienen ya sea (a) de una disposición natural en ésta, ya sea (b) del juicio de las facultades internas. Black defendería una versión similar a 2b y Hasse a 1a, mientras de Klubertanz⁷⁶ apenas sugiere una versión de 1b y López-Farjeat y Morales sostienen una versión de 2a.⁷⁷

Esta discusión se genera a partir de la definición que hace Avicena de *forma*, *intentio* y *materia* en los textos que involucran a la oveja y al lobo, y de dos asunciones: (1) que estos términos siempre designan lo mismo y (2) que *materia* se refiere al darse extramental de la cosa. Pero no es así. En LdA II, c.1, al analizar los diferentes grados de abstracción que alcanza cada facultad, queda bien caracterizado cada uno de los tipos de objeto cognitivo que trata Avicena, aunque el uso de *forma* e *intentio* no corresponda con el de los ejemplos de la oveja y el lobo, además de que queda claro que, aquello que refiere a la cosa extramental es *corpus* y no *materia*.

En LdA II, c.1, ‘abstraer’ se define como la capacidad del alma de obtener la forma de la cosa sin materia. Pero aquí ‘*forma*’, a diferencia de los textos anteriores, se entiende en sentido ontológico, es decir, como la esencia de la cosa, *sc.* aquello que puede expresarse mediante la definición.⁷⁸ ‘*Materia*’, por otro lado, a pesar de ser el principio de individuación de la cosa, no se entiende como el sustrato incognoscible donde se da la forma, sino como una serie de propiedades no esenciales que la determinan, las cuales son llamadas *apéndices materiales*,⁷⁹ y que son plenamente cognoscibles. En este sentido *materia* y abstracción de la *materia*, se entienden de dos modos diferentes: respecto a la cosa misma, como el grado de determinación por los *apéndices materiales*, es decir, cuántas propiedades no esenciales se dan en la forma sensible y segundo, como la dependencia que

⁷⁶ Cf. Klubertanz (1952) “Avicenna’s first statement about this type of judgment comes close to implying that intentions of this sort are innate. Within a few sentences, it begins to appear that such intentions are infused, just as concepts are infused in the Avicennian system.” p. 104 Aquí Klubertanz se refiere, en conjunto, a las cautelas divinas y a las naturales.

⁷⁷ Cf. López-Farjeat y Morales (2009)

⁷⁸ *forma etenim humana et substantia est natura sine dubio in qua conveniunt omnia singularia speciei aequaliter cuius est una definitio.* (LdA, II, c.2, pp.115, ll.62-63)

⁷⁹ *sed, si apprehendere est apprehendere rem materialem, tunc apprehendere est apprehendere formam alicuius abstractam a materia aliqua abstractione. Species autem abstractionis diversae sunt et gradus earum multum distantes. Formis etenim materialibus propter materiam accidunt dispositiones et alia quae non habet ex sua essentia ex hoc scilicet quod ipsae sunt formae. Ergo illarum abstractio a materia aliquando est abstractio non sine illis appendiciis vel aliquibus illarum, aliquando illa est perfecta abstractio quae abstrahit intellectam rem a materia et ab aliis appendiciis propter materiam.* (LdA, II, c.2, pp. 114-115, ll. 53-62)

guarda el objeto cognitivo respecto de la cosa extramental, *sc.* el cuerpo compuesto. Para referirse a la dependencia, Avicena utiliza el término *abstractio*, mientras que para referirse al grado de *apéndices materiales* que son aprehendidos, utiliza *denudatio*.

Los apéndices materiales son de dos tipos: aquellos por los cuales la cosa se multiplica, *i.e.* por los que se vuelve un individuo,⁸⁰ y las propiedades accidentales, *i.e.* las que caen bajo los restantes predicamentos. Estos últimos, que en la *pars prima* reciben el nombre de *formae* –figura y color y afecciones: éstas últimas (*quanti et qualis et ubi et situs*) propiedades extrínsecas sensibles– son llamados aquí, en cuanto son objetos cognitivos, *intentiones*.⁸¹ A partir de esto, Avicena establece cuatro grados en los que los objetos cognitivos de cada facultad se separan de la ‘materia’:

- 1) Sentido común: aprehende la forma sin la materia, pero al requerir de su presencia no es abstracción perfecta.
- 2) Imaginación: aprehende las formas sin necesidad de la presencia del objeto material, por lo que ya es una *abstractio* perfecta pero todavía no es una *denudatio* perfecta porque conserva los apéndices materiales.
- 3) Estimativa: trasciende el grado de abstracción de la imaginación porque aprehende las *intentiones materiales que no están en sus materias, aunque les ocurra estar en la materia*.
- 4) Intelecto: es *abstractio* y *denudatio* perfectas, pues no requiere de presencia de la cosa y *está desnudada de toda unión con la materia*⁸², *i.e.* los apéndices materiales.

Ahora bien, en el pasaje que corresponden al grado de abstracción de la estimativa, Avicena hace explícita la distinción entre lo que correspondería a las *formae* y a las *intentiones non sensatas* del ejemplo de la oveja y el lobo:

Pero la estimación trasciende un poco este orden de abstracción, porque aprehende las intenciones materiales que no están en sus materias, aunque les ocurra estar en la materia, porque la figura y el color y el sitio y las similares a éstas son cosas que no es posible obtener sino de la materia de los

⁸⁰ Ergo unum ex accidentibus quae accidunt humanitati ex materia est haec species multiplicationis et divisionis (ibid, ll. 69-79)

⁸¹ quae omnia extranea sunt a natura ipsius qui, si hoc quod est humanitas, esset ex hoc praedicto modo vel alio modo quanti et qualis et ubi et situs, tunc, ex hoc quod est humanitas, oporteret unumquemque hominem convenire cum alio in his intentionibus. (ibid. ll. 73-76)

⁸² LdA II, c.2, p. 120, ll. 27-28

cuerpos, empero la bondad y la maldad y lo conveniente y lo inconveniente y cosas similares son en sí cosas no materiales, esto es, a saber, que si estas fuesen materiales por sí mismas, no sería entendida la bondad o la maldad o lo conveniente o lo inconveniente sino ocurriendo en un cuerpo; mas son entendida sin el cuerpo, pero les ocurre estar en la materia. Por lo tanto esta abstracción es más pura y cercana (*vicinior*) a la simplicidad que las dos primeras, pero con esto tampoco despoja a esta forma de los accidentes de la materia, porque la aprehende de modo particular y según la propia materia y según su relación con ella, y ligada con la forma sensible y unida a los accidentes de la materia y con coincidencia de la imaginación en ella.⁸³

Aquí el término que denota a la cosa extramental es ‘cuerpo’ mientras que ‘materia’ denota las propiedades sensibles que determinan al cuerpo y que fueron obtenidas por el alma mediante la conexión causal con al cosa extramental. De otro modo no tendría sentido decir que figura, forma y cosas similares se obtienen a partir de “la materia de los cuerpos”. Dicho esto puede entenderse mejor el argumento que se presenta aquí. Los objetos del tercer grado de abstracción son llamados *intentiones materiales* porque son aprehendidos junto con los demás *apéndices materiales* que, en su conjunto, conforman al cuerpo; pero tales objetos del tercer grado no *proviene*n de la cosa extramental: la prueba, según Avicena, es que si se obtuvieran de ésta no podrían ser representados independientemente de ella (*sc.* del cuerpo), pero de hecho sí pueden ser representados así: bondad, maldad, conveniencia e inconveniencia se *entienden* sin necesidad de acudir a la imaginación, a diferencia, por ejemplo, de cuando pensamos en el color azul. Pero la *aestimativa* los aprehende siempre en relación con la ‘materia’ del cuerpo.

‘Bueno’, ‘conveniente’, etc. son propiedades evaluativas. Se encuentran en el tercer grado de abstracción cuando la facultad ‘evaluativa’ (*aestimativa*) los utiliza para evaluar algo, *i.e.* cuando son ‘atributos connotacionales’ de un individuo particular, y en ese sentido ‘ocurren junto con la materia’. Pero ellas mismas no son materiales porque el valor de algo (bueno, conveniente) no es una propiedad sensible de ningún modo, es decir, no se encuentran entre los *apéndices materiales* que, al determinar una forma, producen un individuo. Esto último demuestra que sólo hay dos tipos de objetos cognitivos: sensitivos y conceptuales, pero algunos conceptuales, tal como ciertas propiedades evaluativas, pueden estar en dos niveles de abstracción distinto: al satisfacer totalmente su función *evaluando algo* por la ‘facultad evaluativa’ –*sc.* *estimativa*– y al no cumplir esta función en la facultad teórica, *sc.* intelecto. Por lo tanto quedan excluidas como objeto de la *aestimativa* las propiedades que sólo pueden representarse unidas a la materia (*i.e.* las *formae* del ejemplo

⁸³ LdA. II, c. 2, pp. 118-119, ll. 6-25

de la oveja y el lobo) porque es imposible que sean representadas sin que inhieran en un sujeto. Tampoco cabe suponer que los objetos del segundo grado puedan ‘volverse’ del tercero; a menos que *lo dulce* por ejemplo, fuera considerado como *conveniente*, pero la ‘conveniencia de lo dulce’ y lo dulce son objetos que se encuentran en distintos grados de abstracción. En todo caso una propiedad *material* como lo dulce pone en funcionamiento a las facultades apetitivas por su capacidad de generar apetito, pero no por poseer un grado mayor de abstracción.

Por ello, contra lo que afirma Black,⁸⁴ el uso del término *intentio* no permanece fijo a lo largo del LdA, pero lo que sí permanece constante es qué cuenta como objeto de la estimativa: los objetos del tercer grado de abstracción que no provienen, al ser percibidos, del cuerpo extramental. En ese sentido, la interpretación correcta sobre el papel de las *intentiones non sensatas* en el ejemplo de la oveja y el lobo, es la de Hasse y Algazali: son propiedades inmateriales, justo porque, a diferencia de las del segundo grado, las del tercero “no se obtienen a partir de las materias de los cuerpos”. Sin embargo, el que las *intentiones non sensatas* se encuentren entremezcladas con la cosa en cuanto sensible no necesariamente significa que estén mezcladas en el cuerpo (*sc.* la cosa extramental), tal como sí lo afirma Hasse.

Si lo dicho hasta ahora es correcto, es necesario demostrar que, efectivamente, sólo cuentan como objetos de aprehensión de la *aestimativa* los del tercer grado de abstracción, independientemente de si hay otros objetos que ocasionalmente reciban el nombre de *intentiones*.

Al inicio de LdA IV, c. 1, hay un pasaje que ha generado fuente de controversia. A quienes entienden que *intentio* denota exclusivamente los objetos del tercer grado de abstracción, les parece que Avicena o bien incurre en una contradicción, o bien este pasaje es prueba de que los del tercer grado de abstracción no sólo son términos evaluativos, sino que *formae* tales como ‘dulzura’ o ‘amarillo’ pueden ‘transformarse’ en *intentiones*.

⁸⁴ “For Avicenna, then, the status of an object as a form or an intention is not absolute, but determined by the relations that obtain in a given act of perception between the subject and the object perceived. Some percepts, like friendliness and hostility, will always be intentions, because they can never affect any of the five external senses as such; incidental percepts, however, become intentions whenever their perception is no conveyed by their own sensible form itself, e.g., by the sweet taste of the honey to the tongue, but instead, by some other form which they accompany, such as the honey’s yellow colour”. Black (1993) p. 8

En el siguiente pasaje Avicena utiliza el término *intentio* para denotar en general los objetos cognitivos que, en el momento del juicio de la estimativa, no están siendo percibidos. Ahí Avicena distingue entre las *intentiones* que no son sensibles por su naturaleza *sc.* la enemistad que la oveja percibe en el lobo, y las que por naturaleza son sensibles pero que en el momento de juicio no están siendo sentidas, como lo dulce al ver lo amarillo de la miel:

Luego: a veces juzgamos acerca de las cosas sensibles por las intenciones que no sentimos, o bien porque en su naturaleza no son sensibles de modo alguno, o bien porque son sensibles pero nosotros no [las] sentimos a la hora del juicio. Pero las que no son sensibles por su naturaleza, son tales como la enemistad y la malicia y las que de sí diseminan lo que aprehende la oveja acerca de la forma del lobo y toda intención que la hace huir de él, y la concordia que aprehende de sus socias y toda intención por la que se alegra con ellas; son cosas que el alma sensible aprehende tal que el sentido no le enseña nada de éstas; por lo tanto la facultad por la cual se aprehenden estas cosas es otra facultad [distinta a las anteriores] y se llama estimativa. O bien son sensibles tal como, por ejemplo, cuando vemos algo azul [amarillo]⁸⁵, juzgamos que es miel y es dulce: pues esto no nos lo trasmite el sentido en el mismo momento al ser él mismo del género de lo sensible –aunque su juicio no sea sentido de ningún modo y aunque sus partes sean del género de lo sentido,- empero no aprehende en presencia; sino que es un juicio que juzga lo que quizás está en aquél <error>, y lo mismo se da también a causa de aquella facultad⁸⁶

Las interpretaciones acerca de este pasaje que realizan Black y de Hasse coinciden en suponer que lo *amarillo* y lo *dulce* son llamadas *intentiones* porque son los objetos propios de la estimativa, lo cual representaría una contradicción con lo dicho en el ejemplo de la oveja y el lobo en LdA I, c. 5, donde el único objeto de la estimativa son las *intentiones* que corresponden al tercer grado de abstracción: la enemistad que percibe la oveja del lobo y que le permite huir de él. Hasse simplemente muestra su sorpresa ante este *puzzling statement*⁸⁷ que pone en crisis su teoría de los *atributos connotacionales* (Hasse : 2000 pp.

⁸⁵ El texto latino dice *ceruleum*. Van Riet interpreta esto no como azul sino como del color de la cera: *cerula*, la cual parece ser la interpretación natural de un lector latino. (*De an.* IV, c.1, p. 7, n. 89) Sin embargo Hasse hace notar una divergencia entre los códices árabes: “*Rahman’s text has sayan –‘thing’, whereas the Masriqiyun text of MS Ahmet (but not the other two MSS which agree with De anima) reads mina –blue stone, ‘enamel’. See Dozy II, p. 639b (email); Wehr (1966), p. 936; the Latin translator (IV, 1, ed. Van Riet, p. 7, line 89) obviously had a MS with the MS Ahmet reading, because he translated ceruleum –something blue. But since all MSS have asfar (includng MS Ahmet) and since a blue stone or a blue enamel cannot be thought to be yellow, it seems that Rahman’s reading is the correct one” Hasse, (2000) p. 137, n. 324.*

⁸⁶ LdA. IV, c.1, pp. 6-8, ll. 79-94

⁸⁷ “*But ‘taste of honey’ and ‘sweet’ are not connotational attributes of the first kind but rather sense data. Why then did Avicenna add this puzzling statement? could these judgements not be ascribed to common sense? Common sense, according to Avicenna, is the place where all sense data come together and where, for instance, a certain image is connected to the taste of sweetness. This is what enables animals to find their food. Thus, he would probably respond to the questions we raised by saying that judgements made*

131-132) según la cual la *hostilitas* que está en el lobo es una propiedad inmaterial que se encuentra entremezclada con el lobo (Hasse : 2000, p. 131). Por otro lado Black, pretende demostrar que este texto prueba que *intentio* es el nombre que reciben las propiedades sensibles no por su contenido –sean sensibles por naturaleza o no-, sino por el modo en que la estimativa se relaciona con ellas.⁸⁸

Ahora bien, ambas interpretaciones encuentran problemático este pasaje porque leen aquí que, el que lo dulce sea una *intentio*, quiere decir que es el objeto propio de la *aestimativa*, es decir, un objeto del tercer grado de abstracción, lo que transformaría a lo dulce en un objeto de este tipo, lo cual resultaría contradictorio. En cambio, si al leer este pasaje se toma en cuenta que la *aestimativa* es una facultad que aprehende y también opera, y que no es necesario que opere solamente sobre lo que aprehende sino también sobre lo que resguarda la imaginación, no habría necesidad de que, para operar sobre lo dulce que no está siendo sentido, lo tuviera que aprehender. Dicho de otro modo, la *aestimativa* opera con objetos del tercer y del segundo grado de abstracción, aunque sólo aprehenda los primeros. Y tomando en cuenta que *intentio* no siempre denota los objetos del tercer grado de abstracción, no hay razón para suponer que al integrar a lo dulce a las *intentiones quas non sentimus*, se esté refiriendo al objeto propio de la *aestimativa*.

Jari Kaukua, que sigue la lectura que de este pasaje hacen Hasse y Black, interpreta la proposición *cum videmus aliquid ceruleum, iudicamus esse mel et dulce* como “the substance is honey and (therefore) sweet”⁸⁹. Y su interpretación se ratifica por estas líneas: *quod res quae est huiusmodi formae est dulcis*.⁹⁰ Con ello, Kaukua pretende demostrar que lo ‘dulce’ no es una *intentio* que aprehenda la estimativa, sino producto de su juicio (más o

on the ground of similarities (the similarity of honey to gall, of something yellow to honey), and especially false judgments involve a different kind of ‘estimation’ than the pure connection of sense data achieved by the faculty of common sense and that therefore this task must be performed by a different faculty”. Hasse, (2000), p. 137-138

⁸⁸ Puesto que la *intentio* se definió en la *Pars prima* como el objeto propio de la estimativa y se opuso a *forma*, Black supone que al ‘ver’ lo dulce lo que ocurre es que la propiedad ‘dulce’ se transforma en una *intentio* y se vuelve ‘receptible’ por la estimativa (Black : 1993, p. 7). Ello implica, o bien que *intentiones* se refiere al *proceso* (el acto de la estimativa) por el cual cualquier tipo de propiedad se ha vuelto *ícono* del individuo concreto particular, o bien, que de alguna manera lo dulce o el sabor de la miel deberían volverse objetos propios de la estimativa, y que la facultad memorial debe ser capaz de retenerlas tal como lo hace con ‘aquello que hace que la oveja huya del lobo’. En pocas palabras, que de alguna manera los objetos propios del segundo grado de abstracción se transformen en objetos del tercer grado, y ello ocurre por su papel de *íconos*. (Black : 1993, p. 7.)

⁸⁹ Kaukua (2007) p. 55

⁹⁰ (*De an, IV, c.1, pp. 2-, ll. 18-20*)

menos del mismo modo, como veremos más adelante, en que sí lo es para Alberto Magno). Si embargo, dado que él asume desde el principio la interpretación que hace Black del que ella llama ‘el segundo criterio’ de para deducir los sentidos internos,⁹¹ entiende también que en el pasaje que nos ocupa *intentio* debe referirse exclusivamente a aquello aprehendido por la estimativa. Para resolver el *puzzle* que ven aquí Hasse y Black, Kaukua supone que la *intentio* de la que se habla aquí, y que es el objeto aprehendido por la estimativa, es el producto del juicio: la ‘miel’.⁹² Pero, como él mismo hace notar, el problema central de su interpretación radica en que ‘miel’ se volvería *como algún tipo de cuasi-concepto memorativo o proto-concepto que estructura la experiencia*,⁹³ pues entonces las propiedades sensibles que no son sentidas pueden ser presentadas ante el sentido *sólo* a través de una *intentio* la cual implica la combinación de éstas con las que sí están siendo sentidas.

Sin embargo Kaukua tiene razón al afirmar que se requiere de algo que estructure la experiencia, esto es, algo que explique tanto el juicio como la capacidad de extraer de él alguna propiedad relevante para la acción práctica de los animales: la ‘enemistad’ o la ‘dulzura’. La memoria almacenaría ambas cosas, tanto el juicio, es decir, la relación en que fueron puestos todos los elementos sensibles (v.g. en el caso del lobo percibido por la oveja: individuo + gris + maloliente + gruñidor + hostil), como la *intentio* ‘hostil’ es decir, las propiedades del tercer grado de abstracción.⁹⁴ Pero el que la relación se conserve en la memoria –y que la aptitud para recordar sea justamente la rapidez con que se puede restablecer esta relación– no quiere decir que dicho juicio sea ‘aprehendido y recibido’ por la estimativa ni ‘aprehendido y retenido’ en la memoria, sino más bien, que gracias a que la memoria resguarda las intenciones, se recupera la relación entre formas e intenciones que había sido destruida por el olvido gracias, justamente, a las características asociativas de la

⁹¹ Es decir, que la estimativa es una facultad pasiva y que la única activa es la imaginativa, Kaukua (2007) p. 28 y 58 ss.

⁹² “*Yet in the cross-lighting of the requirements of doctrinal orthodoxy demanded by Hasse and of the most charitable attention to the written text represented by Black, it seems that there is a way to gain the best of both accounts, if we take the estimative grasp of the intention of honey as the key explanans in incidental perception.* Kaukua (2007) p. 56

⁹³ “*Thus, intentions such as these seem to function as some kind of memorative quasi-concepts or proto-concepts that structure the experience.* (ibid, p. 55)

⁹⁴ et descripta fuerit in memoria intentio comparationis quae est inter illas et iudicium de illa, scilicet quod memoria per seipsam naturaliter apprehendit hoc, (*De an. IV, c. 3, pp. 39, ll. 44-46*)

imaginativa.⁹⁵ Al recuperarse el juicio perdido y ser mostradas todas estas propiedades a la estimativa, ésta pondrá ante la facultad apetitiva aquellas que pueden ponerla en acción: la ‘hostilidad’ o la ‘dulzura’. Ésta última, aún siendo forma y del segundo grado de abstracción, es capaz de mover al apetito.⁹⁶ Unas propiedades son más ‘abstractas’ pues son evaluativas y son éstas las requieren de una facultad especial capaz de recibirlas y retenerlas. Hay otras que sí pueden ser recibidas y retenidas por la imaginación, pero que, junto con las *intentiones* que no son sensibles por naturaleza, forman parte de los juicios de la estimativa, y al momento de dicho juicio no están siendo sentidas.

2.1.3 Cautelas divinas, cautelas naturales y experiencia

Para Hasse, las teoría que Avicena presenta en los textos donde opone *formae* a *intentiones* trata exclusivamente sobre el instinto animal.⁹⁷ Según esta interpretación los sentidos interiores son definidos por su objeto propio: el sentido común y la imaginación aprehenden formas, y la estimativa y la memoria, intenciones. Puesto Avicena trata tanto a las *formae* como a las *intentiones* con el lenguaje de aquello que es aprehendido por una facultad, Hasse trata de demostrar que las *intentiones* no son productos mentales ni el producto del juicio que realiza la estimativa, sino que igual que *con las formas*, juzga *con las intenciones*. Por ello –considera Hasse– es un error suponer que Avicena habla de *intencionalidad* con su teoría de las *intentiones*.⁹⁸ Para evitar las confusiones provocadas por la homonimia entre *intentio* e *intencionalidad*, propone traducir *intentio/ma'na* por

⁹⁵ Usus autem est ut id quod apprehendit sensus, vocetur forma et quod apprehendit aestimatio, vocetur intentio et est memorialis propter velocitatem suae aptitudinis ad recordandum per quod formatur cum rememorat post oblivionem, quod fit cum aestimatio convertitur ad suam virtutem imaginativam et repraesentat unamquamque formarum quae sunt in imaginatione, ita ut quasi modo videat quod ipsae sunt formae eius. Cum vero ostensa fuerit forma qua apprehendit intentionem quae deleta erat, apparebit ei intentio sicut apparuerat extra et stabiliet eam virtus memorialis in se sicut stabilierat prius, et fiet memoria. (LdA. IV, c.1, p. 9-10, ll. 13-20)

⁹⁶ Pues recordemos que en *LdA. I, c.5, pp. 100-101, ll. 87-03*, según la lectura de la *lectio A*, a la imaginativa sirven dos facultades, y una de ellas es la *apetitiva*, a diferencia de la *Lectio B* según la cual es la estimativa quién directamente da el precepto a la apetitiva.

⁹⁷ Esta interpretación ha sido llamada por Black como por él mismo ‘la interpretación canónica’: *However, the scattered efforts of modern scholars to explicate the central principles underlying Avicenna’s view of the estimative sense, like the critiques of Ghazâlî and Averroes, have tended to focus almost exclusively on what I shall term the ‘canonical’ presentation, found in Avicenna’s introductory enumeration of the internal senses in the psychological portions of Avicenna’s best known philosophical works, the Shifâ’ (Healing) and the Najâh (Salvation)*. Black “Imagination and Estimation” ... p. 1

⁹⁸ Hasse (2000) pp. 128

‘atributos connotacionales’:⁹⁹ serían un atributo por encontrarse en la cosa del mismo modo en que se hallan en ella otros atributos tales como el color, la figura o las afecciones; y dicho atributo posee una connotación para el que percibe. Por ejemplo: la enemistad que percibe la oveja en el lobo es un atributo de éste, y al ser percibido le provoca miedo a la oveja y le dice que debe huir.

A partir de lo que se ha mostrado aquí anteriormente, y con excepción de la identificación de todo uso de *intentio* con los objetos del tercer grado de abstracción, hasta este punto su teoría me parece la lectura correcta. Sin embargo Hasse va más allá y pretende demostrar que aquello a lo que llama ‘atributos connotacionales’ son entidades ‘inmateriales’ (más bien en el sentido de ‘incorpóreas’ que mostramos anteriormente) entremezcladas con los cuerpos y particularizadas de alguna manera misteriosa,¹⁰⁰ cuya existencia es objetiva, es decir, que puede ser percibida relacionada con la cosa extramental del mismo modo que figura, color y afecciones.¹⁰¹

El texto más importante que fundamenta la posición de Hasse es donde Avicena, al tratar sobre las *cautelae naturales*, dice que las *intentiones* se hallan mezcladas (*commixtae*) con el objeto sensible. Sin embargo, en su lectura, Hasse toma sólo un fragmento de este texto, hace caso omiso de las líneas anteriores, y desestima el texto siguiente, donde se explica de qué modo, mediante la experiencia, un perro aprende que debe temer a las piedras y a los fustes.¹⁰² Ello hace que su interpretación quede restringida al texto de las *cautelae* como si el centro de su teoría se redujera a ese pasaje. Con todo, Hasse está en lo correcto al decir que la teoría de Avicena se trata del instinto, pero ello se constriñe exclusivamente al caso de las *cautelae naturales* que explican porqué, sin previa experiencia, la oveja teme al lobo. Pero ello no agota todo modo en el cuál se adquieren las *intentiones* que corresponden al tercer grado de abstracción. Esto normalmente ocurre mediante la experiencia que tiene el animal con las cosas del mundo.

Ahora bien, desde el punto de vista humano, la experiencia mediante la cuál se atribuyen propiedades evaluativas a las cosas individuales en el mundo requiere la capacidad de

⁹⁹ Hasse (2000) pp. 131-132

¹⁰⁰ Hasse (2000) pp. 130-131

¹⁰¹ Hasse (2000), pp. 130, y 135-136.

¹⁰² Para Hasse ahí no se habla de *atributos connotacionales*, a pesar de que en el texto aparece tres veces *intentio/ma'na* “The same is true for the example of the dog’s experience with the stick: the dog does not perceive any hostility in the stick, and hence Avicenna omits any mention of connotational attributes” (Hasse : 2000, p. 136)

poner en contacto las propiedades evaluativas universales y la percepción sensitiva de objetos particulares: ese también es el papel de la *aestimativa* en los hombres. Sin embargo este proceso ocurre en los hombres mediante inferencias e inducción, lo cual están vedado a las bestias. Por ello la TSI aviceniana debe suplir el papel de la inferencia en los animales.

En LdA. IV, c.3 dice Avicena que la estimativa en el hombre posee acciones propias a causa de su relación con las facultades racionales, y es importante para las ciencias que requieren de la experiencia:¹⁰³ las facultades internas son las que permiten conectar las concepciones universales con el pensamiento de cosas particulares, y abstraer a partir de los particulares las nociones universales:¹⁰⁴ es decir, las facultades del alma sensible ayudan a las del alma racional porque le permiten relacionarse con las cosas sensibles. Ello ocurre de cuatro modos diferentes. Veamos el tercero, por el cual se generan proposiciones a partir de la experiencia:

El tercer [modo] es adquirir proposiciones de la experiencia, a saber, como [el alma] encuentra, mediante los sentidos, que algo predicado acompaña a algún sujeto afirmando o negando, siguiéndose de (*consequendo*) o afirmando la conjunción, y negando la [proposición] contradictoria, y no se da esto en cualquier momento y no en otro ni indiferentemente sino siempre así, hasta que [el alma] descance (*requiescat*), y lo que entre la naturaleza de su predicado y su sujeto es esta condición o esta naturaleza de su consecuente es unido a la naturaleza de su antecedente, o es removido esencialmente, no accidentalmente (*casu*). Y entonces esta concepción será adscrita por el sentido y el silogismo, tal como ya lo declaramos en los libros de lógica.¹⁰⁵

A través de los sentidos el alma encuentra que algo que se predica y acompaña a un sujeto, por ejemplo al sujeto ‘miel’ lo acompaña el predicado ‘dulce’. Entonces la *cogitativa*, mediante la negación o afirmación, busca afirmar la conjunción ‘es miel y es dulce’ y negar la proposición contradictoria. Tal como vimos que ocurre con la *imaginativa*, la *cogitativa* no se detiene sino hasta que puede unir el antecedente con el consecuente:

Siempre veo que esto es dulce

Siempre veo que esto es miel

Afirmo que esto es miel y dulce (I)

Niego que ninguna miel sea dulce (E, la contradictoria de I)

‘Toda miel es dulce’(A, por conversión)

Si es miel, entonces es dulce

¹⁰³ LdA. IV, c. 3, p. 36, ll. 8-12

¹⁰⁴ LdA. V, c.3, pp. 102, ll. 97-5

¹⁰⁵ LdA. V, c.3, pp. 103, ll. 10-19 Como hace ver Van Riet, la sección lógica del *Kitab a-Shifá* no fue conocida en el siglo XIII.

Y gracias a ello, mediante el silogismo y el dato obtenido por el sentido, se encuentra la relación necesaria entre una cosa, el ‘sujeto’, y alguna de sus propiedades, el ‘predicado’, y se obtiene una nueva concepción: ‘Todo lo que es miel es dulce’ o, como el lo dice, la naturaleza del consecuente es unida con la del antecedente: ‘si es miel, es dulce’. En el *Kitab al-Najat* Avicena agrega un ejemplo a esta explicación: esto es como cuando juzgamos que la escamonia es por naturaleza un laxante para la bilis, ya que hemos experimentado frecuentemente esto y entonces razonamos que si esto no perteneciera por naturaleza a la escamonia, sino sólo por accidente, esto sólo ocurriría en ciertas ocasiones.¹⁰⁶

Pero en los animales y en los *hombres que no siguen en sus acciones sino el juicio de la estimación*, al juzgar no poseen esta capacidad de discernir racionalmente, sino que juzgan *a modo de inventos que se encuentran solamente en su ánimo*.¹⁰⁷ Por ello, el objetivo del LdA., IV, c. 3 es explicar de qué manera las bestias pueden actuar sin necesidad de reconocer, mediante la inferencia, las propiedades ‘esenciales’ (en el sentido del *Kitab al-Najat*) que le permitirá obtener las propiedades evaluativas que a su vez permiten la acción. Dicho en términos de Avicena: *de qué modo los animales aprehenden las intenciones que están en las cosas sensibles en el mismo momento (sc. sin mediación de la inferencia) en que el sentido aprehende las formas, tal como algo de aquellas intenciones que no son sentidas y tal como muchas de ellas que ni son provechosas ni dañan*.¹⁰⁸ es una teoría sobre cómo obtener propiedades evaluativas sin mediación de la inferencia. Avicena distingue entre cuatro modos en los que ocurre esto: *cautelas divinas*, *cautelas naturales*, *mediante la experiencia* y *ad modum similitudinis*. Como ambos tipos de *cautelas* dependen de elementos extrínsecos al alma, creo que es mejor comenzar con el modo en que se adquieren mediante la experiencia. Con ello quedará más clara la naturaleza de las *intenciones non sensatas* que, en el caso de las *cautelas* son adquiridas por vías no experienciales.

El proceso experiencial se da en dos etapas: una mediante la que se obtiene la *intentio* y otra cuando se da el juicio de la percepción accidental que, mediante la vista reconoce todas

¹⁰⁶ Cf. Rahman :1952, p. 55, ll. 28-35.

¹⁰⁷ LdA. IV, c.3, pp. 35-36, ll. 00-06 Van Riet explica que este último *in animo tantum* está omitido en el texto árabe, y traduce *ad modum adinventionis* como “selon le mode d’une simple impulsion”. Cf. p. 35, n. 97

¹⁰⁸ LdA. IV, c3, pp. 36-37, ll. 13-18

las propiedades, incluyendo las del tercer grado de abstracción. En un primer momento, las *intentiones* se obtienen directamente por el contacto con las cosas percibidas: junto con la forma, el animal obtiene de la cosa “los dolores y las delicias, o lo alcanzan la utilidad o daño sensible adjunto con la forma sensible”:¹⁰⁹ en el ejemplo del perro, digamos, al ser golpeado con la piedra reconoce las características sensibles de ésta y “aprende” que la piedra le puede hacer daño. En su memoria se imprimen tanto las *intentiones* como las relaciones que hay entre las formas y éstas, pues la memoria aprehende esto *por su propia naturaleza, sc.* el juicio que ha realizado la estimativa y las *intentiones* es aprehendido inmediatamente. La estimativa realiza esta asociación sin proceso discursivo. En un segundo momento, cuando aparece fuera de la imaginativa una de las propiedades sensitivas de la cosa (una de las *formae* que fueron relacionadas), se inicia un proceso *semi-discursivo*: la imaginativa será movida mediante la forma y serán movidas, junto con ella, las intenciones según el modo del movimiento que está en la naturaleza de la imaginativa. Este movimiento lo puede realizar la imaginativa gracias a su capacidad asociativa y bajo el gobierno de la estimativa. De este modo, al igual que la cogitativa no descansaba hasta unir un sujeto con un predicado, la imaginativa no se detiene hasta que une la forma que en este momento se está percibiendo, con las formas no percibidas en acto y con sus respectivas intenciones. De nuevo, la estimativa ve simultáneamente todo y *a través de la forma* que está percibiendo en ese momento, es decir, a través de los *apéndices materiales* de la ‘piedra’ en el ejemplo del perro, ‘ve’ la intención de lo dañino, y provoca que, al ser mostrada esta a las facultades apetitivas, el perro se aterrorice ante la piedra que lo golpeó una primera vez.

Ahora bien, a diferencia del modo que se da mediante la experiencia, mediante las *cautelae naturales* el animal no requiere de este proceso de adquisición de la *intentio*, pues éstas le son donadas sin mediación de la experiencia. Es decir, este tipo de intenciones provienen de fuera del alma pero no de la cosa extramental, sino de *sus principios que son guías incesantes*. El texto donde habla de ellas tiene tres elementos: (1) el fragmento que tanto Hasse como Black pasan por alto, donde se explica el medio por el cual el alma se apropia de las *intentiones*, y es éste el que se llama *cautelae naturales*, (2) donde se explica a qué tipo de *intentiones* se refiere, y (3) donde se dan ejemplos del comportamiento de

¹⁰⁹ LdA. IV, c. 3, p. 39, ll. 39-41

ciertos animales gracias a este tipo de juicios. Veamos primero el texto y luego analicemos cada una de sus partes:

(1) Además de éstas los animales poseen *cautelae naturales*. La causa de esta cosa son las relaciones que poseen entre sí las almas y sus principios que son guías incesantes, además de las relaciones que acaecer a veces y a veces no, tal como considerar con el intelecto y lo que de súbito viene a la mente: ya que todas estas cosas provienen de ahí. Y mediante (per) estas cautelas la estimación aprehende las (2) intenciones que están entremezcladas con los objetos sensibles, acerca de aquello que es dañino o útil; (3) de donde toda oveja teme a lobo, aunque jamás lo haya visto ni haya padecido algún mal por causa suya; también el león asusta a muchos animales; pero los halcones asustan a unas aves y coinciden con otras sin distinción Y este es un modo.¹¹⁰

(1) La causa de estas cautelas son tres: (a) las relaciones (*comparationes*) que existen entre las almas y sus principios, los cuales son guías incesantes, es decir, una relación que se da siempre; (b) las relaciones que acontecen a veces ser y a veces no ser, esto es, una relación contingente, y un ejemplo de éstas es considerar con el intelecto y lo que de súbito adviene a la mente. Tanto (a) como (b) provienen *de ahí*. En su edición, Van Riet hace notar que con *ya que todas estas cosas provienen de ahí* Avicena se refiere al mundo de los principios o sustancias celestes.¹¹¹ Existen suficientes elementos dentro del LdA. para demostrar que la nota de Van Riet es apropiada. En el capítulo 2 de la *Pars quarta* Avicena habla de la profecía que se da en algunos hombres cuya imaginativa e imaginación son muy fuertes. Sin embargo todos los hombres poseen algo de esta capacidad, *ya que la causa de las inspiraciones que caen de súbito al alma no es sino algunas uniones (continuitates) que no son percibidas*.¹¹² *Estas inspiraciones provienen de causas que ayudan al alma la mayoría de las veces desconocidas y la mayoría de las veces son como apariciones súbitas*.¹¹³ Líneas después distingue tres orígenes de aquello que hace a la imaginativa apropiarse (*appropriat*) o adecuar tanto formas como intenciones: aquello que viene de los sentidos, aquello que procede de la estimación y el intelecto, y aquello que proviene de algo

¹¹⁰ LdA. IV, c. 3, pp. 38-39, ll. 28-38

¹¹¹ Dice Van Riet (p.37, n. 20): “cautela : ar. Ilham: Ce terme est traduit en latin par *inspiratio* dans des textes avicenniens de la *Métaphysique* (celle du *Shifa'* et celle de la *Najat*) (...). *Ilham* désigne l'« inspiration », la « révélation intérieure », opposée à la révélation extérieure perçue par l'ouïe, ou *wahy* (...). Dans aucune de ces analyses ou de ces traductions d'*ilham*, il ne s'agit d'inclinations naturelles et instinctives comme c'est le cas ici. L'expression *ilham ilahi*, « inspiration divine », instinct donné par Dieu à l'âme, apparaît encore dans le texte arabe correspondant à la ligne 23 : elle est omise en latin.” nota 32, p. 38: *illinc: ar. “de là-bas”, du monde des principia ou substances célestes*.

¹¹² LdA IV, c.2, p. 19, ll. 63-67

¹¹³ *ibid.* ll. 69-71

celeste.¹¹⁴ Por último, esto daría sentido al tercer tipo de acciones que Avicena adscribe a los sentidos interiores en general: aprehender de modo primario y de modo secundario:

Y la diferencia entre aprehender de modo principal y aprehender de modo secundario es ésta: que aprehender de modo principal es cuando la forma ha sido adquirida por un modo de adquisición que le ocurre a la cosa en sí misma (*per se*); y aprehender de modo secundario es cuando la forma de la cosa es adquirida a partir de otra cosa que ella (*induxerit*).¹¹⁵

Así pues, parece haber suficientes elementos para suponer que, tal como dice Van Riet, el *illinc*¹¹⁶ se refiera a las sustancias celestes. Sin embargo parece que (b) no puede aplicarse a los animales, pues éstos no tienen comunicación con el intelecto y difícilmente podría decirse que tiene *mens*. Por ello, quizás lo que corresponde propiamente a éstos sea (a): las relaciones que sostienen las almas con sus principios, *sc.* las sustancias celestes, las cuales son sus *guías incesantes*. Ello parece dar razón a la intuición que Klubertanz apenas enuncia. Además, tanto filósofos anteriores como posteriores, al momento de explicar el origen del comportamiento animal, dicen que ello ocurre gracias a la naturaleza. La de Avicena podría ser una manera de entender *natura*: al carecer de deliberación y voluntad propia en este sentido, la naturaleza es su sustituto en los animales y por naturaleza contarían estas sustancias celestes.

(2) Las *intentiones* están mezcladas (*commixtae*) con las cosas sensibles, y versan sobre aquello que es provechoso (*prodest*) o dañino (*obest*). Como vimos en el apartado dedicado a los modos de abstracción, *commixtae* no debe entenderse como ‘mezcladas’ con el cuerpo extramental, sino mezcladas con los *apéndices materiales* tal y como los aprehende el alma sensible. Los apéndices materiales son también *intentiones* en el sentido de que son objetos cognitivos también.

Con todo, es necesario decir cuál es el referente en el mundo externo de la propiedad evaluativa que aprehende la *aestimativa*, es decir, de lo conveniente o inconveniente. Para responder a esto debemos volver al texto del *Kitab al-Najat*. En el ejemplo que ahí se da, la planta escamonia objetivamente siempre o casi siempre es laxativa de la bilis. Es, digamos, un efecto que produce en quien la consume y que depende de las propiedades intrínsecas de tal planta y de la disposición que se encuentra en quien la consume: por ejemplo, los perros

¹¹⁴ LdA IV, c. 2. pp. 21-22, ll. 88-96

¹¹⁵ (*De an. I, c.5, pp. 87, ll. 14-18*): cuando la forma de la cosa es adquirida a partir de otra cosa que ha inducido la forma de la cosa.

¹¹⁶ Cf. Van Riet, *ibidem* (p. 37, n. 2)

y gatos, cuando están enfermos del estómago comen pasto para purgarse, mientras que oveja y vacas sí se alimentan de él. El pasto posee siempre las mismas disposiciones, pero a causa de la constitución del perro en él produce un efecto diferente al que produce en la oveja. La disposición del pasto sostiene ciertas relaciones naturales y objetivas tanto con los perros como con las ovejas, pero la relación en cuanto tal no es una *intentio*. La relación entre la escamonea y los perros es *buena* o *mala* objetivamente, pero el alma sensitiva del animal obtiene mediante la experiencia o mediante las *cautelae naturales* la propiedad evaluativa *relativa* a él, la cual le permite sobrevivir: en el caso de las *cautelae naturales* la relación natural que existe entre la oveja y el lobo se da en ellos en cuanto cosas extramentales y aquello a que refiere la *intentio*. Sólo en este sentido, está mezclada con el cuerpo del lobo.

Y con todo esto ya es claro el pasaje más famoso de la oveja y el lobo (3) *de donde la oveja teme al lobo aunque jamás lo haya visto ni haya padecido mal por causa suya*. A la oveja le basta aprehender la forma del lobo para aprehender simultáneamente la intención que le es donada por las sustancias celestes. Entonces sabe que debe huir de él. Del mismo modo, las aves que por naturaleza son presa del halcón aprehenden, *per istas cautelae*, la peligrosidad y huyen, mientras que otros halcones y otras aves que naturalmente no son su presa no le temen, pues no hay una *intentio* para ellas, por decirlo así.

2.1.4 Conclusión del capítulo de Avicena

Si la interpretación presentada aquí es correcta, las *intentiones non sensatas* son en realidad contenidos cognitivos conceptuales –i.e. universales e inmateriales– que gracias a la mediación de la estimativa son puestas en relación con contenidos cognitivos sensibles i.e. las *formae*. Las *intentiones* son objetos del tercer grado de abstracción por el modo en que, aun siendo inmateriales, son puestas en relación con las propiedades meramente sensibles y materiales: la estimativa las percibe siempre como atributos de la cosa percibida a pesar de no ser propiedades intrínsecas del individuo que está siendo percibido. Y como son propiedades que le permiten al alma evaluar a la cosa en su conjunto desde un punto de vista práctico, es correcta la lectura que las llama *atributos connotacionales* aunque de suyo no se encuentren mezcladas con la cosa extramental. A partir de lo dicho y si es correcto que al menos las *cautelae naturales* son intenciones que provienen de fuera del alma, el

verdadero papel de la estimativa no es otro sino permitir la comunicación entre la esfera de lo inteligible y lo sensible. Por ello podría suponerse que su papel es doble: por un lado aprehende las intenciones no sentidas y por otro es quien toma el gobierno del alma cuando el intelecto o está ausente o no opera.

Hasse está en lo correcto al afirmar que el término *intentio/ma'na* no están relacionados por sí mismos con una teoría de la *intencionalidad* en el sentido de que las intenciones no son por sí mismas equivalentes a estados mentales. Estos más bien son percibir, temer o amar, por ejemplo. Percibir es consecuencia del juicio producto de la operación conjunta de las facultades internas. Es gracias a este juicio que son percibidas o una cosa junto con sus propiedades o un estado de cosas. Por su parte, temer y amar son la relación que hay entre el juicio perceptivo y el modo en que las facultades apetitivas reaccionan ante ciertas propiedades que acompañan al juicio, en este caso las *intenciones no sentidas*. La oveja, al percibir lo ‘sabroso’ del pasto siente apetito por él. Si percibe la ‘hostilidad’ del lobo, y se encuentra en posibilidad de huir, sentirá temor, si no puede huir sentirá tristeza, y si se puede defenderse, sentirá ira.

Por último: la objeción de Algazali del cómo una facultad enteramente corporal es capaz de aprehender conceptos que, se suponen, son incorpóreos, no parece tener una solución clara desde la obra de Avicena. Podría argumentarse que sólo en el caso de las *cautelae naturales* es evidente que estos contenidos conceptuales podrían ser no-materiales, y que el proceso de adquisición mediante la experiencia demuestra que, de alguna manera estas *intentiones* son generadas por el alma: el perro, al sufrir el dolor que le provoca la piedra y “aprender” que es dañina, lo que hace es transformar la pasión sensible (dolor) en una *intentio no material*. Pero Avicena no explica tal proceso de transformación: no hay suficiente información en el LdA. para liberar a Avicena del cargo de Algazali y del que posteriormente le hará Averroes; porque si bien la cualidad de la estimativa aviceniana consiste en poner en relación contenidos conceptuales con contenidos sensitivos, nunca se explica por qué un alma enteramente corporal (como la de las bestias, tal como subrayará Averroes) es capaz de alojarlos.

Por último: como el modo en que Black plantea la, y en especial el modo en que Kaukua la retoma, deja ver que en Avicena no es del todo claro cómo se conforma la percepción del individuo. Kaukua busca demostrar que la *intentio* en realidad el juicio *esto amarillo es*

dulce y miel. Tanto Aristóteles como Avicena dan por supuesto que hay un reconocimiento del todo del cual se predicen propiedades y atributos, y que es gracias a los sensibles comunes, en especial a la unidad y a la magnitud, que el alma se percata de la presencia de un individuo. Pero no parece haber una mención explícita, sobre todo en Avicena, de cómo se da el reconocimiento del individuo en cuanto tal. Este punto es tratado de un modo más explícito por Averroes.

2.2 Averroes

2.2.1 La influencia de Averroes en la TSI de Alberto

En contraste con los elementos que la teoría de la sensibilidad del DH hereda de Avicena, que están más relacionados con la mecánica de la TSI, la influencia de Averroes más evidente fue la postulación del *esse spiritualis*,ⁿ y las distinciones derivadas de la oposición de éste con el *esse materiale*, que están relacionados más bien con la física y naturaleza del objeto cognitivo.¹¹⁷ A partir de esos elementos Alberto crea su propia teoría sobre el *esse spiritualis/esse intentionale* la cual, al igual que ocurrió con su “interpretación de Avicena”, tiene poco que ver con las verdaderas intenciones del Comentador.¹¹⁸

¹¹⁷ Por “mecánico” entiendo un tipo de relación que tienen unas facultades con otras y con sus objetos: es decir, la descripción de la interacción que hay entre facultades y objetos, presupuestos ya los mecanismos causales que les permiten dicha interacción. En cambio, por físico me refiero a las explicaciones concernientes a aquello que permite y da cuenta de dicha interacción la cual no es otra cosa sino lo que posibilita la interacción entre el alma y el mundo. Quizás sería necesario ahondar mucho más en el tratamiento de la “física” de la TSI según Averroes, pero sospecho que ocurriría lo mismo que con Avicena: Alberto obliga a pseudo-Alfarabí (el Averroes del EPN) a decir algo distinto a lo que en verdad dice.

¹¹⁸ En el *Epítome* a los *Parva Naturalia*, Averroes no menciona algún “*esse intentionale*”, solamente habla del *esse spirituale* que poseen las cualidades sensibles cuando son transportadas por el medio transmisor, y su objetivo es resolver el *problema de los contrarios*. Por otro lado, en el EPN y en el CMA Averroes dedica mucho espacio para distinguir entre la *intentio* y la forma sensible tal y como se da en el cuerpo material, pero por una razón más bien epistemológica. Por otro lado, en el CMA, al hacer la glosa de DA 424a 24-28 (L. 122) dice que lo percibido es “la intención y su potencia de ese cuerpo que es el primero que siente” (*sed intentio et potentia illius corporis quod est primum sentiens*). A partir de ahí Black (2011) arguye que en el CMA puede hablarse de cierta existencia extramental de las *intentiones* (que estarían en potencia en la cosa material y, por tanto, existen ya fuera del alma) mientras que Tweedale (1992) pretende demostrar que no. Independientemente de cuál sea la situación definitiva en Averroes, lo cierto es que el pasaje permite esa lectura, y es la que tomará Alberto. De tal suerte que los problemas que presentes en el *Epítome* y el CMA parecen solucionarse

Sin embargo, a pesar de que el *esse spirituale* es el elemento de Averroes más evidente en la teoría de Alberto, hay otro, mucho menos evidente pero más importante que Alberto utiliza de manera un poco más fiel para dar cuenta de la mecánica de la TSI: es el tratamiento que hace de la memoria en el *Epítome a los Parva Naturalia* (EPN). A pesar de que Alberto diseñará su TSI siguiendo muy de cerca la teoría de Avicena, los cambios más importantes que hará al esquema aviceniano dependen de la descripción que Averroes hace de la mecánica de la memoria, y, sobre todo, del papel que ahí juegan las *intentiones*. Por esto, en este capítulo nos centraremos en el análisis del EPN, en particular del *De memoria et reminiscencia* (*MetR*) y en menor medida del *De sensu et sensato* (*SetS*). Por último hay que mencionar que en el DH Alberto utiliza tanto el *Commentarium Magno de Anima* (CMA) como el *Epítome* (EPN), pero esta última obra, la tomó como obra de Alfarabí.

En la actualidad poseemos dos versiones diferentes de la traducción latina del EPN: las que su editor, Shields, denomina la *Versio Vulgata* (VV) y la *Versio Parisina* (VP). La primera consta de más de cuarenta manuscritos y es la que sigue más de cerca a la versión árabe, mientras que de la segunda sólo existe un manuscrito, y es más bien una recensión. Shields hace notar que ambas versiones son similares al menos en los capítulos correspondientes al *SetS* y al *MetR*. Sin embargo existen diferencias entre las dos versiones correspondientes al *MetR* que van desde las terminológicas hasta el modo de formular algunas explicaciones –u otras donde unas veces la VP se extiende más que la VV, y viceversa–, razón por la cual Shields edita en el mismo tomo ambas versiones por separado. Gran parte de los estudios sobre el *MetR* analizan la versión árabe en relación con la VV. A pesar de que está fuera de nuestro propósito indagar a cuál versión tuvo acceso Alberto –o si tuvo acceso a ambas–, y de las “desventajas” de la VP frente a la VV, aquí presentaré un análisis de la VP, pues al menos dos elementos que ahí aparecen y que no están en la VV, tienen una clara resonancia en la doctrina de las facultades interiores del DH.

He elegido centrarme en el análisis de *MetR*, en dos puntos que son los que más influyeron la teoría de la percepción sensible de Alberto: (1) el mecanismo del proceso de rememoración según el *MetR*, las facultades que lo componen y objetos cognitivos que

perfectamente con la postulación de la existencia extramental de las *intentiones*, la atribución a ellas del *esse intentionale* (invención de Alberto) y su analogación con el *esse spirituale*. Desafortunadamente no excede con mucho a esta tesis la investigación de estos elementos.

intervienen en él; y (2) la crítica que hace Averroes a la estimativa de Avicena. Puesto que el problema de la naturaleza ontológica de las *intentiones* es diferente al del papel operativo que tienen en el mecanismo de la memoria, dejaremos ese punto hasta el momento en que tratemos el SetS.

De (1) nos interesa el papel que juega el ‘ícono’¹¹⁹ (*idolum*) en la VP. Éste es un objeto mental propio del *sensus communis* cuya función es doble: pro un lado, representa al todo constituido de materia y forma. A la vez él mismo, *qua* objeto mental, está compuesto de ‘intenciones’ e ‘imágenes’. La facultad distintiva (o *cogitativa*) puede dividirlo en sus elementos y volverlos a unir. Esta división es la clave de muchas operaciones de la TSI de Averroes. Por otro lado, (2) corresponde a una breve digresión de Averroes donde critica el tratamiento que hace Avicena de la estimativa. En la VV sólo hace la crítica, pero en la VP se explica que la estimativa no puede hallarse presente en las bestias porque esta facultad requiere de convicción (*fides*), la cuál sólo puede ser producto del ejercicio racional. Esta sección del MetR la conectaremos con el análisis sobre cómo se puede recordar lo deleitable y lo doloroso (o como produce placer y dolor el recuerdo). Aunque en este tratado ambos puntos no están relacionados, ambos parecen responder tanto al estudio que hace Avicena sobre la estimativa y sus ‘intenciones’, como al tratamiento que hace Alberto de la estimativa en el DH: aquí parece haber una especie de puente que explicaría porqué Alberto lee a Avicena del modo en que lo hace; pues, a pesar de que expone a la *estimativa* siguiendo el orden del *Liber de anima*, y al parecer le adjudica como objeto propios las *intentiones* avicenianas, parece tomar más bien la argumentación de Averroes para explicar el origen de *algo similar a la convicción* en las bestias. Y aunque argumenta bajo la autoridad de Juan Damasceno, el problema y la solución es tiene la misma forma que se presenta la VP.

2.2.2 La mecánica de la memoria

La teoría que se encuentra en la versión de París (VP) del MetR, da cuenta del mecanismo que permite al alma volver a representarse alguna cosa que, con anterioridad,

¹¹⁹ He traducido *idolum* por *ícono*, porque el segundo término tiene una semántica menos contaminada que el equivalente castellano ‘ídolo’, que tiene una connotación más bien valorativa o arquetípica.

ya había sido puesta frente el sentido común. Por eso el objeto de estudio del *MetR* son todas las operaciones cognitivas necesarias para recordar y no sólo la facultad memorativa, pues aunque para que éstas se den es necesaria la memoria como facultad –y sus operaciones específicas–, el análisis del mecanismo memorativo requiere de una explicación acerca de la totalidad de la mecánica del aparato sensitivo: de la TSI completa. Por eso el *MetR* distingue entre la memoria *qua* facultad y la memoria *qua* operación. Y así como para que se dé la memoria como operación se necesitan las restantes facultades, del mismo modo para otras operaciones como soñar, imaginar (incluso cosas que se escuchan solamente), requieren a la memoria como facultad. El tratado, aunque se centra en explicar la memoria *qua* operación, explica las restantes operaciones en las que la memoria *qua* facultad se ve envuelta.

El *MetR* puede dividirse en 4 secciones: (1) una especie de introducción donde, de modo aristotélico, se enuncia cuál es el objeto del tratado: memoria, reminiscencia y al mismo tiempo, la facultad memorativa, y que no logra embonar del todo con las siguientes secciones. (2) Donde se expone la mecánica del proceso de rememoración, (3) donde se habla de su fisiología –y derivado de ello, de la ontología de sus objetos cognitivos– y se trata la reminiscencia, y (4) donde se analizan una serie de corolarios que emanan de (2) y (3), que incluyen la explicación de la causa de la mala memoria, operaciones tales como el sueño y la posibilidad de representación de imágenes “visuales” mediante palabras, y la clásica distinción aristotélica entre quienes son buenos rememoradores y quienes son buenos para retener memorias.

(1) Primera sección

La primera parte sigue la exposición de Aristóteles en el *De mem.* Inicia con la exposición con la memoria entendida como operación y después con la exposición de la memoria entendida como facultad. En cuanto operación, distingue tres modos en que ésta se da, y relaciona los modos con tres facultades sensitivas diferentes. En cuanto facultad distingue dos maneras en que la facultad memorativa aprehende un mismo tipo de objeto cognitivo: las *intentiones*.

Averroes comienza con la descripción de la operación porque ése es el tópico del *De mem.*, a saber, *memoria* y la *reminiscentia* como operaciones mentales.¹²⁰ Las tres operaciones que describe consisten en el modo en que se aprehenden (*comprehendere*) las cosas extramentales particulares. Cada modo de aprehender una cosa extramental está relacionado con una facultad interior diferente:

- (1) la facultad sensitiva (*virtus sensitiva*) aprehende las cosas en presencia (*presentium*)
- (2) la facultad estimativa (*virtus estimativa*) que aprehende las cosas que han de ser (*futurarum*), y
- (3) la *virtus memorativa* aprehende las cosas pasadas (*preteritarum*).

De esta primera parte sobresale el que se mencione tan pronto una ‘facultad estimativa’ que, como se verá a lo largo del tratado, no ocupará ningún papel en la TSI según Averroes, y sólo se volverá a referir a ella al criticar a Avicena. Aunque esta división tripartita, en principio, consiste en la distinción de los modos de aprehensión en el tiempo, *i.e.* pasado, presente y futuro, en realidad a Averroes le preocupa distinguir entre la representación sensible que ocurre en presencia de las cosas y la capacidad representarse algo, cuando la cosa ya no está presente, pero como algo que ya fue aprehendido con anterioridad. Lo importante es que de no ser así estas aprehensiones se darían como un conocimiento nuevo (*nova notitia*) y no contarían como memoria. Con ello es claro que, aunque en principio el texto parecería remitir al elemento temporal al que hace mención Aristóteles, la distinción recae más bien en la necesidad de la adquisición previa de lo aprehendido mediante los sentidos. Esto, dándole razón a Black, más bien evoca el sentido aristotélico del modo en que la fantasía depende de la sensación.

Después, Averroes presenta a la memoria como facultad definiéndola en función de dos modos de aprehender sus objetos propios: una ‘manera continua’, que corresponde a la retención (*conservatio*), y una ‘manera discreta’ (*interscisa*) –a causa de su eliminación–, que corresponde a la memoria. Dado que como facultad es una sola en cuanto al sujeto y

¹²⁰ Es interesante notar que, a pesar de que en la versión árabe hay un término para memoria y otro para reminiscencia, en la VV se presentan ambas facultades como “rememoratio” y “inquisitione per rememorationem”. A pesar de ser una elección del traductor de la VV, esa elección parece ir más acorde con la teoría que se despliega en el *MetR*, dado que no siempre es muy clara la diferencia entre ambas facultades. En la VP utiliza *memoria et reminiscentia*.

doble en cuanto a sus maneras de operar, las maneras de operar se definen una en función de otra: la retención es una rememoración continua, y la memoria una retención que ha sido eliminada (*abscisa*).¹²¹

Ahora bien, cuando Averroes habla de dos maneras diferentes de aprehender un objeto, no se está refiriendo a la cosa extramental sino a su representante: la *intentio*.

- 1) Retención (*conservatio*): aprehensión continua de las *intentiones*. Rememoración continua,
- 2) Memoria (*memoria*): aprehensión discreta de las *intentiones*. Memoria: retención eliminada (*abscisa*).

Por último, Averroes vuelve a las operaciones y define a la reminiscencia como la búsqueda voluntaria¹²² de las intenciones que alguna vez se aprehendieron. Esta operación es propia del hombre porque implica el ejercicio de la facultad *cogitativa*. Sin embargo, al igual que ocurre con la mención de la estimativa, esta definición –seguida de la aclaración de que los animales que poseen imaginación también tienen memoria– resulta extraña, puesto que todo el mecanismo de rememoración que se expone en la siguiente sección, sea memoria o reminiscencia, exige la participación de la *cogitativa* (que más adelante llama simplemente *distinctiva*), que sólo poseen los hombres, y que en los animales es sustituida por el instinto natural (podría decirse que, además de sustituir la operación racional de la *cogitativa*, sustituye al elemento ‘voluntario’ que aparece en la VP). Como puede verse, la distinción entre las dos operaciones –leído desde un punto de vista aristotélico–, no parece tan clara como se esperaría según esta primer presentación. Ello, junto con la sección (4) que trata sobre los sueños y la capacidad de representarse objetos jamás antes vistos gracias al discurso hablado, muestran que el verdadero objeto de estudio del MetR son todas las operaciones cognitivas que permiten la representación, en ausencia de la cosa percibida y no sólo la memoria que Aristóteles describe en su *De mem.*

¹²¹ *MetR*, VP. p. 48, ll. 13-26

¹²² En cierto sentido, es posible que el término ‘voluntaria’ en “*Reminiscentia vero est voluntaria investigatio intentiones*” (VP) sea una buena paráfrasis de ‘investigare’ “*Investigare autem per rememoratione*”. Sin embargo, el término en la VP mostraría la dificultad de establecer claramente la diferencia entre la simple memoria y la rememoración.

(2) Segunda sección

La segunda sección en realidad es un nuevo comienzo: se aleja totalmente del *De mem.* de Aristóteles y presenta por primera vez la verdadera TSI de Averroes, con sus facultades, operaciones y objetos. En este párrafo, que cierra la segunda sección, hay un esquema de la TSI y su funcionamiento:

A partir de lo dicho, consta que estas facultades son diferentes entre sí y se ordenan según sus acciones recíprocas:

En primer lugar, el sentido común recibe primero al ícono (*idolum*) de la imagen sensible, la cuál es externa; en segundo lugar la imaginativa recibe la imagen de este *idolum*; en tercer lugar, la distintiva, que separa entre la imagen del ícono (*idolum*) y la intención de esta imagen; en cuarto lugar la memorativa, que recibe y devuelve (*reddit*) la intención antedicha y que, de algún modo los mismos están ordenados uno respecto en sus acciones, y así están ordenados en las secciones del cerebro.¹²³

- 1) El sentido común recibe al ícono (*idolum*) de la imagen extramental.
- 2) La facultad imaginativa recibe la imagen que constituye al ícono.
- 3) La facultad distintiva separa entre la imagen y la intención que componen al ícono.
- 4) La memorativa recibe primero y regresa después la intención que ya fue separada.

La exposición se desarrolla mediante una serie de distinciones que tienen como objetivo evidenciar los elementos y la relación que sostiene entre sí para dar cuenta del mecanismo de la memoria. De nuevo ubica la memoria entre las facultades que aprehenden cosas particulares, pero esta vez queda claro que, según su TSI, sólo hay tres facultades y no agrega la estimativa: sentido, imaginación y memoria. Y, al igual que ocurría con la imaginativa del LdA de Avicena, la facultad distintiva no aprehende, aunque opera sobre objetos particulares.

Ahora bien, la facultad sensitiva opera sólo en presencia de la cosa sensible, y por eso es diferente de la imaginación y la memoria; así que aquí Averroes no tiene problema para encontrar un criterio que muestre la especificidad del sentido. Sin embargo, la memoria y la imaginación son muy similares una a la otra, pues operan sin la presencia del objeto sensible, y su naturaleza es retentiva (pues retiene: *conservat*). Por eso, Averroes tiene que

¹²³ Ex predictis constat quod hee virtutes sunt abinvicem diverse et secundum suas actiones adinvicem ordinate: primo videlicet sensus communis ydolum rei sensibilis que est extra primo recipiens; secundo ymaginativa recipiens ymaginem istius ydoli; tercio distinctiva, que distinguit inter ymaginem ydoli et intencionem ipsius ymaginis; quarto memorativa, que recipit et reddit intencionem predictam et, quemadmodum ipse habent ordinem adinvicem in suis actionibus, ita habent ordinem in cerebro in suis sicibus. (*MetR. VP.* p. 56-57, ll. 10-44)

encontrar una serie de criterios que, primero, le permita encontrar en qué son diferentes imaginación y memoria y, segundo, que explique de qué manera una depende de la otra. Y el criterio consiste en el tipo de objeto cognitivo con que interactúa cada una de ellas: la imaginación retiene la ‘forma’ de la cosa, y la memoria, la ‘intención de esta forma’; mientras que la relación consiste en que se comunican en cuanto a su acción (*necesse est quod communicent in actione*), esto es, se requiere de la presentación conjunta de sus objetos –mediante el juicio– para que se complete el acto de recordar:

La imaginativa primero aprehende la forma de la cosa sensible; mientras que la memorativa representa después de que se ha ausentado la intención de esta forma que fue conocida por la imaginación, en cuanto que fue conocida por ella, y juzga que esta intención es de aquella imagen que fue aprehendida antes por la misma imaginación.¹²⁴

En un pasaje de la VV –del que Alberto hará eco en el *De homine*, y que está ausente en la VP –, se reformula esta operación estableciendo explícitamente los cuatro elementos que se requieren para que se lleve a cabo: (1) la imagen, (2) la intención de esta imagen, (3) hacer presente esta intención y (4) juzgar que ésta es la intención de aquella imagen que fue percibida primero.¹²⁵ Ahora bien, como hasta ahora sólo nos ha mencionado a las tres facultades aprehensivas, es evidente que se requiere de otra distinta para que se complete el paso (4). Por eso explica enseguida que estas cuatro acciones son realizadas por tres facultades diferentes: dos de ellas aprehenden objetos simples y una los compone entre sí, y para hacerlo introduce la analogía aristotélica de la pintura de un animal en la pared: 1) la imaginación aprehende la imagen de la cosa como si se tratara de la pintura dibujada en la pared, 2) la memoria aprehende la intención de la imagen como si se tratara la intención de esta pintura, y 3) la facultad distintiva o cognoscitiva juzga, mediante *afirmación o*

¹²⁴ Ymaginativa enim principio comprehendit formam rei sensibilis; memorativa vero intencionem huius forme, que nota fuit ymaginationi, representat ei post absenciam ipsius, secundum hoc quod fiut ei nota, et iudicat istam intencionem esse illius ymaginis prius comprehense ab ipsa ymaginacione. (*MetR. VP*. pp. 50-52, ll. 50-56)

¹²⁵ Sunt igitur quatuor, ymago et intentio illius ymaginis, et facere illam intencionem esse presentem et iudicare eam esse intencionem illius ymaginis que prius sentiebatur. Facere igitur ymaginem esse presentem necesse est ut sit alterius virtutis a virtute que comprehendit intencionem. (*MetR. VV*, pp. 51-52, ll. 53-57)

negación, que esta imagen corresponde a aquella intención lo cual, evidentemente, nos remite a nosotros a ícono (εἰκονος) del que habla Aristóteles en *De mem.*¹²⁶

Una vez establecido este esquema se explica la finalidad con la que está diseñado este mecanismo: volver a presentar ante el alma aquello que fue antes aprehendido por los sentidos en presencia de la cosa. Sin embargo aquí es donde se encuentra la diferencia más importante entre ambas versiones, pues la *Versio Parisina* introduce el concepto de ícono (*idolum*). En la VP, antes de continuar con el ejemplo para analizar el papel de la facultad que afirma y niega, distingue entre tres modos en los que el individuo (*individuum*), compuesto de *su sujeto y forma*, es aprehendido por cada una de las facultades del alma:

1) Mediante el sentido común se aprehende el ícono (*idolum*), el cuál representa la totalidad del compuesto (*Nam a sensu communi comprehenditur ydolum eius, ut representans totum compositum*).

2) Mediante la imaginación se aprehende la imagen de este ícono (*idolum*), como si ésta fuera su sujeto (*tamquam subiectum eius*).

3) Por la memoria se aprehende la intención de esta de este ícono (*idolum*) como si fuera su forma (*quasi forma ipsius*).

Definidos estos tres modos, vuelve a la analogía aristotélica de la pintura en la pared: la imagen es como el sujeto porque hace las veces de límites (*fines*), líneas (*simplice lineationem*) y figura de la pintura en la pared, la intención (*intentio*) es como el color y la figura o aquello que da la forma (*figura sive informationem*) de la pintura, y la totalidad del compuesto de ambas es el ícono (*idolum*) de la cosa externa (*totum autem sic compositum diceremus esse idolum rei*).¹²⁷

Una vez que en la VP se han introducido los tres objetos cognitivos, habla de la tercera facultad, la que opera con los objetos de la imaginación y la memoria, y que llama

¹²⁶ Sunt igitur, ut patet ex premissis, tres virtutis habentes diversas operationes, quarum due comprehendunt res simplices et tertia componit illa simplicia adinvicem. Una enim ex rebus simplicibus est ymago rei et hanc comprehendit virtus ymaginativa. Alia res simplex est intentio huius ymaginis et hanc comprehendit virtus memorativa; et forma illa quam virtus ymaginativa comprehendit est velut pictura in pariete descripta: illa vero quam memorativa recipit reddit est velut intentio istius picture. (*MetR. VP*, p. 53-54, ll. 69-30)

¹²⁷ Cf. *MetR. VP*. p. 54-55, ll. 6-19. Aunque la analogía con la pintura está presente en la VV, la distinción entre *subiectum* y *forma* no. La idea de *compuesto total* está totalmente ausente de la VV.

distinctiva sive cognoscitiva. Ésta compone mediante afirmación y divide mediante negación. El ‘afirmar’ indica que ‘esta intención pertenece a aquella imagen’ y el negar lo contrario.

Ahora bien, entre la imagen y la intención hay una especie de jerarquía: no son dos objetos cognitivos independientes, sino que la intención es extraída de la imagen y siempre depende de ella. Ello es claro en la célebre analogía de Averroes sobre la relación entre el fruto y la pulpa:

Está primero la forma sensible en la cosa misma externa al alma, de la cual es la forma; y esta es absolutamente corporal casi como la pura cáscara, que contiene en sí la pulpa, a la cual deben probar (*sapere*), de él, las facultades aprehensivas.¹²⁸

Ahora bien, ello exige, primero, explicar el modo en que la pulpa se extrae de la cáscara apelando solamente a las cuatro facultades que aquí se han mencionado y, segundo, dar cuenta de cómo cáscara y pulpa vuelven a conformar el fruto completo *en cuanto que ya fue sentido*: el proceso, pues, debe ir en dos sentidos. El segundo proceso ya nos lo ha adelantado: al afirmar o negar se establece la relación que en un primer momento existía entre imagen e intención. Lo primero, en cambio, ocurre gracias a que la ‘división’, puesto que separa (*distinguitur*), es capaz de extraer a la imagen de ícono (*idolum*):

Esta división también se da en la separación (*distinctione*) de la cosa sensible aprehendida. Dice que aquél ícono que fue aprehendido a partir del sentido común, es separado en la imagen misma, a la cuál recibe la imaginativa, y en la intención de esta imagen, a la cuál recibe la memorativa.¹²⁹

De este modo, dado que una de las operaciones de la facultad distintiva es ‘separar’, y dado que en ambos casos se ‘separan’ los mismos tipos de objetos (imágenes de intenciones), y puesto que el origen de la extracción es el ícono (*idolum*) y el producto de afirmación es volver a obtener el ícono, parecería que Averroes trata indistintamente los dos sentidos en que se puede entender ‘separación’: como extracción y como la negación que se hace mediante el juicio. De haber en realidad aquí una confusión, esta radicaría en

¹²⁸ inter quod est primus forme sensibilis in re ipsa extra animam, cuius est forma; et iste est pure corporalis, quasi purus cortex, continens in se medullam, quam virtutes comprehensive debent sapere ab ipso. (*MetR. VP*, pp. 58-59, ll. 56-64)

¹²⁹ Fit eciam divisio in distinctione rei sensibilis comprehense. Dicit illud ydolum quod a sensu communi comprehenditur distinguitur in ymaginem ipsius, quam recipit ymaginativa, et intencionem istius ymaginis, quam recipit memorativa. (*MetR. VP*. p. 55, ll. 37-42)

confundir dos niveles diferentes de separación: el que permite obtener los objetos que se pondrán en correlación mediante el juicio, es decir, la abstracción propiamente dicha, y el juicio mismo que permite poner en relación intenciones con formas sensibles.

Averroes repite varias veces que sólo el alma humana es capaz de estas operaciones: los animales están limitados a percibir solamente la cáscara del fruto solamente, es decir, la mera imagen sensible. Ello significa que la abstracción o extracción que ocurre al separar la pulpa del fruto implica la abstracción de un contenido conceptual que, de cierto modo, ya está en potencia en el fruto.

A pesar de la confusión con esta estrategia Averroes resuelve el problema de cómo puede haber ‘abstracción’ en el nivel sensitivo del alma, y el subsiguiente problema de cómo pueden reconocerse significados en las imágenes percibidas por los sentidos.

Como anotamos al principio, en la primera presentación que hace Averroes del *MetR* en la sección (1) resalta, aristotélicamente, que la reminiscencia sólo se da en los hombres, pues se necesita de la participación de la cogitativa, mientras que la memoria se da en las bestias que poseen imaginación. Además del hecho de que no vuelve a llamar a la facultad distintiva cogitativa, el proceso que hemos analizado a partir de la sección (2) involucra activamente a la facultad distintiva, y es justo ahí donde se intercala la discusión contra Avicena por suponer que las funciones de la estimativa las puede llevar a cabo un alma sin capacidades racionales (*MetR. VP.* p. 53, ll. 66-68; que trataremos en la tercera sección). Resta entonces la pregunta ¿cuál es entonces la distinción entre memoria y reminiscencia?

(3) Tercera sección

Antes de continuar con la investigación sobre los mecanismos memorativos, en *MetR* aparece la sección (3) donde se analiza (a) la ubicación fisiológica de las facultades, (b) la naturaleza corpóreo-espiritual de los objetos cognitivos, y (c) donde se analiza, en conjunto, cómo el daño de unas facultades está relacionado con el de las otras jerárquicamente. Con ello, parece adivinarse que el objeto de esta parte es dar cuenta del olvido. De ser así, ello indicaría que el proceso al que Averroes llama *rememoración*, es decir, el mecanismo que ha descrito hasta ahora, abarca todo proceso mediante el cual (a) se imponen intenciones a las imágenes percibidas –i.e. se otorga cierto significado a los objetos percibidos– y (b) se representan objetos que no se encuentran presentes ante los sentidos al momento de la

representación. Y por lo tanto, el proceso al que llama en la VP reminiscencia y en la VV *investigatio per rememoratione* es, propiamente, el proceso que en castellano llamamos “recordar”: restaurar en el alma el contenido que fue removido a causa del olvido. Y así es justamente como presenta el tema de la reminiscencia:

Ahora hay que considerar de qué modo, después de la remoción de sus intenciones mediante el olvido (pues el olvido es la remoción de la intención de aquél), de qué modo la encuentra el hombre mediante la búsqueda voluntaria.¹³⁰

La reminiscencia consiste en el papel que juega la búsqueda, al poner en marcha el mecanismo de la memoria para restituir lo que se ha perdido. Pero con ello no se refiere a una ‘intención’, sino a la capacidad de representar un ícono mediante el juicio, que fue previamente presentado por la facultad sensitiva ante la memoria. Averroes describe así esta búsqueda: la memorativa representa la intención de la forma imaginable, y al hacerlo representa también su forma. Entonces la distintiva compara una con otra y, si encuentra correspondencia entre ellas, las compone y juzga que, eso que ha compuesto, corresponde al ícono de la cosa que fue aprehendida antes por los sentidos. Si lo representado no corresponde con el ícono, juzga que aquello no es el compuesto que corresponde al ícono buscado. Entonces se busca otra intención en la memoria, la cuál ofrece una y otra sucesivamente hasta que, deleitada (*laetificata*), juzga que es verdad que la intención encontrada es, *en verdad*, de esta imagen (*quam post laborem letificata iudicabit vere esse illius forme ymagnate*). Y de este modo son encontradas, por la reminiscencia, las cosas buscadas por ella.¹³¹

Por último, restan las dos operaciones que, en el MetR, Averroes relaciona con este mismo mecanismo. Alguien a quien se le describe un león (VP) o elefante (VV) sin haberlo visto nunca antes, es capaz de representárselo interiormente tal y como si lo hubiera visto gracias reunión de estas facultades (*per congregacionem predictarum virtutum*: cf. *MetR. V*, p. 66, 26-46). La VP solo dice esto, pero la VV agrega que esto ocurre gracias a la

¹³⁰ Nunc igitur considerandum est quomodo post amissionem huius intencionis per oblivionem (nam oblivio est illius intencionis amissio), inveniat eam homo per voluntariam investigacionem. (*MetR. VP*, pp. 59-60, ll. 5-6)

¹³¹ Unde exquirat a memoria aliam intencionem forme ymagnabilis, quam componet cum ipsa forma ymagnabili, et hoc facit quousque si possibile est offeratur propria proprie; quam post laborem letificata iudicabit vere esse illius forme ymagnate. Et sic erit inventa per reminiscenciam res illa que queritur. Et sic constat quod per congregacionem istarum virtutum trium perficitur investigacio forme per reminiscenciam. (*MetR. VP*, pp. 60-61, ll. 10-16)

obediencia de *estas tres facultades* a la razón, como si se separaran éstas del alma bestial, y ello le es difícil al hombre porque requiere tanto del reposo del alma bestial como de detener la operación del sentido para que el sentido común pueda auxiliar a estas facultades. En este sentido la descripción de las representaciones que se dan sin participación de los sentidos exteriores es muy similar a la que nos ha ofrecido Avicena: en cuanto los sentidos exteriores cesan, la imaginación, la memoria y la distintiva ofrecen su producto al sentido común: se da, propiamente hablando, la representación. Y lo mismo ocurre en los sueños.¹³²

Resta dilucidar qué significa *intentio* en este tratado. En la VV no existe ninguna definición o caracterización específica de ella, y parece más bien que su nombre es suficiente aclarar su significado; mientras en la VP lo más cercano a una explicación es el ejemplo de en qué modo la *intentio* sirve de *forma* en relación con la imagen que sirve de sustrato (*subiectum*) del compuesto; pero esta última explicación es un poco confusa, pues sustrato aquí corresponde a los colores, la figura o “información” o, en todo caso, no dice mucho más que la VV, por ejemplo, si *informatio* se toma como ‘aquello que da forma’. Quizás lo que llamaría más la atención es la inclusión de los colores –como vimos antes–, pero eso está relacionado probablemente con el modo en que en SetS y en el CMA se les trata de intenciones. Aquí eso, sin embargo, no significa gran cosa.

Por otro lado, la analogía del fruto, la pulpa y la cáscara, parece caracterizar mejor el significado de ‘*intentio*’, pues al menos establece cierta oposición con el contenido cognitivo de las imágenes, y su carácter abstracto: sólo son accesibles al ser humano. Sin embargo dicha caracterización tampoco es muy específica, pues, como hace notar Black, es hasta cierto punto claro que son las características corporales las representadas por la ‘cáscara’, pero dado el proceso de gradualidad entre lo corpóreo y lo espiritual, no es muy claro si se refiere a la dependencia de la presencia del cuerpo, o a la pérdida de lo que Avicena llama apéndices materiales. A pesar de esto quedan claras dos cosas: primero que el contenido cognitivo de las intenciones es casi conceptual o, como en el caso de Avicena, son conceptos mezclados con formas sensibles, y por eso sólo los sentidos humanos tienen acceso a ellas. Segundo, que su liga al individuo depende de su relación con la imagen o forma de la cuál es extraído, y que este contenido cognitivo es mucho más amplio que el de

¹³² Cf. *MetR. VP.* p. 66, ll. 26-46 y *MetR. VV.* pp. 62-64, ll. 26-51

Avicena, pues es la representación de lo que es la cosa, y no una propiedad o connotación que esta pueda tener para el alma. Tampoco está ligado a las facultades apetitivas del alma como en el LdA, y, en realidad, es lo que permite reconocer a la cosa como un todo (o coadyuva a tal reconocimiento) pero no da ninguna información sobre si la cosa es hostil o amigable. Pero con esta última indicación ya estamos abordando el siguiente tema.

(4) Cuarta parte: la estimativa y el instinto animal.

Como indicamos al principio de este capítulo, en la primera presentación (1) que hace Averroes del tratado, habla de una facultad estimativa (VP *virtus estimativa*) o de la aprehensión de las cosas estimables (VV *res existimabiles*). La facultad estimativa o aquello que es estimable no vuelven a aparecer sino hasta que Averroes comienza a explicar el mecanismo mediante el cual se unen y dividen intenciones con imágenes. Al momento de declarar que ésta es una acción privativa de los hombres, se enfrenta al problema de cómo es que los animales son capaces de reconocer su entorno. Si se requiere de la facultad distintiva para obtener el ícono (*idolum*) capaz de representar a la cosa, ¿de qué modo podría un animal reconocer qué es lo que tiene frente a sí, dotándolo de significado? Sabemos que la solución de Avicena está en la capacidad de reconocer solamente ciertos atributos connotativos capaces de poner a funcionar las facultades apetitivas casi como si se tratara de una reacción. Sin embargo, puesto que la intención de Averroes posee toda la información sobre el qué es la cosa, y como esto sólo puede ser reconocido por una facultad humana –puesto que esto requiere de la obra de la facultad distintiva–, Averroes no puede apelar a la solución de Avicena.

El sustituto de la distintiva en los animales, dice Averroes, lo ocupa (tanto operacional como fisiológicamente) algo similar (*simile huic*) que no posee nombre, pero que puede llamarse instinto natural (*instinctus nature*), mediante el cual el animal huye de su enemigo, *aunque jamás lo haya visto antes*. Y es a esto a lo que Avicena llamó estimativa (VP, en la VV, *existimationem*). Hasta aquí la explicación de ambas versiones es análoga. Sin embargo, en la VP se extiende añadiendo la razón de cómo ocurre esto. Averroes apela directamente al argumento del DA 428a18-23 para distinguir la φαντασία de la creencia (δόξα), donde ésta se sigue de la convicción (πίστις), y la convicción a su vez, de la persuasión (πέπεσθαι):

...sino que este instinto no puede ser estimación, porque, tal como escribe [Aristóteles] en el [libro] segundo sobre el Alma, la estimación es seguida de la convicción (*fides*). Y la convicción es seguida de la validez (*sufficiencia*) y lo que se sostiene a sí mismo (*qui sibi sufficit*) posee razón. Por ello, nada que carezca de razón, posee estimación: así es argumentado por el Filósofo cerca del final del libro segundo sobre el Alma; por lo cual se sigue que el antedicho instinto sea alguna facultad en las bestias, pero algo sin nombre, similar a la estimación.¹³³

Evidentemente que lo que aquí Averroes toma por *estimativa* es la δόξα aristotélica, y ello indica también su carácter racional. En Avicena podría decirse que también la estimativa es una especie de facultad “teorética”, al menos en el sentido de que aprehende contenidos cognitivos y que no es motriz o apetitiva. En Avicena estos contenidos, que son propiedades del todo percibido, ponen en funcionamiento las facultades apetitivas casi automáticamente (sin ser el contenido el que mueve directamente, sino a partir del cual se inicia el movimiento). Sin embargo parecería ser que, para Averroes en el MetR, una facultad aprehensiva o teorética sólo es capaz de movilizar a las facultades apetitivas si primero genera convicción (πίστις / *fides*), es decir, si primero se otorga algún valor de verdad al cuál se asiente: aquello que está enfrente de mi *es un lobo*, los lobos son peligrosos, y por lo tanto debo huir. Es por ello que en las bestias todo este proceso es sustituido por el instinto, que es el modo en que la naturaleza obra directamente sobre las facultades apetitivas de las bestias.

A partir de esto, queda claro a qué se refiere el MetR al decir que la aprehensión de las cosas futuras se le llama estimativa: la expectativa sobre la ocurrencia de hechos futuros es una creencia. Llamarla *virtus aestimativa* es probablemente un exceso en la traducción del VP y por ello la VV solamente habla de *res existimabiles*: sobre las cuales se puede tener creencia. Sin embargo, en la explicación del MetR queda totalmente fuera el papel central de las intenciones avicenianas: su relación con la previsión o expectación de lo doloroso y lo placentero, que es, finalmente, lo que la conecta con la facultad apetitiva y permite la acción. Por ello, casi al final del MetR, se plantea la pregunta: ¿de qué modo ocurre, al momento de la rememoración, que nos ocurra el placer y la tristeza?

Aquello que produce en nosotros placer o dolor es algo que debe estar en acto, pero lo rememorado no lo está. Sin embargo, dice Averroes que gracias a la memoria, así como a causa de cosas que sí se dan en acto, advienen a nosotros otras que no, y que deben ser

¹³³ Cf. *MetR. VP*. p. 53, ll. 64-68

similares a las que sí están en acto; del mismo modo, ante lo similar que está ausente, nos ocurrirá lo mismo que si lo ausente estuviera en acto. Y como lo recordado adviene junto a las circunstancias mediante a las cuales lo aprehendimos –si nos causó dolor o placer–, entonces a partir de ello creemos que las mismas circunstancias podrían repetirse, y adviene a nosotros la esperanza o el temor que no puede darse sin placer o tristeza.¹³⁴ La esperanza y el temor no son, como en el caso de Avicena, la acción que la intención de lo hostil o lo amigable sobre la facultad apetitiva, sino que en este caso es casi como la operación cuasi discursiva a la que es concomitante el dolor y el placer. De cualquier modo, la capacidad de expectación es producto de un complejo proceso racional, en tanto que involucra, al menos, el juicio de la facultad *distinctiva* y la creencia.

Como podemos ver, la característica central de la estimativa aviceniana, la capacidad de generar temor o esperanza sin la necesidad de involucrar expectativas, está totalmente ausente; mientras que la expectativa (*esperanza o temor*) proviene de ciertas operaciones, no del todo bien explicadas, solamente enunciadas, que involucran solamente facultades aprehensivas. Por ello, evidentemente el único modo de explicar la acción en las bestias es apelar al instinto natural, el cual, de algún modo no explicado, sustituye todos los procesos discursivos que en los hombres anteceden y posibilitan la acción.

2.2.3 Conclusión de la sección de Averroes

De esta sección, dado el objetivo de este capítulo, lo que me interesa es remarcar los puntos que tienen resonancia en el DH de Alberto.

¹³⁴ Propter quid autem rememoracione quorundam accidit nobis delectatio et tristitia? Delectatio enim et tristitia non fiunt nisi per res que sunt in actu. Illa autem quorum rememoramus non sunt in actu. Dicimus quod hoc accidit frequenter, quia per ea que non sunt in actu fit in nobis memoria aliquorum que sunt in actu, que necessario sunt similia illis. Propter quod nobis accidit illud quod accideret si illa essent in actu. Amplius autem, quia videmus quod res simul est in actu, innascitur in nobis spes aut timor quod eadem res que per istam spem, que est in actu, venit in memoriam, aut alia similia illi, habens ad nos easdem circunstancias gaudii aut tristitie, veniat in actum: quando enim videmus aliquid, supponimus possibile esse ut quodlibet simile illi fiat. Si autem per nullum simile excitamur ad memorandum, occurrit tamen nobis ut credamus quod, postquam illud de quo gauderemus aut tristaremur (si esset in actu), fuit possibile esse, ut simili illi fiat; propter quod innascitur in nobis spes aut timor de simili, quod non potest esse sine gaudio vel tristitia. Amplius memoria reducit nobis rem preteritam ad presenciam cum suis circumstantiis, inter quas forte gaudium et tristitia. (MetR. VP. pp. 67-69, ll. 15-35)

Tanto Aristóteles como Avicena parecen dar por sentado al nivel del alma sensitiva las cosas externas se perciben como un todo organizado, *i.e* como un individuo. Y el papel de los sensibles comunes, en especial de la magnitud y la figura, parecen garantizarlo. Sin embargo para el Averroes del *Epítome* ello no es suficiente: se requiere de una estructura conceptual para que el alma pueda representarse la cosa individual extramental.

Según hemos visto, para Avicena la *intentio non sensata* posee cierto carácter conceptual que le permite al animal reconocer a la cosa *como algo peligroso o bueno*, pero es siempre un atributo de ella. En cambio para Averroes la representación implica la posibilidad de reconocer a la cosa toda *como un individuo*. Estrictamente hablando, con los elementos que nos da Avicena no hay modo en que el animal reconozca *esto amarillo como dulce y miel* o *esto amarillo es amargo y bilis*, sino solamente como *dulce y apetecible* o *amargo y detestable*, mientras que en Averroes la operación conjunta de la imaginativa, la facultad distintiva y la memoria permiten que se lleve a cabo el juicio completo: *esto amarillo es dulce y por lo tanto es miel*. Por supuesto que esto último implica lo que Averroes repite varias veces: esto sólo es accesible a los sentidos humanos, no a los animales. Y por ello mismo no parece haber problema en decir que la discriminación del ícono se da mediante la afirmación o negación (*affirmatio vel negatio*), pues esta operación sólo es accesible a los sentidos humanos.

Como veremos, la relación que sostienen entre sí el sentido común, la imaginación, la facultad *distinctiva* y la memoria, corresponde a la relación que sostienen entre sí las facultades aprehensivas en el DH de Alberto. Como vimos, parece que Averroes ‘confunde’ dos sentidos diferentes de separar (*distinguitur*): uno en el sentido de extraer y otro en el de negar. De este modo la *phantasia* albertiana asume un papel análogo a esta doble función de la distintiva que aquí hemos detectado: mediante la composición y división (es decir, a través del juicio en general, y no sólo de una de sus partes) la *phantasia* ‘extrae’ (*elicere*) las *intentiones*. Pero aquí *elicere* no tiene el sentido de *extraer* la pulpa (o la forma) de la cáscara (el sujeto), ni tampoco la *intentio* corresponde a la *forma*, sino que la *intentio veri et falsi* albertiana es el contenido proposicional producto del juicio. Con ello mata dos pájaros de un tiro, pues da sentido también a las palabras de Avicena donde se define a la *intentio* como *non-sensata*: no tuvo que pasar previamente por los sentidos, pues es producto del juicio.

II. *De homine*

3. De homine

Introducción

...Only beliefs are liable to be confused with perception.
Richard Heck

En el *De homine* (DH) Alberto expone su Teoría de los Sentidos Interiores en dos partes diferentes de la cuestión *De anima sensibili*: en las últimas dos secciones de *De partibus apprehensivis eius de foris* (*De sensibus in communi* y *De sensu communi*) y a lo largo de *De partibus quae sunt apprehensivae deintus*. En la TSI del DH las facultades y objetos cognitivos conservan los mismos nombres y la misma ordenación que aparece en la TSI expuesta en el LdA. Alberto incluso retoma el nombre y la definición de las *intentiones non sensatas* como objeto de la *aestimativa*, y utiliza la historia de la oveja y el lobo para explicar su naturaleza y operación.

Además de Avicena, la TSI de Alberto toma muchos elementos de Nemesio de Emesa, Costa ben Luca, Averroes (ambos: el del EPN, a quien, como dijimos, toma por Alfarabí, y el del CMA que atribuye correctamente), y retoma elementos del *De anima* y los *Parva Naturalia* de Aristóteles dejados de lado por las otras teorías. Por ello, a pesar de que el *Liber de anima* de Avicena es la fuente más importante de la TSI del *De homine*, ambas teorías son muy diferentes, desde el aspecto fisiológico hasta el papel psicológico que juega cada facultad dentro del mecanismo de la TSI.¹³⁵

Sin embargo la de Alberto no es simplemente una síntesis de todas ellas, sino que presenta una propuesta concreta que posee unidad propia, y a la cual los textos de todas sus fuentes declaradas¹³⁶ —en especial Avicena— sirven solamente de portavoces. En este capítulo sostengo que para comprender la teoría de la percepción sensible presente en el DH es necesario entender cuál es idea de representación que subyace en ella. Ésta es distinta no sólo a la de Avicena, sino a la de las restantes fuentes antiguas y árabes de Alberto. Sólo entendiendo cuál es esta puede comprenderse la unidad de su teoría y cuál es su propuesta.

¹³⁵ Cf. Tellkamp : 2012; Steneck :1974; Dewan : 1980 (estos dos últimos se enfocan a las diferencias fisiológicas).

¹³⁶ Es decir, de las fuentes a las que Alberto se remite explícitamente. No pretendo decir que esta noción de representación sea original de Alberto, ni cabe en este trabajo rastrear sus antecedentes los cuales, probablemente, se encuentren entre sus contemporáneos.

La clave de esta noción de representación se encuentra en el principio de composicionalidad: así como en el lenguaje el carácter significativo de una expresión es una función del significado de los elementos que la constituyen, la capacidad de exhibir intencionalidad de una representación mental radica en ser una función de la relación y los elementos que la constituyen. Y así como un signo aislado no refiere a nada sino hasta que es puesto en relación, así una imagen mental no refiere nada por sí misma.

De un modo similar que para todas las TSI que hemos revisado, para Alberto la percepción sensible se da en dos niveles distintos: el de la percepción directa¹³⁷ que ocurre en el sentido común cuando son percibidas todas las propiedades de una cosa, y el de la percepción accidental –que se da en la fantasía– cuando mediante la percepción de una propiedad se reconoce otra que no está siendo percibida en ese mismo momento. En ambos casos el proceso completo de percibir involucra tanto la recepción pasiva de las propiedades percibidas como la actividad del juicio que consiste en componerlas o dividir las entre sí.

Sin embargo, la primer diferencia que resalta entre el LdA de Avicena y el DH es que Alberto introduce un léxico más propio de una teoría de la proposición que de la percepción sensible. En particular, llama a las operaciones de composición y división *affirmatio vel negatio*. ¿Tiene alguna relevancia que utilice estos términos? Al analizar los tipos de objetos cognitivos con los que trata Alberto es fácil encontrar la relación.

En el DH hay dos clases de objetos: aquellos que se reciben de modo pasivo y aquellos que son producto de la actividad del alma.¹³⁸ Los primeros son capaces de representar en virtud de la semejanza que sostienen con lo representado mientras que los segundos representan el producto del juicio, es decir, expresan las relaciones que sostienen entre sí los elementos que han sido compuestos o divididos. De este modo, el producto del juicio del sentido común –i.e. la *species sensibilis*– expresa las relaciones que sostienen entre sí las cualidades percibidas por cada uno de los cinco sentidos, y el juicio consiste en la capacidad de reconocer todas las relaciones expresadas. Y así como ocurre con la *species*,

¹³⁷ Entiendo percepción directa como el reconocimiento de las propiedades de una cosa al momento de ser todas percibidas simultáneamente, en contraposición a la percepción accidental, que implica el reconocimiento de una propiedades mediante la percepción directa otra.

¹³⁸ En el caso de Averroes las *intentiones* sensibles pueden considerarse como producto de la actividad del alma en el sentido de que son abstraídas. Sin embargo esta actividad es propia sólo de los sentidos humanos.

el producto del juicio de la fantasía es la *intentio veri et falsi*, la cuál expresa la relación que sostienen entre sí las *imagines* resguardadas por la imaginación.

Por eso la *species* y la *intentio* representan en virtud del principio de composicionalidad, pues ellas no son sólo parecidas a aquello que representan, sino que expresan la relación que existe entre los elementos puestos en relación, y en virtud de ello representan estados de cosas en el mundo. Es por ello que Alberto llama al juicio de estas facultades *affirmatio vel negatio*, pues mediante el reconocimiento de las relaciones que sostienen entre sí las propiedades unidas o divididas, se constata que las cosas son –mediante la *affirmatio*–, o que no son –mediante la *negatio*–, de tal o cual manera en el mundo.

El antecedente de esta noción de representación, donde el principio de composicionalidad es clave, se encuentra en la teoría de la proposición, especialmente en la desarrollada por Abelardo en el siglo XII. Peter King ha tratado de demostrar que Abelardo, junto con su teoría de la proposición, sostiene la existencia de un lenguaje mental.

Podríamos esbozar el argumento de King así: la capacidad del lenguaje hablado y escrito de referir al mundo proviene de la capacidad de la mente de exhibir intencionalidad. De tal modo, si el lenguaje refiere en virtud del principio de composicionalidad, este principio debe regir también las operaciones mentales. Si el principio de composicionalidad en el lenguaje se da en virtud de operadores y conectivas lógicas, y la intencionalidad del lenguaje es derivada de la de la mente, entonces los operadores lógicos son la representación o expresión de algo que ocurre en ella. Según la lectura de King, los operadores lógicos son la representación de ciertas actividades mentales descritas por Abelardo.

Ahora bien, no pretendo ni demostrar si la interpretación que hace King de Abelardo es correcta, ni si Alberto leyó a Abelardo.¹³⁹ Tampoco cabe en el objetivo de esta tesis indagar cuál es la teoría de la proposición en Alberto y cuál sea su relación con su teoría de la representación mental en general, o con su teoría de la representación sensitiva. Sin

¹³⁹ Que hubo tal influencia es indudable, al menos a juzgar por el tratamiento que hace Nuchelmans de la teoría de la proposición de Alberto: “The best known treatises on logic from the thirteenth century — William of Sherwood’s *Introductiones in logicam*, Peter of Spain’s *Summulae logicales*, Roger Bacon’s *Summulae dialectics*, the commentaries on *De interpretatione* by Albert the Great and Thomas Aquinas, — however interesting they may be from other points of view, contain very little news concerning the topic of the bearers of truth and falsity”. (Nuchelmans : 1973, p. 177)

embargo, la propuesta de King sobre un posible lenguaje mental en Abelardo me parece que señala una lectura plausible sobre qué significa representar para Alberto.

Hay dos principios que rigen el lenguaje mental de Abelardo que permitirían entender de qué manera funciona la representación sensible para Alberto: 1) la distinción entre contenido mental y el tipo de proposición en que éste se encuentra involucrado; y 2) que cada elemento de la estructura de la proposición del lenguaje tiene una contraparte psicológica. De tal modo que así como para cada término hay una imagen, para los operadores y conectivas lógicas hay también una contraparte. Éstas serían ciertas actividades del alma. Pero ¿de qué manera estos principios serían útiles para una teoría de la sensibilidad donde no sólo se supone que no hay estructura lógica alguna, sino donde el lenguaje no está involucrado?

La teoría de Alberto, al igual que la de Avicena, pretende dar cuenta de la autonomía del alma sensible para interactuar con el mundo. Sin embargo, a diferencia de Avicena, Alberto se da cuenta de que es necesario explicar primero cómo se estructura la experiencia sensible antes de cómo adquiere valor práctico. Y para Alberto es necesario dar cuenta de la estructuración de la experiencia porque la sustancia no es una categoría que se pueda percibir directamente, sino sólo accidentalmente. Luego, si lo único que se perciben son ciertos accidentes ¿de qué modo se explica que se perciba algo más que cúmulos de propiedades? Es necesario, entonces, buscar una explicación que, prescindiendo de conceptos universales, diga cómo se estructura la experiencia sensible.

Es aquí donde los elementos de la teoría de la proposición muestran su utilidad. En primer lugar se distingue entre sentir y percibir: el cúmulo de propiedades sentidas es estructurado en virtud de una actividad del alma, *i.e.* el juicio, el cual pone en relación unas propiedades con otras de manera estructurada y genera la percepción. Así, aquello sentido es el contenido de la percepción, y puede estructurarse de maneras diferentes para poder ser percibido de distintos modos.

En segundo lugar, para explicar cómo se dan las operaciones psicológicas que permiten la estructuración del contenido, Alberto utiliza el andamiaje fisiológico del LdA de Avicena. Ahora bien, Alberto distingue entre el juicio del *sensus communis* y el del la *phantasia*: en un primer momento, a la vez que percibe, el *sensus communis* obtiene una imagen estructurada. Ésta es puesta a disposición de diferentes facultades que llevan a cabo otras

operaciones sobre ella. Así puede explicar diferentes estados mentales que poseen el mismo contenido: la sensación que posee valor de verdad, (además de sueños y alucinaciones); la capacidad de representarse objetos sin que esta representación posea valor de verdad (imágenes fantásticas, etc.), y la capacidad de representar con valor de verdad objetos en cuanto ausentes: la memoria.

El objetivo de esta segunda parte de la tesis, pues, es ofrecer una interpretación de la TSI que Alberto presenta en el DH, enfocándonos en dilucidar cuál es el concepto de representación que ahí subyace mediante el análisis de la *species sensibilis* y las *intentiones veri et falsi*, y de qué manera Alberto replantea los problemas que implica el explicar cómo es posible la representación del mundo sin la mediación de conceptos universales ni operaciones lógicas racionales.

Para conseguir este objetivo procederé de la siguiente manera. (1) En primer lugar plantearé qué entiende Alberto por representación mental en general a partir de algunas pistas que pueden encontrarse en su *Perihermeneias* y a la luz del análisis que hace Peter King del lenguaje mental en Abelardo; sin tomar postura acerca de la teoría de King. Esta sección concluye con un esquema general de la TSI albertiana cuyo fin es tener una visión panorámica de su TSI.

(2) En segundo lugar expondré detalladamente el funcionamiento del *sensus communis*, donde Alberto explica cómo se genera la *species sensibilis* y en qué sentido ésta es capaz de estructurar la experiencia del mundo sin intervención del intelecto, dando además cuenta de la diferencia entre percepción espacial y percepción temporal. (3) En tercer lugar expondré en conjunto el funcionamiento de la *imaginatio* y la *phantasia*, donde Alberto introduce las nociones de *imago* e *intentiones veri et falsi*. Aquí se verá el papel que la *imago* juega como signo capaz de significar y cómo las *intentiones* son el producto de la función que permite actualizar dicha capacidad. El análisis, en conjunto, que presentan las secciones (2) y (3) muestran cómo la ‘nueva’ concepción de representación mental hace uso de la TSI de Avicena para dar cuenta de la intencionalidad de la percepción sensible. La parte central de este capítulo radica aquí.

(4) En cuarto lugar expondré lo referente a la *memoria*, donde aparece el problema de cómo representar cosas en cuanto ausentes y que nos permitirá completar la exposición

sobre la intencionalidad, aunque aquí sólo me limitaré a describir lo que indica Alberto. Por último, de manera similar que en la sección precedente, en (5) la quinta parte, abordaré la operación de la *aestimativa*. A pesar de que para Alberto ésta es una extensión de la *phantasia*, los problemas que plantea conciernen a una teoría de la acción por lo cual rompen con la continuidad de la teoría de la representación que Alberto presenta en esta sección del *De homine*. Como veremos, al momento de tratar la operación de la *aestimativa* en las bestias Alberto no pretende demostrar su autonomía respecto del intelecto como Avicena sí lo hace. Estos problemas sólo pretendo señalarlos para deslindar a la teoría de la representación Alberto de este tópico.

3.1 La representación mental en general

La teoría de la proposición aristotélica se encuentra en *De interpretatione*. En *De int.* 16a2-9, Aristóteles explica de qué manera las palabras refieren a las cosas y, desde el inicio, señala su relación con la representación mental:

Por lo tanto, lo que se da en la voz (*voce* /τῆ φωνῆ) son nociones (*notae*/σύμβολα) de aquellas pasiones que están en el alma, y lo que se escribe, de aquello que están en la voz. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco lo son las voces. Pero de lo que estos son nociones (*notae*/σημεῖα) en primer lugar –las pasiones del alma– son las mismas para todos, y de lo que estas son semejanzas (*similitudines*/ὁμοιώματα), la cosa (*res*/πράγματα), son las mismas también. Acerca de estas cosas ya se ha hablado en donde se trata del alma, pues ese es un asunto (*negotii*/πραγματείας) de otro tipo. (*De int.* 16a2-9)¹⁴⁰

Las voces son símbolos de las impresiones que las cosas dejan en el alma, y a su vez, las escritas son símbolo de las voces. Las palabras habladas y escritas son convencionales pero las pasiones que las cosas dejan en el alma son naturales y por ello son las mismas para todos, pues ellas son semejanzas de las cosas del mundo. De este modo, los signos del lenguaje son mediatamente signos de la cosa referida e inmediatamente de la impresión que

¹⁴⁰ Traduzco del griego pero, al ser literal la traducción de Boecio, me limito a señalar los términos que cuya diferencia me parece importante. La diferencia más relevante consiste en que Boecio traduce por *notae* tanto σύμβολα como σημεῖα. Traduzco *nota* por “noción”. Aunque una traducción correcta es “conocimiento”, me parece que al ser tan amplia su semántica, es mejor acotarla con un término casi técnico. La identificación de Boecio de ambos términos griegos, que por ahora no nos ocupa, ha producido sin embargo abundante literatura, alguna referida más bien a la posibilidad lenguaje animal. Cf. Manneti, *Theories of the Sing in Classical Antiquity*, Indiana University Press, 1993, y Eco, *On Medieval Theory of Sings*, (Foundations of Semiotics, vol. 21), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1989.

ésta deja el alma. A línea seguida, Aristóteles distingue entre aquellos contenidos intelectuales (*intellectus/vónημα*) en los cuales no se da la verdad o falsedad, y aquellos en los que sí:

Y de algún modo en el alma a veces hay algún pensamiento (*intellectus/vónημα*) sin verdad o falsedad y a veces es necesario que se dé alguno de ellos, y así también en la voz. En efecto lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y división. (*De int.* 16a10-13)

A pesar de que ‘Sócrates’ o ‘corre’ refieren algo, por sí mismo cada término no expresa un pensamiento completo como sí lo hace ‘Sócrates corre’. Esta capacidad de referir implica la posesión de valores de verdad. Pero además de esto ¿qué es expresar un pensamiento completo? En su *Perihermeneias* (PH) Alberto explica que las expresiones del lenguaje expresan un pensamiento completo porque en el mundo lo que se dan son estados de cosas. Alberto reformula así el *De int.* 16a2-9 de Aristóteles:

Mas por el hecho de que los nociones (*notae*) lo son de las pasiones que son causadas en el alma a partir de las intenciones de las cosas, se tiene que no son primeramente nociones de las cosas, sino más bien primero son nociones de las semejanzas que están en el alma, y mediante estas semejanzas son referidas a las cosas.¹⁴¹ (PH. P. 380, ed. Borgnet)

Luego de glosar la explicación de Aristóteles y Boecio sobre a relación que sostienen entre sí las impresiones del alma, Alberto explica porqué, para referirnos al mundo, además de los conceptos simples es necesaria la composición de los conceptos en la que quepa la verdad y la falsedad:

A esto hay que decir que así como se relaciona la cosa al ser, así se relaciona con la verdad, como dice Aristóteles; y así como se relaciona con el no ser, así se relaciona con la falsedad: y porque no se relaciona simultáneamente con el ser y el no ser, porque una cosa nunca simultáneamente es o no es, sino respecto al ser solamente si es, o respecto al no ser si solamente no es: ello porque la cosa nunca es sin lo verdadero o lo falso: sino que lo verdadero y lo falso están en las cosas como en una causa, como ya ha sido dicho antes. Dado que el intelecto es la especie de las especies inteligibles, como la mano es el instrumento de los instrumentos, opera sobre los inteligibles sin composición (*complexione*) o con composición al obtenerlas, y así lo designa en la voz: y por ello el intelecto y la voz algunas veces se dan sin lo verdadero y lo falso, y otras veces con lo verdadero y lo falso: en cambio las cosas siempre existen de otro modo, a saber, con lo verdadero o lo falso.¹⁴²

¹⁴¹ Per hoc autem quod notae sunt passionum quae ex intentionibus rerum causantur in anima, habetur quod non primo sunt notae rerum, sed potius primo sunt notae similitudinum quae sunt in anima, et per similitudines istas ad res referuntur (*P.H.*, p. 380, ed. Borgnet.)

¹⁴² Ad hoc autem dicendum, quod sicut se habet res ad esse, ita se habet ad veritatem, ut dicit Aristoteles; et sicut se habet ad non esse, sic se habet ad falsitatem : et quia non simul se habet ad esse et non esse, ideo nunquam res simul est et non est, sed ad esse tantum si est, vel ad non esse tantum si non est: ideo nunquam res est sine vero vel falso : sed verum et falsum sunt in rebus sicut in causa, ut in ante habitis dictum est. Intellectus autem cum sit species specierum intelligibilium, ut manus organum organorum, operatur in intelligibilibus et sine complexione et cum complexione accipiendo eas, et ita

En el mundo las cosas siempre se dan con el ser o el no ser, y por lo tanto una representación completa de ellas involucra siempre el que sean verdaderas o falsas, pues ser y no ser se dan en ellas como en una causa. Sin embargo el intelecto posee también conceptos *sin composición*. Lo que nos interesa de este pasaje es que estos conceptos carecen de valor de verdad a diferencia de Aristóteles para quienes los conceptos simples sí lo poseen aunque éste sólo sea uno: lo verdadero. De aquí podemos extraer una idea importante. Tal como dice Aristóteles, para que el alma represente exitosamente las cosas en el mundo requiere de la capacidad de representarlas según su ser o no ser (*i.e.* lo verdadero y lo falso), dicha representación se da mediante la composición y división. Sin embargo, si según Alberto los conceptos simples carecen de valor de verdad, entonces ¿en qué sentido ellos podrían representar, si él mismo ha dicho que las cosas sólo pueden ser representadas mediante objetos mentales con valor de verdad?

Para entender los elementos que aquí aparecen, será útil echar un vistazo a la interpretación que hace King de Abelardo: no sólo de su teoría de la proposición, sino de una posible teoría del lenguaje mental en Abelardo.

3.1.1 Signo, significar e intentio

Para Aristóteles ‘conocer’ quiere decir adquirir la forma sin materia de aquello que es conocido. Detrás de esta idea Peter King identifica, en realidad, dos tesis diferentes que suelen plantearse y resolverse de manera conjunta pero que no se implican mutuamente. Una es la tesis de la “conformidad” (*conformality theory*) y otra la del “parecido” (*resemblance theory*). Según la primera, pensar significa tener la misma forma de la cosa pensada, mientras que la del parecido implica que la representación de una cosa implica la posesión de una imagen que se le parece, *i.e.* una *similitudo*. En su artículo sobre la filosofía de Abelardo,¹⁴³ King explica de qué modo rechazan ambas tesis. La de la ‘conformidad’ provoca el absurdo de que, al recibir la forma de lo pensado, se reproduciría

designat in voce: et ideo intellectus et vox sine vera et falso sunt aliquoties, aliquoties autem cum vero et falso: res autem altero modo semper, scilicet cum vero vel cum falso. (P.H., p. 386, ed. Borgnet).

¹⁴³ King, Peter, "Peter Abelard", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/abelard/>>. King explica que Abelardo, luego de rechazar ambas teorías, sostendrá algo que King llama *adverbial theory of thought*.

en nosotros la cosa misma.¹⁴⁴ Sin embargo, es la crítica a la tesis del ‘parecido’ la que nos interesa ahora para entender la teoría de Alberto. Ésta implica que, para que un pensamiento exhiba intencionalidad debe haber una representación que sea similar a aquello representado. Según King, el argumento de Abelardo contra la tesis del parecido es que las imágenes en cuanto imágenes, como cualquier signo, son inertes: requieren de interpretación. Un signo es solamente un objeto: puede dársele o no un papel significativo. Para que un signo tenga una función significativa es necesario algo más que su mera presencia. No hay ninguna característica intrínseca de la imagen mental en virtud de la cual ella sea acerca de alguna cosa, pues si así fuera bastaría inspeccionar un signo para saber acerca de qué es, pero no ocurre así. Luego, las imágenes por sí mismas no pueden explicar la intencionalidad del entendimiento porque su papel es meramente instrumental. Entonces, la intencionalidad se deriva de operaciones activas del alma que involucran la manera en que se estructuran los signos, y del acto de atención (*attentio*) que se dirige a las imágenes mentales ya puestas en esta estructura.

En el *De anima*, Alberto caracteriza intención en oposición a forma:

Mas en este punto hay que notar en qué son diferentes la forma de la cosa y la intención de la cosa. Pues la forma en sentido propio es lo que informando da ser en acto a la materia y al compuesto de materia y forma. Y se llama ‘intención’ a aquello mediante lo cual es significada la cosa de manera individual o de manera universal según los diversos grados de abstracción. Y eso no da algún tipo de ser ni al sentido, cuando se encuentra en él, ni tampoco al intelecto cuando está en ello, sino que produce un signo acerca de la cosa y [produce] una cognición (*notitiam*) [de ella]. Y por eso la intención no es parte de la cosa del modo en que lo es la forma, sino más bien es especie de la noción total de la cosa (*species totius notitiae rei*). Y por ello la intención –al ser abstraída a partir de la totalidad y al ser significado del todo– es predicada de la cosa. Pues la intención de lo coloreado, que está en el ojo, da a conocer a toda la cosa, así como también la intención, la cual está en la imaginación del particular no presente.¹⁴⁵

¹⁴⁴ El absurdo que expone Abelardo tiene que ver con la contradicción entre pensar objetos inteligibles cuyas formas son físicas. Sin embargo, como en el caso del Alberto estamos al nivel del alma sensitiva el problema debería plantearse de otro modo. En la *Quaestio de visu*, Alberto dice que propiedades como el color y la magnitud tienen, ya en el medio, una existencia *intencional*. En el caso del color, éste siempre tiene existencia intencional y no comunica su forma ni al medio ni al órgano que lo recibe (Cf. D.H. p. 157, ll. 53-60; D.H. p. 161, ll. 40-79), mientras que la magnitud que se transmite por el medio (y que se refleja en los espejos), es capaz de representar la magnitud pero ella misma carece de magnitud: “*Ad id autem quod contra obicitur, patet solutio per praedicta. Imago enim resultans in speculo non habet longitudinem et latitudinem secundum esse longitudinis et latitudinis, sed potius speciem et intentionem illarum dimensionum habet tantum*”. (D.H. p. 177, ll. 82-86)

¹⁴⁵ Adhuc autem notandum est, quod differunt forma rei et intentio rei; forma enim proprie est, quae informando dat esse actu materiae et composito ex materia et forma. Intentio autem vocatur id per quod significatur res individualiter vel universaliter secundum diversos gradus abstractionis; et haec non dat esse alicui nec sensui, quando est in ipso, nec etiam intellectui, quando est in illo, sed signum facit de re et notitiam. Et ideo intentio non est pars rei sicut forma, sed potius est species totius notitiae rei; et ideo intentio, quia abstrahitur de toto et est significatio totius, de re praedicatur; intentio enim

En primer lugar, Alberto plantea la objeción a la teoría de la conformidad: la *intentio*, a diferencia de la forma, no da ningún tipo de ser a aquello donde se da. A partir de esto, define a la *intentio* como aquello que produce un signo y cognición (*notitia*) de la cosa: esta definición va acorde con su glosa del *De int.* 16a10-13 aristotélico.

Después plantea la objeción a la teoría del ‘parecido’, es decir, la tesis del signo como intermediario: la intención produce una noción y ésta es un signo de la cosa. Pero la intención no es el signo producido sino aquello mediante lo cual es significada la totalidad de la cosa. Sin embargo dice también que la intención es predicada de la cosa, pero ¿qué entiende por predicación? Para explicarlo dice que la intención de la cosa coloreada que se da en el ojo, da conocimiento (*notificat*) de la totalidad de la cosa, mientras que la intención que está en la imaginación –y que por ello representa a la cosa no presente–, también. A línea seguida, Alberto da un ejemplo de esta predicación:

Y esto es lo que de manera egregia dice Aristóteles en su libro segundo *Acerca del alma*, que los sentidos son de las cosas particulares, y no dice que sean de algunas formas solamente, sino de la totalidad del particular, así como también el intelecto es de las cosas universales, que no es noción y especie de la parte, sino del todo. Pues no se obtiene por la vista la noción del color sino de la cosa coloreada, y su especie en la vista es especie de lo coloreado, en cuanto que es coloreado, y hace juicio de lo coloreado en cuanto que es coloreado.¹⁴⁶

Al decir que lo se recibe mediante la vista no es la noción del color sino de la cosa completa en cuanto que es coloreada –y que ello involucra un juicio–, parece que Alberto está describiendo la obtención de la *intentio* según el modo de una percepción accidental: por ejemplo “esto rojo es una manzana” donde ‘manzana’ correspondería a la *species* de la totalidad de la cosa o a la *intentio* que es predicada, y el sujeto de la predicación correspondería al ‘rojo’: la especie¹⁴⁷ sensible solamente del color rojo. De este modo, la intención sería un signo que significa gracias a que es predicado de la especie sensible que recibe el ojo, pues como signo, por sí mismo, no es capaz de hacerlo. Sin embargo, aunque

colorati, quae est in oculo, totam rem notificat, sicut et intentio, quae est in imaginatione particulari non praesente. (De anima, II, 3, 4 (ed. Colon. 7, 1) p. 102, vv. 28-42

¹⁴⁶ Et hoc est, quod egregie dicit Aristoteles in Secundo libro suo de Anima, quod sensus sunt particularium, et non dicit, quod sint formae alicuius tantum, sed totius particularis, sicut et intellectus est universalium, quod non est notitia et species partis, sed totius; et ideo notitiam facit de toto. Non enim accipitur per visum notitia coloris tantum, sed colorati, et species eius in visu species est colorati, secundum quod coloratum est, et iudicium fit de colorato, secundum quod coloratum est. (De anima, II, 3, 4 (ed. Colon. 7, 1) p. 102, vv. 42-51

¹⁴⁷ Para Alberto *species* (especie) es siempre sinónimo de “representante” de algo. Usar ‘especie’ nos permite evitar el problema del significado de ‘forma’ sin comprometernos con su naturaleza ontológica, pues sólo señalamos la propiedad de representar que posee.

sabemos nosotros que la vista obtiene la especie de rojo, Alberto no dijo que de aquello que se predique la *intentio* sea de la parte, –como sí sería en el caso de Avicena al momento de relacionar *formae* con *intentiones non sensatas*, donde la intención es una propiedad del todo– sino que la *intentio*, que representa al todo, es predicada de la cosa.¹⁴⁸ Pero si Alberto no se refiere a una predicación con la forma de una percepción accidental ¿hay otra alternativa? Ese es primer problema que tenemos que resolver.

En la segunda parte de su glosa al *De int.*, Alberto señala que sólo cuando hay en el intelecto valor de verdad hay una representación completa del mundo, pues sólo entonces se representan las cosas tal y como se dan en él: con su ser o su no ser. En los autores que hemos estudiado también hay, al nivel sensitivo, una representación con valor de verdad y ello está relacionado con la actividad de composición y división. La diferencia entre Avicena y Alberto radica en cómo esta representación del mundo se vuelve significativa. Para Avicena las bestias son capaces de interactuar con el mundo gracias al valor práctico que poseen algunos contenidos cognitivos: tanto las *intentiones non sensatas* como algunas *formae* con capacidad de mover al apetito, como lo dulce. Sin embargo el sentido común transmite a la imaginación *formae* ya estructuradas

Según la crítica de Abelardo a la ‘tesis del parecido’, ello quiere decir que la mera presencia de los signos no es suficiente para que los estados mentales exhiban intencionalidad. Su capacidad de referir a algo reposa entonces en el modo en que los signos son relacionados entre sí. En el caso del análisis que hace Peter King del lenguaje mental de Abelardo,¹⁴⁹ la relación que sostienen entre sí las intelecciones y que permite que refieran al mundo es, al igual que ocurre con el lenguaje hablado, su sintaxis. La sintaxis es

¹⁴⁸ Por ello aquí me distancio de Tellkamp (2012) que interpreta este relacionándolo con las *intentiones non sensatas* de Avicena como opuestas a las *formae* entendidas como *sense datum*: “In this passage the emphasis lies upon a distinction, also Avicennian in origin, that in sensory processes we have to distinguish the mere stimulus, i.e. the apprehension of a form, from the sensory experience, namely the apprehension of an intention. What properly makes an experience the experience of a particular object is that it is a sign, i.e., the predicate of a thing.” (p. 2). Aún si fuera cierto que la *intentio* se predica de la forma sensible apprehendida por el ojo, como hemos visto, la *intentio* de Avicena en cuanto predicado no representa a la totalidad de la cosa –como aquí parece exigir Alberto– sino sólo a una de sus propiedades (un *atributo connotacional* como lo llama Hasse). Empero podría argumentarse que para los animales privados de intelecto percibir una *intentio non sensata* tal como la hostilidad (en sentido aviceniano) sería el equivalente a percibir el *significado* de la cosa, pues para ellos éste es el único significado accesible: para ellos las cosas sólo se distinguirían entre hostiles y amigables. Y, efectivamente, el argumento funcionaría si para Alberto el sujeto de esta predicación fuera la forma sensible. Pero, al menos en el DH., si mi tesis se sostiene, éste no es el caso.

¹⁴⁹ Cf. King, Peter. (2007) “Abelard on Mental Language” in *The American Catholic Philosophical Quarterly* 81: 169–187.

la regla de correspondencia entre los elementos puestos en relación, y su producto es una nueva intelección distinta de los elementos ya compuestos¹⁵⁰ que, según de qué regla se trate, puede ser una expresión atributiva (“la rosa roja”), una predicativa (“la rosa es roja”), o cualquier otro tipo como una oración condicional. En el caso de una expresión predicativa la cópula es la que añade el valor de verdad a los contenidos puestos en relación. King dice que:

Las oraciones consisten en palabras, pero no son simples secuencias de palabras. La combinación de palabras en una oración usada para formar una oración va más allá de cualquier cosa en las palabras mismas. Las oraciones son un modo de *hacer* cosas con palabras, es decir, hacer un enunciado. Mucho de esto es un lugar común derivado de Boecio y en última instancia de Aristóteles (*De int.* 5 17a9-10). El ingrediente faltante en el análisis, a los ojos de Abelardo es lo que él llama *fuerza de constatación* [constative force] (*vis enuntiationis: Logica ingredientibus, De int.* 3.01.98-102)¹⁵¹

Esta fuerza de constatación (*constative force*) o enunciativa (*vis enuntiationis*) es aquello que se añade a la cadena de palabras: el afirmar o negar que algo es de tal o cual modo en el mundo (‘la rosa es roja’), aunque posee el mismo contenido de una expresión atributiva (‘la rosa roja’), al *hacer* algo con éste le añade algo que no se encontraba presente. Sin embargo, lo añadido no es algo que exista en el mundo del mismo modo en que existen las cosas, sino que solamente constata que están relacionadas entre sí. Lo expresado por una proposición –sc. un estado de cosas– no es una cosa sino el modo en que las cosas se hallan dispuestas el mundo:

Y si las proposiciones designaran y postularan (*ponerant*) a las cosas mismas, seguramente sería necesario que fueran nombres. Ciertamente éstas son diferentes de todas las otras expresiones (*dictionibus*) en esto: que proponen que algo es o algo no es. Mas ser o no ser alguna cosa no es en absoluto esencia de las cosas. Por lo tanto las proposiciones no designan algunas cosas de manera absoluta (*simpliciter*), al modo de los nombres, sino que más bien proponen de qué modo se dan unas respecto con otras, a saber, si pueden corresponden entre sí, o no. Y entonces algunas son verdaderas cuando se dan las cosas tal como las enuncia, o entonces serán falsas cuando no se den así en la cosa. Y seguramente así se da en la cosa, tal como dice la proposición verdadera, pero aquello que dice no es cosa alguna. De donde se sigue que las proposiciones por sí mismas expresan casi un cierto modo de darse de las cosas, pero no designan a cosa alguna.¹⁵²

¹⁵⁰ Dice Abelardo: “Illud quoque non est praetereundum, cum intellectus orationum ex intellectibus partium constitui materialiter dicamus, utrum nil aliud sit intellectus orationis quam intellectus partium, an etiam alias partes quam orationis habeat.” (Abelardo, *Logica Ingredientibus, De int.* 3.01.112, tomado de King: 2007, p. 180.)

¹⁵¹ “Sentences consist in words but are not simply sequences of words; the combination of words into a sentence used to make a statement goes beyond anything in the words themselves. Sentences are a way of *doing* something with words, namely, making a statement. So much is commonplace, derived from Boethius and ultimately from Aristotle (*De int.* 5 17a9–10). The missing ingredient in the analysis, in Abelard’s eyes, is what he calls “constative force” (*uis enuntiationis: LI De int.* 3.01.98–102).” King : 2007, p. 184

¹⁵² “Iam enim profecto nomina oporteret esse, si res designarent ipsas ac ponerent propositiones, quae quidem ab omnibus in hoc dictionibus differunt quod aliquid esse uel non esse aliud proponunt. Esse

Estas líneas describen la capacidad enunciativa del lenguaje hablado o escrito. Pero para Abelardo la intencionalidad del lenguaje es derivada: aquello que exhibe intencionalidad primitiva es la mente. En el lenguaje mental el equivalente de los términos categoremáticos son las impresiones que las cosas dejan en el alma, pero el equivalente de las conectivas lógicas y las operaciones que con ellas se realizan proviene de tres actividades anímicas: el movimiento, el impulso y la atención:

Pues una es la conjunción y división (o disyunción) del intelecto mediante la cual el ánimo (*animus*) avanza continuamente a partir de un solo impulso de la mente (*mentis*), y es dirigida por una sola intención, mediante la cual –uniendo y dividiendo a algo lo primero que fue entendido (o dividiéndolo de lo mismo o de otra cosa)– consuma la carrera (*cursum*) sin interrupción que comenzó de algún modo. Más entonces el ánimo de algún modo obtiene (*habet*) una conjunción cuando atiende (*attendit*) a alguna [cosa] mediante la sucesión, como componiendo unas cosas con otras, para hacer una [sola cosa] discurriendo a través de ellas. Y sobre todo siempre que (*quotienscumque*) sea unida (*colligat*) cualquier cosa con otra por la fuerza de una sola afirmación, o bien mediante la predicación o bien mediante la conjunción condicional o temporal, o de cualquier otro modo, al ser esto así, ocurre continuamente por un solo impulso mental, como se dijo de manera general más arriba.¹⁵³

Hay ‘un solo impulso de la mente’ que inicia el movimiento que permitirá poner juntos dos elementos diferentes. En virtud de la unidad de este impulso –dirigido por una sola intención–, dos cosas que han sido entendidas con anterioridad se hacen una sola. Pero aquello que genera propiamente la conjunción y su afirmación es la atención que pone la mente (*animus*) sobre aquellos elementos que van pasando, juntos, frente a ella durante este movimiento. La fuerza enunciativa de la afirmación mental proviene, pues, o bien de la predicación o bien de la conjunción, y las conjunciones pueden ser condicionales o temporales. Ello quiere decir que la afirmación en el sentido más básico –que ocurre por el acto de atención del ánimo– equivalente al verbo copulativo, aunque es posible generar

autem rem aliquam uel non esse nulla est omnino rerum essentia. Non itaque propositiones res aliquas designant simpliciter, quemadmodum nomina, immo qualiter sese ad inuicem habent, utrum scilicet sibi conueniant annon, proponunt; ac tunc quidem uerae sunt, cum ita est in re sicut enuntiant, tunc autem falsae, cum non est in re ita. Et est profecto ita in re, sicut dicit uera propositio, sed non est res aliqua quod dicit. Unde quasi quidam rerum modus habendi se per propositiones exprimitur, non res aliquae designantur. [*Reading earum for de Rijk's eorum at 160.24.] Abelard uses the same line of argument in LI De int. 3.04.22–23.]” Abelardo, *Dialectica*, Tomado de King : 2007, p. 184

¹⁵³ Una autem est coniunctio uel diuisio (siue disiunctio) intellectus per quam animus continue, ex uno mentis impulsu, progreditur et una dirigitur intentione, per quam ei quod primum intellectum est aliquid coniungendo uel disiungendo, uel inter ipsum et aliud disiungendo, cursum quodammodo inceptum sine interruptione consummet. Tunc autem unam huiusmodi coniunctionem animus habet, cum sic aliqua per successionem attendit, ut ea sic inuicem aptet, ut per ea discurrendo unam conficiat etiam, et insuper quotienscumque ad uim unius affirmationis quocumque modo aliqua inuicem colligat, siue per praedicationem scilicet, siue per conditionis uel temporis coniunctionem, uel quolibet alio modo, dum hoc uidelicet, ut supra generaliter commemorauimus, uno mentis impulsu continue fiat.” (TI, 47–48; tomado de King: 2007, p. 185)

proposiciones moleculares que se comportan de manera similar, mediante conjunciones simples.

El elemento que permite la unión de los inteligibles apprehendidos es la unidad que proviene de un único impulso que pone movimiento al alma: son el contenido. Justo por eso no basta con que estén unos junto a otros, sino que se requiere de una actividad extra, la *attentio* de la mente, que es capaz de dar distintos tipos de fuerza enunciativa a aquellos elementos y dotarlos de unidad. La mente es capaz de reconocer no solamente estructuras atómicas, sino la estructura de afirmaciones moleculares: mediante diversas conjunciones pueden formarse afirmaciones más largas sin que por ello lo entendido en conjunto pierda unidad:

Mas por lo regular ocurre que en una sola intelección se dan [muchas] conjunciones y divisiones (o distinciones). Mas no por eso la intelección pierde su unidad, porque en la totalidad de la intelección se da la suma de una sola conjunción... Por lo tanto, cuando muchas conjunciones concurren así en una sola intelección como si todas [ellas] estuvieran subordinadas a una sola [conjunción], –y también por eso éstas se relacionaran como si constituyeran una sola a partir de ellas–, es necesario que haya una sola intelección respecto a la cual el ánimo sea dirigido, teniendo un solo impulso continuo de la mente.¹⁵⁴

Una oración categórica es aquella en la cual la cópula es la conectiva dominante, donde, al tomar como sus argumentos al término sujeto y al término predicado, resulta una predicación atributiva que posee fuerza enunciativa. Del mismo modo, mediante conjunciones simples pueden relacionarse oraciones categóricas entre sí, donde la conectiva dominante es la conjunción que relaciona varias oraciones entre sí. Así, la unidad de una intelección proviene de la conectiva dominante, sea esta el acto de atención equivalente a la cópula, o sea el acto de atención equivalente a unir varias oraciones enunciativas (y lo mismo ocurre también con las oraciones condicionales, donde distinguir entre el contenido y la fuerza enunciativa de la conjunción resulta más claro).¹⁵⁵ De este modo tenemos que la acción mental de combinar o dividir elementos (sean estos intelecciones simples o combinadas) no es en sí misma un objeto inteligible, sino algo hecho con objetos

¹⁵⁴ Saepe autem contingit in uno intellectu plures fieri coniunctiones aut diuisiones siue disiunctiones, nec tamen ideo unitas tollitur intellectus, quia in toto intellectu unius coniunctionis summa est. . . . Cum itaque plures coniunctiones in uno intellectu ita conueniunt ut uni subseruiant omnes, et propter hoc istae habentur ut una ex eis constituatur, unum necesse est intellectum esse ad quem habendum uno mentis impulsu continue animus tenditur. (TI, 51-53; tomado de King: 2007, p. 186).

¹⁵⁵ “Similiter et in Si Socrates est margarita, Socrates est lapis, uis coniunctionis ‘si’ toti consequentiae confert attentionem quadam parte intellectus, quae scilicet necessario coniungit hoc illi, quae uidelicet attentio est tertia actio et cum actionibus duarum propositionum componit unius intellectus actionem.” (*Logica Ingredientibus; De int. 3.01.118*; tomado de King: 2007, p. 187)

inteligibles. El resultado final es, sin embargo, una intelección compleja que combina las intelecciones de la expresión en un todo unificado.

En el nivel puramente lingüístico, Abelardo llama a las proposiciones con fuerza enunciativa, *dicta*. Ahora bien, a pesar de la tesis sobre el lenguaje mental en Abelardo que sostiene King, Nuchelmans aclara que “simplemente deja al *dictum* sin ninguna contraparte en la esfera mental”.¹⁵⁶ Desde la interpretación de King esto tiene sentido, pues aunque la unión de dos contenidos cognitivos produzca un tercero distinto a los anteriores, la fuerza enunciativa no es un contenido sino una actividad del alma sobre ellos: si cesa la actividad del alma, desaparece la fuerza enunciativa.

Con todo esto podemos ver cuál es la alternativa que da Abelardo a su crítica a la tesis del parecido: para que haya representación del mundo no es suficiente con la presencia de los correlatos mentales de las cosas sino que es necesario que la mente sea capaz de representar de qué modo éstos se encuentran relacionados entre sí. Sólo mediante la representación de estas relaciones la mente puede exhibir intencionalidad y permitir que el lenguaje hablado y escrito haga lo mismo. Estas relaciones consisten en una serie de actividades mentales que son reflejadas en la estructura sintáctica del lenguaje. Lo básico de la noción de representación de la teoría de la mente de Abelardo, es que las relaciones que sostienen entre sí los elementos aprehendidos poseen estructura lógica y que hay representación sólo en virtud y en el momento de la actividad que la produce —el juicio.

3.1.2 Representación sin lenguaje: esbozo de la nueva noción de representación y esquema de la TSI del De homine

La segunda parte de la glosa que presentamos de en su PH, Alberto dice que sólo cuando hay valor de verdad hay una representación completa del mundo, pues sólo entonces se representan las cosas tal y como se dan en él, *i.e.* con el ser o no ser. A nivel sensitivo, en general ello no es diferente a lo que dice Aristóteles o Avicena. Sin embargo hay al menos tres diferencias entre ellos y Alberto.

¹⁵⁶ “He simply leaves the *dictum* without any counterpart in the mental sphere...” Nuchelmans : 1973; p. 161

(1) Mientras que para Aristóteles la percepción de los sensibles propios es infalible, para Alberto el valor de verdad se da exclusivamente de las operaciones de composición y división. Esto quiere decir que por sí mismos los elementos que son puestos en relación mediante la composición y división carecen de valor de verdad: son sólo signos. (2) En segundo lugar Alberto distingue claramente entre los elementos que son puestos en relación y la relación misma, la cual es la portadora de valor de verdad. Por eso, es sólo mediante ella que se da la representación. (3) La diferencia entre los contenidos cognitivos que representan y aquellos que son capaces de representar, radica en la capacidad que tienen de portar valores de verdad: la sensación directa, las percepciones accidentales y la memoria (o las alucinaciones y los sueños) son estados mentales capaces de representar efectiva o no efectivamente estados de cosas en el mundo porque son la expresión de relaciones portadoras de valor de verdad; mientras que los sensibles propios y las *imagines* (los objetos de la imaginación), al carecer de valor de verdad no representan nada, solamente son signos capaces de representar. Como podemos ver, estas tres características de la TSI de Alberto pueden reducirse a dejar todo el peso de la capacidad de exhibir intencionalidad en la relación de los elementos compuestos o divididos. Así comienza a perfilarse la similitud entre la teoría del lenguaje mental de Abelardo y la noción de representación sensible de Alberto. Pero ésta va más allá.

Una de las características que vimos del lenguaje mental de Abelardo es que su estructura lógica proviene de las actividades mentales que luego son representadas por las conectivas lógicas del lenguaje hablado. La mente (*animus*) mediante la *attentio* va generando conjunciones y afirmaciones y, a la vez, justo porque genera la estructura lógica, es capaz de reconocer entre las conectivas principales y las subsidiarias: distribuye, podríamos decir, la fuerza enunciativa. En el caso de Alberto la experiencia sensible consiste también en una estructuración activa –el juicio– que si bien no es expresable lingüísticamente, sí posee elementos análogos a las actividades descritas por Abelardo. Tanto la percepción directa que ocurre en el sentido común como las percepciones accidentales que ocurren por mediación de la fantasía, consisten en juicios cuyo producto son la estructura de las relaciones que sostienen entre sí los elementos puestos en conjunción o división. Al igual que ocurre con la teoría de Abelardo, también en el caso de Alberto sólo cuando se lleva a cabo algún tipo de juicio hay representación.

Pero el adaptar una teoría de la esfera discursiva a la esfera sensitiva implica tomar en cuenta el elemento que las distingue: la sensibilidad es *también* espacial, o dicho *more kantiano*, los elementos puestos en relación son simultáneos y no sucesivos como en el caso del pensamiento discursivo. Ello es más claro en el caso del producto del sentido común: la *species sensibilis*. Los elementos que son puestos en composición son los sensibles propios. Pero aquí la garantía de su continuidad y de la estructuración de ésta son los cinco sensibles comunes.

Los sensibles propios *se dan* en los comunes como en un ‘sujeto’: de manera análoga a como en las sustancias compuestas las propiedades accidentales inhieren en un sujeto, los sensibles propios son percibidos siempre con los comunes como si estos fueran el sujeto en el cual se dieran. Empero, todos los sensibles –comunes y propios– son recibidos por el sentido común de manera pasiva. La actividad del alma, *i.e.* el juicio, se da sobre esta estructura ya dada.

La *species* recibida por el alma ya tiene estructura interna, pero esta todavía debe ser reconocida, y ello ocurre gracias al juicio. Este consiste en *mostrar* al alma los diferentes tipos de relaciones que se dan en virtud de esta estructura. El reconocimiento de estas diferentes relaciones hace las veces de la fuerza enunciativa de Abelardo: la constatación de que así es la cosa en el mundo. Y aunque Alberto no utiliza el término *attentio*, habla de cómo el sentido común se vuelve (*convertitur*)¹⁵⁷ hacia la *species* de uno u otro modo para reconocer, dentro de su estructura interna, cada una de estas relaciones.

Por otro lado, el producto del juicio de la fantasía son las *intentiones veri et falsi*, cuyos elementos puestos en relación son las *imagines* que obtiene y resguarda la imaginación. La imagen, por una parte, es aquello que recibe la imaginación del sentido común, pero al ser recibida ya no posee valor de verdad: se transforma en un signo para la ulterior operación de la fantasía. Por otra parte, las *intentiones veri et falsi* son, como su nombre lo indica, las

¹⁵⁷ Cf. D.H. 280-281, 62-11, especialmente 67-76 “Cum vero convertitur sensus communis ad sensatum suum, dupliciter potest converti, scilicet ut ad unum vel ut ad multa quae uniuntur in uno. Si primo modo, tunc est in uno indivisibili tempore. Si secundo modo, tunc non est in uno indivisibili tempore. Quod sic probatur: Convertatur enim sensus communis ad subiectum aliquod, in quo est album et dulce, ponendo identitatem et diversitatem inter ea per subiectum illud, tunc subiectum illud erit quasi punctum continuans album et dulce.” También describe el juicio del sentido común como algo que pasa de un lugar a otro: “Similiter etiam diversa sensibilia habentia ordinem ad se invicem, ita quod iudicium sensus communis transeat ab uno in alterum, bene possunt esse in sensu communi. D. H. 281, vv. 17-20

portadores de los valores de verdad y, en virtud de ello, aquellos elementos capaces de representar estados de cosas en el mundo.

En líneas generales podemos ver cómo la percepción sensible posee mucho más contenido cognitivo para Alberto que para Avicena. Para Alberto el proceso mediante el cual la experiencia sensible se estructura es eminentemente activo y, además, posee mucho más contenido cognitivo. Ello por una parte, porque Alberto está interesado en explicar cómo es abstraído el contenido intelectual que está en potencia en los contenidos sensibles, para lo cual es sumamente útil dar cuenta de la *species sensibilis* como un algo totalmente estructurado sin necesidad de apelar para ello a contenidos universales que, se supone, deben ser abstraídos de ella. Pero por otro lado, al caracterizar la sensación directa como el reconocimiento de relaciones, puede explicarse la diferencia entre aquello que está efectivamente siendo percibido, y distinguirlo así de una imagen.

La tarea que ahora sigue es demostrar que este esbozo de la noción de representación se encuentra, efectivamente, en el *De homine* de Alberto. Para ello resultará útil mostrar un esquema general de la Teoría de los Sentidos Interiores en el DH, para tener un panorama general y el contexto de lo que resta de este capítulo.

1) Sentidos propios. Son los cinco sentidos. Cada uno aprehende tanto a su objeto sensible propio (vista, color; olfato, olor, etc.) como a los objetos sensibles comunes (magnitud, figura, movimiento, reposo y número). Como los sensibles propios siempre se dan en los sensibles comunes ‘como en un sujeto’ (*ut in subiecto*), aunque ambos tipos de objetos sensibles sean percibidos por cada sentido propio, los sensibles propios son percibidos de manera primaria (*per se*) y los comunes de manera secundaria (*per posterius*). La aprehensión de sus objetos sensibles es totalmente pasiva, aunque cada sentido es capaz de juzgar (en el sentido de discernir) entre cualidades ‘contrarias’, *i.e.* entre pares que pertenecen a la misma categoría, por ejemplo, blanco-negro, dulce-amargo, etc.

2) Sentido común: aprehende los sensibles propios de los cinco sentidos de manera secundaria y los sensibles comunes de manera primaria, pues son su objeto ‘propio’. Su papel es juzgar –en el sentido de unir y dividir– entre cualidades que pertenecen a diferentes categorías (*coëlementaria*), como blanco-dulce, etc. Este juicio lo llama *affirmatio vel negatio* y como tal es verdadero o falso. Los elementos que componen este

tipo de juicio son los sensibles propios y los sensibles comunes. Los comunes son las herramientas (*instrumenta*) que permiten el juicio entre los propios. El producto de la relación es la *species sensibilis*.¹⁵⁸ En virtud de la relación que guardan entre sí los propios con los comunes, pueden establecerse distintos niveles en virtud de la relación que guarda cada propio con el sujeto, dependiendo de cómo se *vierta* el sentido común hacia la *species sensibilis*: (1) un propio por su relación individual con el sujeto (reconocer la blancura que se da en lo percibido); (2) un propio por su pertenencia al todo (reconocer el blanco como perteneciente al todo); (3) por la relación mutua que guarda con alguna de las propiedades que se dan en el sujeto (distinguir entre lo blanco y lo dulce que se dan en el sujeto). Y en este sentido la *species sensibilis* es representante del todo.

3) Imaginación: recibe al producto de la composición y división del sentido común, *i.e.* la especie sensible, pero ya sin valor de verdad, pues sólo recibe la estructura pero no opera sobre ella, y por eso lo transforma de nuevo en signo. Ésta es la *imago*. La imaginación es capaz de retener la *imago* en ausencia material de la cosa. En virtud de su estructura previa, la imaginación prepara la *imago* para que diversas facultades operen sobre ella: ante el intelecto para que lleve a cabo la abstracción intelectual, ante la memoria para que se de el proceso de rememoración; ante el mismo sentido común para que ocurran los sueños y las alucinaciones; y ante la fantasía para que las *imagines* sean compuestas y divididas por ella. El nombre de este objeto, ahora que es de nuevo un signo, es unas veces *imago* o *similitudo*; y en algunos casos puede ser llamado *phantasmata* según la definición que da Nemesio de Emesa de sus distintos sentidos.¹⁵⁹

4) Fantasía: Al igual que con el sentido común, su operación consiste en llevar a cabo juicios que consisten en composiciones y divisiones. Lo que compone y divide son *imagenes* con *imagenes* (y en *De anima*, glosando a Avicena, dirá que también que *intentiones* con *imagenes* e *intentiones* con *intentiones*). A partir de esta operación, la fantasía extrae (*elicit*) las intenciones de lo verdadero y lo falso. Según la definición de *phantasmata* de Nemesio, también puede recibir este nombre. Los objetos de la fantasía son el equivalente a las proposiciones de la teoría del *Perihermeneias*, pues expresan la relación

¹⁵⁸ D.H. p. 281, vv. 12-26

¹⁵⁹ Cf. DH. p. 289-290, v.78-05: el fantasma, entendida como la composición de imágenes vanas (tal como refiere Nemesio citando a los estoicos) es un nombre legítimo a algunas *intentiones*, pues implican composición y división y ese es su sentido propio. Sin embargo también la utiliza Aristóteles en el sentido de *imagenes* (Cf. DH. p. 289, v. 11-15), y por ello también se usa en ese sentido.

que existe entre *imagines*. En realidad es la misma facultad que la estimativa, pero es la parte que correspondería a un análogo del *intelecto teórico*.

5) Estimativa: determina bajo el modo de lo apetecible y aborrecible las intenciones extraídas (*elicitas*) por la fantasía. El grado de generalidad que requiere para determinar la misma intención del mismo modo respecto de los mismos individuos (*uno modo ab omni*) proviene, en los animales del *instinctus* y en los hombres de las operaciones discursivas intelecto. Es la misma facultad que la fantasía, pero es la parte que correspondería al intelecto práctico.

6) Memoria: *Per se*, recibe y conserva las *intentiones* y *per posterius* mediante el acto de la fantasía y la estimativa. Puede llevar a cabo el acto de recordar, que es volver hacia la cosa que se recuerda gracias a la especie que se conserva en la memoria. Dicha conducción se da en virtud de tres acciones que concurren en ella: el tiempo pretérito que determina a la cosa por el acto del recuerdo; la *imago* que tiene la capacidad de conducir hacia la cosa, es decir, su papel es ser signo; y la *intentio* que es el acto que efectúa la conducción, es decir, que permite que esta *imago* se relacione con *esta cosa*: que la signifique.

3.2 *Sensus Communis*

3.2.1 *La obtención del signo*

En *De sensibus in communi* Alberto concluye que los sentidos en general son a la vez facultades pasivas y activas:

Pero la verdadera solución es que, en cuanto que es potencia material, al sentido no le corresponde actuar ni juzgar, pero el sentido que ya se ha completado gracias al acto de la especie sentida actúa y juzga; así como también ocurre en las cosas físicas: cuando está en potencia imperfecta no mueve ni actúa, sino que mueve y actúa cuando ha sido completada por el acto de la forma.¹⁶⁰

Por esto, el proceso de conocimiento sensible se da en dos pasos distintos: primero se aprehenden de manera pasiva sensibles propios y comunes y, después se lleva a cabo el

¹⁶⁰ Sed vera solutio est quod sensus secundum quod est potentia materialis, non est iudicare neque agere; sed sensus completus per actum speciei sensatae agit et iudicat sicut etiam materia in physicis quando est in potentia imperfecta, non movet nec agit, sed quando completa est per actum formae, movet et agit. (D.H. p. 258, vv. 30-35).

juicio mediante el cual se efectúa el proceso de representación. Lo que se recibe de manera pasiva, pues, son los *signos* que serán puestos en relación mediante el juicio.

El sentido común, como dijimos, recibe todos sus objetos sensibles (primarios y secundarios) ya dispuestos, y luego sobre esta disposición lleva a cabo el juicio, que no es otra cosa sino la capacidad de reconocer las relaciones internas de esta disposición.

Sin embargo, al prescindir de la tesis de la conformidad, Alberto tiene que enfrentar varios problemas que lo obligan replantear la fórmula aristotélica de recibir la forma sin materia. Ello lo hace en cuatro pasos:

- (1) Explicar en qué consiste la recepción cognitiva de una forma sensible
- (2) A partir de las consecuencias de (1) debe explicar de qué modo el alma puede aprehender de manera individual.
- 3) Explicar de qué modo se aprehende el sensible propio *sicut in subiecto*
- 4) Explicar de qué manera este tipo de aprehensión garantiza la aprehensión común de todos los sensibles propios.

Siguiendo de cerca la división que hace Averroes en *Liber Aristotelis de sensu et sensato* (SetS) entre el ser material y el ser espiritual de las cualidades sensibles, Alberto también distingue entre su ser material y su ser formal. La distinción que introduce Averroes sólo pretende explicar la transmisión de la forma sensible en el medio y cómo ocurre la individuación de lo percibido en el alma. Para él, *spiritualis* sólo es el modo en que se transmite y comunica la forma.¹⁶¹

En cambio para Alberto el ser formal tiene además poderes cognitivos por sí mismo, pues de suyo tiene ya capacidad de representación, incluso fuera del alma. Dependiendo de qué facultad sensitiva se trate, las cualidades propias de cada cualidad sensible tendrá comportamientos distintos (es decir, no se transmite de la misma manera la *intentio* del

¹⁶¹ Averroes, LASS, VP, p. 31-32, vv. 44-59, cf. Alberto D.H. p. 161-162, ll. 83-03. Sin embargo hay que aclarar que el ser espiritual de Averroes se refiere exclusivamente a las propiedades 'físicas' de la cualidad, y él distingue claramente entre *esse spirituale* e *intentio*: el primero es un modo de ser de las cualidades mientras el otro es el contenido cognitivo y se da solamente en el alma (sin embargo, en el CMA L. 21, Averroes abre la posibilidad de que la *intentio* tenga ser extramental. Sobre si Averroes admite la existencia de *intentiones* extramentales ver la discusión entre Tweedale : 1992 y Black : 2011) En cambio, para Alberto *esse spirituale*, *esse intentionis* y *esse formale* son nombres que recibe lo mismo según el papel que juegue, ya sea cognitivo o según como es transmitido.

sonido que la del color o el olor),¹⁶² pero aquello que recibe el alma siempre es el ser formal de la cualidad.

Este modo de ser es ‘formal’ porque transmite cierta información cognitivamente relevante que no es sino ciertas proporciones que guardan entre sí los elementos que conforma la superficie de lo percibido. En el caso de los colores, su ‘ser material’ es la proporción que guardan entre sí las ‘cualidades primarias’ en la superficie de una cosa: frío, calor, húmedo y seco. Por otro lado el ser formal del color es aquello que se experimenta efectivamente (el rojo *qua* rojo)¹⁶³, el cuál es la disposición que adquiere la luz al entrar en contacto con la disposición de la superficie del objeto coloreado. Como cada color en la luz es la proporción entre blanco y negro, aquello en guardan en común el color material y el formal es ser la misma proporción entre dos extremos. Por eso el color formal representa al material: transmite la proporción que guardan entre sí las cualidades primarias.¹⁶⁴ Así, el ‘ser formal’ del color es la representación de una cierta estructura de la superficie del objeto coloreado (su proporción), posee sus propias características independientes de la superficie de la cosa coloreada, y no comparte con ella más que esta estructura.

En este sentido llamaré ‘isomorfa’¹⁶⁵ a la relación que guardan entre sí aquello representado y aquello mediante lo cual se representa, pues su relación es semejante a la que guardan entre sí la superficie de un disco y la música que produce al ser tocado. En este sentido, pues, la *intentio* es isomorfa respecto de la superficie de aquello que es

¹⁶² Cf. D.H. p. 262, vv. 26-31: “*En el medio empero cierto sensible de la vista no está como en la materia, tal y como se ha dicho suficientemente más arriba en la Cuestión sobre la vista. Pero el sensible del oído según su ser en el medio, a saber, en el aire, está como en la materia, mas no actúa en el oído por acción material sino por la acción del medio. Y de manera similar ocurre con el olor*” (*Ad illud quaeritur iuxta hoc (...) In medio vero sensibile quidem visus non est ut in materia, sicut satis supra expeditum est in Quaestione de Visu. Sed sensibile auditus secundum suum esse in medio, scilicet in aëre, est ut in materia, non tamen agit in auditum actione materia, non tamen agit in auditum actione materiae, sed actione medii. Et similiter est de odore*).

¹⁶³ *Esse autem formale coloris est esse coloris, quo est actu in potentia activa immutandi visum secundum actum, et hoc esse color habet a luce.* D.H. p. 161, vv. 47-49.

¹⁶⁴ Sobre la distinción entre ser formal y material del color: Cf. D.H. p. 161, vv. 40-70. También D.H. p. 168 ssq. (1.3.3.2. *Quae sit generatio colorum*), en especial de p. 171, vv. 22-37, donde explica mediante el ejemplo de una flor que se quema con la nieve la generación de sus colores. También cf. D.H. p. 157, ll. 53-60; D.H. p. 161, ll. 40-79. La teoría del color de Alberto, influida en la del ps. Alfarabí (*immo Averroes*) de *De sensu et sensato* dice que el color, tal como lo experimentamos y como se transmite en el medio, lo que representa son las proporciones que, en la superficie del objeto que ha de percibirse, sostienen entre sí las cualidades primarias: frío-calor, húmedo-seco. El color, tal como lo experimentamos, no existe sino en la luz, pero lo que representa es la disposición material de la superficie de los objetos. Es en este sentido que la intención de los colores es abstraídos de la materia.

¹⁶⁵ Entiendo como relación ‘isomórfica’ simplemente aquella que sostienen entre sí dos cosas distintas en virtud de su estructura.

representado. El proceso de ‘abstracción’ consiste en obtener es esta proporción pura, y trasvararla a un medio propicio para la relación cognitiva. El rojo, al ser una proporción entre el blanco y el negro puede transmitir la proporción de las cualidades primarias, pero lo que se siente no es la proporción, sino el ‘rojo’, es decir, aquello que contemporáneamente le llamaríamos ‘contenido fenoménico’.¹⁶⁶ Lo que establece la relación causal entre lo conocido y el cognoscente es su isomorfismo, pero lo que se experimenta el sentido no tiene ninguna relación fenoménica con la cosa del mundo: no se ‘parecen’ *simpliciter*.

Y así como la luz abstrae la *intentio* del color de la superficie coloreada, en el caso de las cualidades táctiles como el calor, el agente de abstracción son los espíritus animales que abstraen de lo caliente la intención del calor, la cual no calienta.¹⁶⁷ Es por eso que las *intentiones* no poseen ninguna propiedad con poder causal salvo el cognitivo: así como la *intentio* del calor no calienta, la *intentio* de la magnitud carece ella misma de magnitud y, sin embargo, es capaz de representarla.¹⁶⁸ Por ello tiene características cognitivas. De este modo Alberto define a la *intentio* como la *species* que es principio de conocimiento sensible (*...et voco intentionem speciem, quae principium est cognitonis sensibilis*; D.H. p.

¹⁶⁶ Esta es una interpretación muy similar a la que hace Victor Caston de la teoría del color de Aristóteles. Caston, en el caso de Aristóteles, supone que esta estructura es una proporción matemática. Para Caston el proceso de ‘recibir la forma sin materia’ es recibir estas proporciones matemáticas. Empero para él es un problema determinar por qué, si el sonido y el color son por igual proporciones, las experimentamos de manera diferente. (Cf. Caston : 2004). Yo sospecho que en el caso de Alberto, las cualidades sensitivas transmiten dicha información, pero el contenido fenoménico de lo experimentado permanece igual: lo que ocurre es que cierta proporción la vemos ‘roja’.

¹⁶⁷ “y los sensibles de aquellos [del tacto] adquieren su ser espiritual mediante el espíritu animal que abstrae y remite las intenciones de aquellos sensibles al cerebro. Y por ello es evidente el porqué la intención de lo caliente abstraída por el espíritu animal a partir del órgano del tacto, no calienta al cerebro” et sensibilia illorum esse spirituale acquirunt per spiritum animale abstrahentem et deferentem intentiones illorum sensibilium ad cerebrum. Et hoc patet, quia intentio calidi abstracta per spiritum animale ab organo tactus non calefacit cerebrum. (D.H. 262, vv. 63-67)

¹⁶⁸ “Más a aquello que se objeta contra esto, la solución es evidente por lo ya dicho: pues la imagen que se refleja (resultans) en un espejo no posee longitud ni latitud en cuanto al ser de la longitud y la latitud, sino posee solamente la especie e intención de aquellas dimensiones” Ad id autem quod contra obicitur, patet solutio per praedicta. Imago enim resultans in speculo non habet longitudinem et latitudinem secundum esse longitudinis et latitudinis, sed potius speciem et intentionem illarum dimensionum habet tantum. (D.H. p. 177, ll. 82-86). En virtud de qué este tipo de *species* o *intentiones* de la magnitud son capaces de representar las propiedades de la cosa sin poseerlas, no es algo que explique Alberto del todo. Sin embargo su explicación descansa en su interpretación de la óptica de Euclides (y una serie de tratados que atribuye incorrectamente a él, como hace ver Anzulewicz) que requiere de que, aquello que alcanza al ojo, sea un punto inextenso. De ahí que Alberto insista en que la especie de la magnitud deba carecer de ella. Sin embargo, en el *De anima*, cambiará de postura al respecto, y en vez de criticar, como en el *De homine* la teoría de Avicena sobre la necesidad de un sustrato material para la imaginación, en el *De anima* la va a asumir.

260, vv. 17-19). La *species* es algo que representa en virtud de la relación formal, *i.e.* isomorfa, que tiene con lo representado, y para ello no necesitan compartir ninguna otra característica. Y la *intentio* sensible de cada sensible propio es un tipo de *species*.

Una vez establecido esto, Alberto enfrenta el siguiente problema. Si al recibir la *intentio* lo único que se recibe es cierto tipo de estructura independientemente de la naturaleza del medio que la transmite ¿cómo se distinguen las *intentiones* sensibles que son particulares, de las intelectivas que son universales? Dice Alberto:

“Pues hay que notar que algunos resuelven esto totalmente diciendo que algunos de los individuos percibidos son inteligibles, y ninguno de los individuos son sensibles accidentalmente más que la substancia individual y la categoría de relación (*ad aliquid*)”.¹⁶⁹

Alberto retoma este problema del SetS de Averroes: al no poseer las propiedades físicas de lo representado, la *intentio* no posee poderes causales sobre la materia del órgano sensible que, a su vez, explique de qué manera ella es individualizada. Alberto ya había argumentado que la *intentio* no transforma (*transmutat*) a la facultad sensitiva *secundum esse*,¹⁷⁰ es decir, no actúa sobre la facultad como sobre un sujeto, sino que actúa sobre ella sólo cognitivamente, *i.e.* transformándola en la especie sensible *secundum intentionem*.¹⁷¹ Pero si las formas naturales son individuadas por darse en la materia, ¿de qué modo son individuadas las *intentiones*? Averroes en el SetS resolvió el problema diciendo que las intenciones sensibles se distinguen de las intelectivas –*i.e.* universales– gracias a la dependencia que tienen las formas sensibles con el medio transmisor, –y justificando, a la vez, la necesidad de órganos sensitivos–.¹⁷² Sin embargo esto sólo señala una causa de la individuación de los sensibles pero no explica en qué consiste su individualidad.

Para explicar en qué consiste la individualidad de la percepción sensible Alberto usa la siguiente estrategia: define ‘universal’ como aquello que es comunicable a muchos, y

¹⁶⁹ Notandum tamen quod QUIDAM omnino aliter solvunt dicentes quaedam singularia esse intelligibilia, et nullum singularium esse sensibile per accidens nisi singulare substantiae et ad aliquid. (D.H. p. 262, vv. 6-9)

¹⁷⁰ D.H. 257-258, vv. 60-9

¹⁷¹ ...sed potius transmutatur in species sensibilis secundum intentionem D.H. 257, vv. 60-70

¹⁷² Averroes: LASS, VP. p. 32, vv.48-55: Dico autem medium in hoc loco instrumenta sensuum et ea que sunt extra sensum usque ad rem sensibilem. Patet igitur quod virtus sensitiva necessario indiget instrumentis, quia comprehensio eius est individualis. Universali enim non indiget instrumentis. Patet etiam quod comprehensio rerum sensibilibum necessario fit per medium, propter quod intenciones earum in anima sunt spirituales et particulares.

particular como aquello que no lo es.¹⁷³ Ello admite no sólo el sentido ontológico de la capacidad que tiene una forma de ser transmitida de un sujeto a otro, sino también el sentido lógico de que un concepto es comunicable cuando su extensión es mayor que uno, mientras que no es comunicable cuando su extensión es igual a uno. Por ello Alberto define análogamente la individualidad de una intención como su incomunicabilidad.¹⁷⁴ De tal modo que, así como el principio de individuación de un individuo *secundum esse* y su incomunicabilidad proviene de la materia, la incomunicabilidad de una *intentio* proviene de la relación que sostiene con otras *intentiones*. Para explicar esto, Alberto retoma y reformula el concepto aviceniano de ‘apéndices materiales’.

En el contexto de la teoría de Avicena, estos apéndices son ‘sitio, cuando y cantidad’ (*situs, quando y quantitas*), es decir, ciertas *intentiones* ligadas a las sustancias compuestas porque son formas que expresan sus propiedades corporales: el movimiento, la magnitud y su disposición espacial. Y son capaces de expresarlas porque dependen de las propiedades geométricas de la facultad que recibe estas *formae*.¹⁷⁵ el sentido común y la imaginación avicenianas se sirven de la extensión de sus órganos para aprehender sus objetos cognitivos. Por ello los apéndices materiales son en cierto modo intenciones geométricas que expresan los límites espaciales de las formas sensibles. Pero, como vimos, para Alberto las intenciones solamente representan en virtud de transmitir de manera isomorfa una estructura, y por eso no poseen ninguna propiedad *secundum esse*: ninguna intención que represente cantidad la posee: *v.g.* la *intentio* de magnitud carece de magnitud y la de la

¹⁷³ Ad aliud dicendum quod forma quantum est de se, semper communicabilis est multis, et quod non communicatur secundum esse, est a materia; intentio tamen incommunicabilitatis et singularitatis eius est ab appendiciis, cum quibus apprehenditur in sensu. (D. H 264, vv. 69-73)

¹⁷⁴ Ad aliud dicendum quod forma quantum est de se, semper communicabilis est multis, et quod non communicatur secundum esse, est a materia; intentio tamen incommunicabilitatis et singularitatis eius est ab appendiciis, cum quibus apprehenditur in sensu (D.H., p. 264, vv. 69-73)

¹⁷⁵ En la teoría del *Liber de Anima* de Avicena tiene mucho sentido que estas propiedades sean los apéndices materiales, pues el sentido común los recibe no como signos de otra cosa, sino que es el sustrato material en el cual se imprimen literalmente. Ello lo muestra tanto el ejemplo de la gota que cae, que da cuenta del movimiento, como la prueba de Avicena de la corporalidad de la *imaginatio* que demuestra que no es posible imaginar izquierda y derecha a menos que se posea un ‘lugar’ tal como la imaginación. No hay que olvidar que en el *De homine* (a diferencia del *De anima*) Alberto va a argumentar contra la prueba aviceniana de la corporalidad de la imaginación: Cf. D.H. 315, vv. 45-54: “Ad primam rationem Avicennae dicendum quod causa imaginandi dextrum in dextro et sinistrum in sinistro, et e converso, non est quod illa forma depicta sit in dextra parte vel sinistra spiritus vel organi, sed causa huius est situs, qui separari non potest a figura et quantitate; et tamen in potestate virtutis imaginativae est transmutare situm et figuram, sicut obiectum est. Forma vero secundum se totam comparatur ad spiritum et organum ut ad punctum simplex, sicut supra probatum est in Quaestione de Visu”

figura no tiene figura alguna. Por eso los apéndices materiales no son intenciones que tengan algún tipo especial de poder causal distinto de las demás.

Ello es claro por el modo en que Alberto habla de ellos en el DH. En un primer momento sigue *ad verbatim* la definición de Avicena: son la presencia de la materia ante el sentido, el aquí y el ahora (*hic et nunc*) y ‘otras condiciones individuantes’.¹⁷⁶ Más adelante los define como la cantidad, el cuándo y la posición (*sive situs*).¹⁷⁷ Sin embargo, al hablar del sentido común, incluye entre ellos no sólo a la cantidad y a la figura, sino también al color.¹⁷⁸ Ello hace evidente que para él los apéndices materiales son más bien el modo en que cualesquiera *intentio* es capaz de determinar a otra: los apéndices que particularizan a los *sensibilia propria* son los *communia*, y viceversa. Por ello Henryk Anzulewicz dice que la abstracción intelectual no ocurre a partir de la materia del objeto percibido, sino a partir de la ‘cosa concreta’ (*das konkrete Ding*), que es un contenido formal.¹⁷⁹ Los apéndices materiales, pues, son el modo en que las *intentiones* se determinan mutuamente, y a partir de éstas es de la que será abstraído el concepto universal.¹⁸⁰

Una vez que Alberto explicó qué significa recibir cognitivamente una propiedad sensible, y que ha planteado cuál que la causa de la percepción individualizada es la determinación mutua de propiedades, sigue explicar de qué modo se da esta determinación mutua. Esto, recordemos, será la base para explicar de qué manera se da el juicio en el sentido común, y de qué modo la sensación se transforma en percepción que exhibe intencionalidad.

¹⁷⁶ Singulare secundum esse quod habet in natura, est a materia; sed intentio singularis in anima est ab appendiciis materiae, quae appendiciae sunt presentia materiae et apprehensio ipsius cum hic et nunc et ceteris individuantibus, et illa bene sunt in sensu, licet materia secundum esse non sint in sensu. (D.H., p. 264, vv. 63-68)

¹⁷⁷ Cf. D.H. p. 261, vv. 65-69: *quantitas, ubi, positio sive situs*.

¹⁷⁸ Secunda probatur per hoc quod phantasma est cum appendiciis materialibus, scilicet cum colore, et quantitate et figura, sicut et sensatum sensus communis. (D.H. p. 271, vv. 28-31)

¹⁷⁹ “Der Intellekt abstrahiert von Sinnhaften das Allgemeine nicht wie von der Materie, sondern wie von konkreten Ding, genauerhin von dem formalen Sinnesgehalt des Einzelnen, welcher von Vermögen der sinnhaften Seele als das der Materie Anhängende aufgenommen wurde.” Trad. “El intelecto abstrae de lo sensible el universal no como de la materia sino como de la cosa concreta –o, mejor dicho, lo extrae del contenido formal del objeto particular–, el cual fue recibido por la facultad del alma sensible como aquello que se adjunta a la materia [los apéndices materiales].” Anzulewicz: 2002, p. 222. (La traducción es de Ángel Bautista revisada por Alejandro Tellkamp).

¹⁸⁰ ... cum quibus (appendiciis materiae) apprehenditur a virtutibus animae sensibilis; et ab illa intentione particularis intellectus abstrahit intentionem universalis. (D.H. p. 264, vv. 76-78); Sensibilia sunt obiecta, a quibus sensus accipit speciem, sicut potentia ab agente; et species sensibiles in anima sunt ea, a quibus intellectus accipit speciem universalis (D.H. p. 265, vv. 38-41).

La determinación que ocurre entre las propiedades sensibles está estructurada. Y para dar cuenta de esta estructura es necesario caracterizar y distinguir el modo en que unas determinan a las otras. Y son los *sensibilia communia* aquellos que determinan a los *sensibilia propria*. Para hacerlo Alberto se va a servir del modo en que Aristóteles plantea el problema de cómo se da el juicio en sentido común.

En el DA, el juicio ($\kappa\rho\iota\nu\acute{\epsilon}\nu$) debe ser llevado a cabo por una facultad que sea indivisible y a la vez sea capaz de conocer simultáneamente todo lo que será puesto en relación. Aristóteles concluye con un símil muy oscuro, donde dice que el sentido común, en cuanto facultad judicativa, es como el punto el cual puede considerarse de dos maneras: como uno e indivisible en sí mismo y como dos al ser simultáneamente el límite de dos líneas.¹⁸¹ Lo que nos interesa del símil es cómo caracteriza a la facultad judicativa: es aquello que permite el juicio se mantiene en sí mismo como uno e idéntico y que, sin perder su naturaleza y en virtud de ella, es capaz de poner en relación diferentes elementos.

Alberto reinterpreta el símil de tal modo que los *sensibilia communia* poseen también esta característica. Primero mostrará que los sensibles comunes son percibidos como sujetos de cada sensible propio y después mostrará que son sujetos *comunes* de todos los sensibles propios. Una vez hecho esto podrá explicar cómo en virtud de este sujeto común los sensibles propios se relacionan entre sí en relaciones que permiten la afirmación y negación,¹⁸² dando como resultado la *species sensibilis*.

Alberto parte del hecho de que un sensible propio se percibe siempre junto con un sensible común: nunca percibimos la blancura aislada sino que siempre aprehendemos lo blanco en una figura o siendo de un tamaño: en la magnitud. El primer paso de Alberto, pues, es mostrar que la mejor manera de entender esta relación es como si los sensibles propios se dieran en los comunes como propiedades en un sujeto: *ut in subiecto*.¹⁸³

¹⁸¹ "Ocurre más bien lo que con el punto tal como algunos lo entienden: que es indivisible en la medida en que cabe considerarlo como uno o como dos. En tanto que indivisible, la facultad discerniente es una y discierne simultáneamente; pero en tanto que divisible no es una ya que usa dos veces simultáneamente de la misma señal. En la medida, pues, en que utiliza el límite como dos, discierne dos objetos que resultan separados para una facultad en cierto modo dividida; pero en la medida en que utiliza el límite como uno, discierne simultáneamente" DA. 427a10-15 (trad. Tomás Calvo).

¹⁸² Quod autem nullo sensu proprio possit discerni compositio et divisio sensibilium secundum affirmationem et negationem, sic probatur, et est ratio scripta in secundo de anima in fine... (D.H. p. 267, vv. 36-39). Cf. D.H. p. 269, vv. 17-20.

¹⁸³ D.H. 261, vv. 45-55; D.H. 268, vv. 43-48; D.H. 270, vv. 26-32 y vv. 56-61; D.H. 272-273, vv. 59-5; 275-276, vv. 65-3; D.H. 276, 39-45; D.H. 279, vv. 42-47.

Para empezar, Alberto, al igual que Avicena y en contra de Aristóteles, afirma que el sentido común es el sentido propio de los *sensibilia communia*. Pero Alberto debe resolver el problema aristotélico de explicar cómo se da esta percepción simultánea en ambas facultades sin que haya una duplicación de funciones (*i.e.* sin que el color sea primero percibido por la vista y luego otra vez por el sentido común). Por eso introduce la distinción *per se* y *per posterius*:

A la otra [objeción] hay que decir que lo sentido en común por sí mismo (*per se*) corresponde al sentido común, en cuanto que ‘por sí mismo’ se dice de lo inmediato, lo que no en virtud de otra cosa se hace sentido, empero ‘posteriormente’ (*per posterius*) es [la facultad] que corresponde a los sensibles propios, así como la vista que primero y por sí misma aprehende lo blanco, y secundariamente la figura y la magnitud de lo blanco, porque en la magnitud lo blanco está como en un sujeto (*sicut in subiecto*).¹⁸⁴

De este modo, la percepción de cada tipo de sensible se da primeramente (*per se*) en sus sentidos propios, pero simultáneamente se da también en el común de modo posterior (*per posterius*). Los sentidos propios perciben los sensibles comunes gracias a las disposiciones del sentido común, y viceversa.¹⁸⁵ Sin embargo, aunque intuitivamente es fácil entender porqué los sensibles propios se dan como en un sujeto en los comunes, dado que sólo percibimos accidentes es necesario dar una razón de porqué hay algunos accidentes que pueden hacer las veces de sujeto. Por eso Alberto remarca que entre ambos tipos existe una diferencia categorial: los comunes pertenecen a la *cantidad* y los propios a la *cualidad*.¹⁸⁶ Esto además de explicar la necesidad de facultades diferentes para percibir cada tipo de ellos, da una razón de porqué son inconmensurables entre sí,¹⁸⁷ lo que permite otorgarles a cada sensible, en virtud de sus características, funciones específicas.

¹⁸⁴ Ad aliud dicendum quod sensatum commune per se est sensus communis, secundum quod per se dicit immediatum, quod non gratia alterius facit sensum, per posterius autem est sensuum propriorum, sicut visus qui primo et per se accipit album, et per posterius figuram et magnitudinem albi, quia in magnitudine album est sicut in subiecto. (D.H. 261, vv. 40-46)

¹⁸⁵ Cf. D.H. 261, vv. 47-55; D.H. p. 270, vv. 62-68: Ad aliud dicendum quod verum est quod quicquid suscipitur a sensu commune, suscipitur a sensu proprio, et e contrario, sed non eodem modo, quia proprium sensibile accipitur a sensu proprio per se primo, commune autem per posterius. Commune vero accipitur a sensu communi per se primo, et a sensu proprio per posterius; D.H. p. 270, vv. 56-59: Ad rationem autem factam in contrarium dicendum quod visus actus proprie et primo est color, et non sic est actus sensus communis sed per posterius, scilicet in quantum est in magnitudine et figura.

¹⁸⁶ Cf. D.H. 270, vv. 26-32; D.H. 272-27, vv. 59, 5. En este último texto, Alberto analiza el ejemplo de la gota de agua que cae de Avicena (*LdA*. I, c. 5, pp. 88-89, vv. 30-45), pero su conclusión no es que gracias a la materialidad del sentido común se perciba el movimiento (como en el caso de Avicena), sino que el movimiento pertenece a la cantidad.

¹⁸⁷ D.H. 270, vv. 40-48.

El siguiente paso es mostrar de qué modo los comunes son sujeto común de todos los sensibles propios. Alberto, en D.H. 273, vv. 6-35, da tres razones por las cuales se llama común al *sensus communis*. Una estriba en el modo en que cada tipo de objeto cognitivo sensible se relaciona con cada facultad sensitiva,¹⁸⁸ otra en el modo en que se relacionan entre sí las facultades sensitivas,¹⁸⁹ y otra en cómo se relacionan entre sí los objetos cognitivos sensibles:

Pues aunque el color difiera del olor y del sabor, y lo mismo ocurra con los otros [sensibles], sin embargo poseen un sujeto común; pues es el mismo sujeto en el cual está el color, el olor y el sabor, el sonido y las cualidades del tacto. Por lo tanto al ser afectado (*immutetur*) el sentido común por la magnitud del sujeto, que es sujeto común de todos los sensibles, esta será otra razón de su comunidad.¹⁹⁰

Como Alberto está haciendo una paráfrasis del DA de Aristóteles, a la relación que sostienen entre sí los sensibles propios con los comunes la llama ‘sustancial’ para oponerla a la percepción accidental, en la cual se perciben siempre unos sensibles como dándose en otros. Y en este sentido cada sensible propio se percibe relacionado ‘sustancialmente’ con un sensible común. Aunque esto es indudable en el caso de la vista y el tacto, Alberto tratará de demostrar que ello ocurre con todos los sensibles. Lo que ahora nos ocupa, empero, es que el juicio que hará el *sensus communis* depende de que, de antemano, todos los sensibles arriban al alma relacionados cada uno con un sensible común, y que eso está garantizado porque el *sensus communis* aprehende en un mismo momento de modo primario los sensibles comunes y secundario todos los sensibles propios juntos. Es decir: la posibilidad del juicio consiste justamente en el modo estructurado en que los sensibles propios se relacionan entre sí en virtud del sentido común, pero esta relación sólo será posible porque ya están dados de antemano, ante el *sensus communis*, todos los propios en los comunes como en un sujeto. Aquello que va a agregar el sentido común a través del

¹⁸⁸ ... ergo relinquitur quod communitas ipsius sit ex parte obiecti. Cum enim quilibet sensuum priorum recipiat sensibile sibi appropriatum, sensus ille non habebit rationem proprii, ad quem referuntur omnia sensibilia, sed habebit rationem communis. (D.H. p. 273, vv. 12- 17)

¹⁸⁹ Praeterea, tertia ratio communitatis eius est quod sensus proprii referuntur ad ipsum ut ad unum centrum ómnium sensuum, ut dicit Avicenna. Cum ergo id quod refertur ad plura, non possit esse cuilibet proprium, eo quod proprium est, quod convenit uni soli, haec videbitur tertia ratio esse suae communitatis. (D.H. p. 273, vv. 27-32)

¹⁹⁰ Licet enim color differat a sapore et odore, et sic de aliis, nihilominus tamen habent subiectum commune; idem enim est subiectum, in quo est color et odor et sapor, sonus et qualitates tactus. Cum ergo sensus communis per se immutetur a magnitudine subiecti, quae commune subiectum est ómnium sensibilium, haec erit quaedam alia ratio communitatis eius. (D.H. p. 273, vv. 18-26)

juicio no consiste en poner a todos los sensibles comunes y propios juntos (eso ya ocurrió al momento que se da la primer aprehensión sensible), sino en el modo en que se va a reconocer la estructura interna: todo lo ya dado.

3.2.2 El juicio

Hemos visto que las impresiones recibidas por la facultad sensitiva son capaces de representar en virtud de que guardan una relación isomorfa con lo percibido. También que, aunque el sentido común recibe los sensibles propios y los comunes juntos, los propios se dan en los comunes como en un sujeto, y que ello depende en parte de las diferencias categoriales entre los *sensibilia propria* –cualidades– y los *communia* –cantidades. Por último vimos que al ser recibidas cada una de estas impresiones por la facultad sensitiva, se determinan mutuamente generando una *species* la cual, vimos, Anzulewicz caracteriza correctamente como una cosa concreta (*das konkrete Ding*): el que la impresión sea particular, *i.e.* sensible, depende del modo en que unas impresiones son determinadas por las otras. Y estas impresiones se determinan de una forma específica: los sensibles propios se dan en los comunes como en un sujeto, de tal modo que el sentido común recibe y es actualizado por la *species* estructurada.

Recordemos el modo en que funciona el lenguaje mental de Abelardo según King: mediante un solo impulso, la mente se mueve sobre cada uno de los inteligibles aprehendidos y, al poner atención (*attentio*) a cada uno forma una conjunción, uniéndolos y, por ello, afirmándolos. Es decir: para que funcione el esquema que propone Abelardo, los elementos que van a ser unidos o divididos deben ser contiguos de alguna manera. El cómo se encuentran contiguos es algo que no explica King. Sin embargo, respecto a los sensibles, esto es lo primero que va a explicar Alberto. Es por ello que, antes de explicar cómo se da la actividad del juicio, Alberto desarrolla un esquema complejo de cómo están relacionados los sensibles propios gracias a los sensibles comunes.

Recordemos cómo plantea Aristóteles el símil del punto: la facultad judicativa es como un punto de tal suerte que, conservando su naturaleza y en virtud de ella, puede poner en relación elementos diferentes. Alberto toma a los *sensibilia communia* como algo análogo al ‘punto’ del símil aristotélico en el sentido de que, en virtud de su naturaleza, los sensibles

proprios son puestos en relación. Los sensibles comunes, por ello, “son herramientas mediante las cuales el sentido común pone identidad y diferencia entre los sensibles propios”.¹⁹¹

En DA Aristóteles dice que todos los sensibles comunes son percibidos a través del movimiento. Sin embargo para Alberto ello querría decir que el movimiento es un mediador entre el sentido común y el resto de los sensibles comunes, y entonces los cuatro sensibles restantes serían objetos sensibles *per posterius*. Alberto, en cambio, afirma que los cinco sensibles comunes son percibidos primariamente y por igual por el sentido común. Ello se debe a que para Alberto el sensible común que sirve de sujeto, por excelencia, es la magnitud, así que ésta debe ser percibida de manera primaria por el sentido común. Pero si es así ¿de que modo dar cuenta de la afirmación de Aristóteles?

Alberto distingue entre dos modos en que los sensibles comunes determinan a los propios: temporalmente y espacialmente. Es claro que los sensibles comunes relacionados con el tiempo tienen un modo diferente de determinar a los sensibles propios, que los sensibles relacionados con el lugar. Por esta razón, antes de explicar cómo funciona cada uno de los *sensibilia communia*, Alberto presenta un par de objeciones: si el sentido común percibe cantidades, y si el tiempo y el lugar son cantidades continuas, ¿de qué modo son percibidos?¹⁹² o, en otras palabras, si el movimiento es un accidente del tiempo ¿porqué el tiempo no es un sensible común?¹⁹³.

En la respuesta a ambas objeciones se establece que el tiempo es el sujeto del movimiento, es decir que el tiempo es la causa del movimiento y por esta razón el tiempo se siente mediante el movimiento. Del mismo modo, el lugar (*locus*) es comprendido bajo la magnitud, por lo tanto, el lugar es percibido en virtud de su sujeto: la magnitud.¹⁹⁴

¹⁹¹ Vel dicatur aliter et melius, scilicet quod sensata communia sunt instrumenta, per quae sensus communis convenientiam et differentiam ponit inter sensata propria. D.H. p. 278, vv. 09-22

¹⁹² Sed tunc quaeritur, cum tempus et locus sint etiam continuae quantitates, quo sensu singulare tempus et singularis locus percipiantur.

¹⁹³ Item, cum tempus sit quantitas per se, motus autem per accidens, videtur tempus magis esse sensatum illius cuius est apprehendere quantitatem quam motus. (D.H. p. 275, vv. 30-32)

¹⁹⁴ Ad dicendum ergo ad primum quod tempus reducit ad motum ut ad causam suam et subiectum, quia est proprietatis ipsius et idcirco sentitur in illo. Locus autem cum sit species magnitudinis, sub magnitudine comprehenditur; licet enim intra mensurare et extra diversas faciant species continui, propter quod Aristoteles in Praedicamentis aliam speciem quantitatis dicit esse locum quam lineam vel superficiem, non tamen facient diversas species sensibilis. (D.H. p. 276-277, vv.69-05)

Gracias a ello, Alberto ha encontrado dos diferentes tipos de sujeto: la magnitud y el tiempo. Pero el tiempo no es percibido directamente, así que se percibe mediante el movimiento. Una vez hecho esto, Alberto acomoda en dos categorías diferentes a los sensibles comunes: según el ser (*secundum esse*) y según el hacer (*secundum fieri*), y explica de qué manera, cada sensible común sirve de sujeto y permite qué tipos de juicios:

1) *Secundum esse*:

i) Mediante la diferencia (*diversitas*)

El principio mediante el cual se reconoce la diferencia: **Número**

ii) Mediante la identidad (*identitas*)

a) Mediante lo que se ponen juntas la cualidades internas y las externas (une en sí mismas estas cualidades): **Magnitud**

b) Mediante lo que se determinan los límites en los cuales, como en un sujeto, son unidos los *sensata propria*: **Figura**

2) *Secundum fieri*:

i) En acto (*in actu*): **Movimiento**

ii) En potencia (*in potentia*): **Reposo**¹⁹⁵

A partir de aquí parece que el *secundum esse* significa el modo en que los objetos sensibles están estructurados espacialmente, pues es el modo en que son por sí mismos. Y es el primer modo en que el alma puede percatarse de cómo está dispuesta cada cualidad en relación con otra. El número permite conocer que *esta cosa* es diferente de otra. La magnitud permite unir todas las cualidades en un mismo sujeto (las externas como los

¹⁹⁵Haec autem identitas vel diversitas ponitur in sensibilibus consideratis secundum esse vel secundum fieri. Cognoscitur enim sensibile idem vel diversum utroque modo. Et si consideratur secundum esse, aut ergo erit principium per quod ponitur diversitas, et sic erit numerus; aut per quod ponitur identitas, et hoc duobus modis, scilicet communiter ad sensata intrinseca et extrinseca, et sic erit magnitudo, quae unit in se qualitates gustus et tactus, quae sunt intrinsecae, et qualitates gustus et tactus, quae sunt intrinsecae, et qualitates auditus et visus, quae sunt extrinsecae, et qualitates auditus et visus, quae sunt extrinsecae, et qualitates odoris, quae sunt mediae. Aut erit proprium quoad extrinseca, et sic est figura; figura enim est exterior terminatio quanti, in qua ut in subiecto uniuntur sensata extrinseca. Si vero sensibile prout consideratur in fieri cognoscitur idem vel diversum cum alio sensibili per sensatum commune, hoc erit duobus modis, potentia scilicet vel actu; et si potentia, tunc est quies; et si actu, tunc est motus. (p. 276, ll. 52-68)

objetos de la vista y el oído, las internas como el tacto y el gusto, y la intermedia que es el olor). Finalmente, la figura determina los límites del objeto.

Sin embargo, en esta primera exposición Alberto dice poco acerca del modo en que se relacionan los juicios *secundum esse* y *secundum fieri*: sólo dijo que el reposo (*quies*) es la cosa mediante la cual conocemos al objeto en potencia, y el movimiento, en acto. Por ello después da una larga explicación acerca del movimiento y el reposo.

Es entonces que Alberto da sentido a la afirmación aristotélica de que, mediante el movimiento, se perciben los restantes sensibles comunes: es mediante éste que la magnitud se vuelve sensible. Alberto dice: “incluso si la magnitud por sí misma no fuera sensible, sin embargo la magnitud movida es sensible porque está de este modo en la especie sensible. Lo mismo puede decirse respecto de las otras cosas”.¹⁹⁶ La magnitud no es sensible en sí misma sino que se vuelve sensible cuando es relacionada con el movimiento. Por lo tanto, tal como las intenciones matemáticas –que en sí mismas están separadas de la materia–, la magnitud, la figura y el número pueden ser consideradas *per se* o relacionadas con los cuerpos naturales. Consideradas en relación con los cuerpos naturales, estos sensibles comunes son sentidos solamente mediante el movimiento, mientras que consideradas en sí mismas, son solamente intenciones.¹⁹⁷

Por ello Alberto revisa nuevamente su primera clasificación de los sensibles comunes, pero esta vez utiliza el reposo para relacionar el *secundum esse* y el *secundum fieri*. Así el reposo, que es la contraparte del movimiento, es una categoría bajo la cual caen los sensibles comunes que determinan *secundum esse*: desde el punto de vista del movimiento todos ellos están en potencia *de llegar a ser*, es decir, de moverse y de ser sentidos. Dice Alberto:

¹⁹⁶licet enim magnitudo secundum se non sit sensibilis, tamen magnitudo mota sensibilis est, quia sic in ipsa species sensibilis est, et sic est de aliis” (D.H. p. 277, v. 60-63)

¹⁹⁷Alius est quod motus per se omnia alia coniungit materiae sensibili; cum enim mathematica per se secundum suas intenciones separata sint a sensibilibus, sicut magnitudo et numerus et figura et etiam oratio secundum quod est discreta quantitas considerata in musica, consideratur enim illa per principia mathematica et non per principia naturalia, sicut est proportio tripli ad duplum, cum, inquam, ita sit, motus omnia ista coniungit materiae sensibili; licet enim magnitudo secundum se non sit sensibilis, tamen magnitudo mota sensibilis est, quia sic in ipsa species sensibilis est, et sic est de aliis. Unde sensus dicit Philosophi est quod motus dat aliis habitum sensibilitatis, actu tamen unum sentitur sine alio. (D.H. p. 277, vv. 52-64)

O digámoslo de otra manera y mejor, es decir, que los sensibles comunes son herramientas mediante los cuales el sentido común impone conveniencia y diferencia entre los sensibles propios. Por lo tanto aquellos objetos sensibles son captados (*accipiuntur*) según el ser (*secundum esse*) o según el hacer (*secundum fieri*), o bien de ambos modos. Si según el ser, entonces es el reposo mediante el cual se coloca la conveniencia y la diferencia; si es según el hacer, entonces es el movimiento: si se trata de lo común a ambos, o bien mediante el mismo se pone principalmente conveniencia, o diferencia. Si del primer modo, o es común a los sensibles intrínsecos y extrínsecos, o solamente a los extrínsecos. Y si del primer modo, entonces se trata de la magnitud. Si del segundo, entonces de la figura. Si empero por si mismo coloca principalmente diferencia, entonces se trata del número.¹⁹⁸

Con todo esto Alberto ha explicado de qué manera cada sensible común permite qué tipo de juicios: gracias a unos se reconoce la identidad, gracias a otros la diferencia, y ello se puede dar en potencia (*secundum esse*) y en acto (*secundum fieri*). Es decir, con ello no sólo se explica de qué manera son continuos los sensibles propios que van a ser puestos en relación mediante el juicio, sino de qué manera esta continuidad explica los diferentes tipos de juicios que pueden darse. La característica más relevante del símil del punto geométrico es que, siendo uno mismo, puede considerarse doblemente: puede ser usado como uno o como dos. Del mismo modo los sensibles comunes son instrumentos del juicio porque, en virtud de ellos, el alma puede reconocer varios tipos de relaciones.

Es decir, recordemos que en el modelo del lenguaje mental de Abelardo, es necesario que los inteligibles se hallen contiguos para que después la mente vuelva su atención sobre ello y, así, se lleve a cabo el juicio. Del mismo modo, los sensibles comunes garantizar el tipo de ‘continuidades’ que pueden sostener entre sí los sensibles propios. Así que lo único que falta es decir cuál es la parte activa del juicio según Alberto:

Vuélvase el sentido común hacia algún sujeto, en el cual está lo blanco y lo dulce, poniendo identidad y diferencia entre ellos mediante aquel sujeto, entonces aquél sujeto será casi como un punto que pone continuidad entre lo blanco y lo dulce.¹⁹⁹

¹⁹⁸Vel dicatur aliter et melius, scilicet quod sensata communia sunt instrumenta, per quae sensus communis convenientiam et differentiam ponit inter sensata propria. Aut ergo illa sensata accipiuntur secundum esse vel secundum fieri vel communiter ad utrumque. Si secundum esse, tunc est quies, per quod ponitur convenientia et differentia; si secundum fieri, tunc motus; si communiter ad utrumque, aut per ipsum principaliter ponitur convenientia, aut principaliter differentia. Si primo modo, aut est commune uniens sensata intrinsecus et extrinsecus, aut extrinsecus tantum. Et si primo modo, tunc est magnitudo, si secundo modo, tunc est figura. Si vero per ipsum ponitur principaliter differentia, tunc est numerus. (D.H. p. 278, vv. 09-22)

¹⁹⁹Quod sic probatur: Convertatur enim sensus communis ad subiectum aliquod, in quo est album et dulce, ponendo identitatem et diversitatem inter ea per subiectum illud, tunc subiectum illud erit quasi punctum continuans album et dulce. (DH. p. 280, v. 72-76)

Este *convertatur* completa el modelo ya prefigurado por el lenguaje mental de Abelardo. Es al momento en que el *sensu communis* se vuelve sobre el modo en que se encuentran dispuestos los sensibles propios y los comunes cuando se reconoce qué tipo de relación hay ahí.

Pero no es sino hasta el momento en que se da esta conversión del sentido común sobre el ‘sujeto’ (es decir, sobre alguno de los sensibles comunes), que aparece o se produce la *species sensibilis*. El problema que ve Alberto es que no pueden estar en acto simultáneamente, en el sentido común, todos los objetos cognitivos recibidos por los sentidos propios y, sin embargo, deben ser conocidos también por el sentido común para que tenga sentido decir que la relación es de algo. No pueden estar en acto todos los elementos conocidos pues de ser así volveríamos al problema de la duplicación de percepciones, pues estar en acto es sentir y entonces en el sentido común se volvería a sentir lo mismo que en los sentidos propios. Pero hay una razón más importante: si lo que el sentido común conoce son los productos del juicio, éstos deben poseer unidad y no ser simples agregados de partes. Por ello Alberto ha definido a aquello que conoce el *sensus communis* como “relaciones”:

Además, la diferencia y correspondencia (*convenientia*) son relaciones, las cuales no se conocen sin [las cosas] que son relativas en las cuales se dan; por lo tanto la diferencia y correspondencia que se da entre los sensibles propios no es conocida sin los sensibles propios; pero la diferencia y correspondencia entre los sensibles propios la conocemos por el sentido común. Por lo tanto también los sensibles propios serán caerán bajo el conocimiento del sentido común.²⁰⁰

Aquello que está en acto en el sentido común es solamente la *species sensibilis*, no cada uno de los elementos percibidos. La especie, por ello, no es la agregación de todos los sensibles propios y comunes, sino la función mediante la cual están relacionados cada uno de ellos en virtud de los sensibles comunes. Por ello, Alberto define a la *species* como todos estos tipos de relaciones:

²⁰⁰ Praetera, diversitas et convenientia relationes sunt, quae non cognoscuntur sine relativis, in quibus sunt; ergo diversitas et convenientia, quae est inter sensibilia propria, non cognoscitur sine cognitione sensibilibum propriorum; se diversitatem et convenientiam inter sensibilia propria cognoscimus per sensum communem, ergo et sensibilia propria erunt de cognitione sensus communis. (D.H. p. 278-279, vv. 71-2)

Debe contestarse a lo primero que los diferentes sensibles no están por igual (*ex aequo*) y simultáneamente en acto en el sentido común así como prueba la objeción, sino que sensibles diferentes que están ordenados hacia algo uno (*ad unum*) –en el cual están como en un sujeto–, bien pueden estar en el sentido común en acto mediante la especie de aquellos objetos.²⁰¹

Los sensibles comunes son aquello que permite la relación: sensibles propios diferentes *están ordenados hacia algo uno*. Y no están en acto por sí mismos sino en virtud de esta relación, es decir, de la *species sensibilis*. Y ésta es un acto simple:

De igual modo también sensibles diferentes que estén relacionados unos respecto a otros –tales que el juicio del sentido común vaya de uno al otro–, bien pueden estar en el sentido común. Pues como todo fundamento de correspondencia y diferencia está en relación con algo igual y uno, aquello será el principio de conocimiento de la correspondencia y la diferencia; y así el sentido común tiene en sí la especie de aquellos como un acto simple, mas de otros tiene la especie como acto, porque no es un acto simple, sino mediante la relación a aquél.²⁰²

En la *solutio* a este artículo (5.2 *Utrum sensus communis unus existens et in uno tempore apprehendat diversa sensata*) Alberto muestra cómo la *species sensibilis* puede expresar distintos tipos de relaciones. Si se considera solamente al sujeto, *i.e.* a la magnitud que es el objeto propio del sentido común, entonces el sentido común sólo posee un objeto sensible. Pero si se considera en relación a los sensibles propios, entonces hay varias relaciones expresadas por este mismo objeto sensible. Cuando el sentido común se vuelve (*convertatur*) hacia su objeto sensible, lo hace de dos maneras: como hacia uno solo (*ut ad unum*) o como hacia muchos que se unen en uno. Del primer modo el acto del sentido común se da en un solo momento, y del otro modo se da en momentos sucesivos. Este doble modo de volverse hacia sus objetos es similar al modo en que la *mens* de Abelardo, al poner atención sobre los inteligibles contenidos en ella, reconoce a la conectiva principal y a las conectivas subordinadas a ésta: el sentido común, al voltear sobre la *species* puede reconocer la unidad de la que dependen todas las relaciones en que se encuentran involucrados los sensibles propios.

²⁰¹ Dicendum ergo ad primum quod diversa sensibilia ex aequo non simul sunt secundum actum in sensu communi, sicut probat obiectio; sed diversa sensibilia habentia ordinem ad unum, in quo sunt ut in subiecto, bene possunt esse in sensu communi actu per speciem illius obiecti. (D.H. p. 281, vv. 12-17)

²⁰² Similiter etiam diversa sensibilia habentia ordinem ad se invicem, ita quod iudicium sensus communis transeat ab uno in alterum, bene possunt esse in sensu communi. Cum enim omnis ratio convenientiae et differentiae sit in comparatione ad aliquod idem et unum, illud erit principium cognoscendi convenientiam et differentiam; et sic sensus communis speciem illius in se habet ut actum simpliciter, aliorum autem speciem habet ut actum, qui non est actus simpliciter sed per respectum ad illum. (D.H. p. 281, vv. 17-26)

Alberto, finalmente, ejemplifica el modo en que opera el juicio del sentido común a modo de explicación del oscuro símil aristotélico:

Conviértase el sentido común hacia algún sujeto en el cual se den lo blanco y lo dulce, poniendo identidad y diferencia entre ellos mediante aquel sujeto. Entonces aquél sujeto será casi como el punto que permite la continuidad entre lo blanco y lo dulce. Por lo tanto, al no darse la misma relación del sujeto respecto a lo blanco y a lo dulce, es necesario que el sujeto, uno y el mismo, sea utilizado dos veces: a saber, como proporción respecto a lo blanco y como proporción respecto a lo dulce. Por lo tanto, la detención (*quiescere*) ocurre por necesidad, y así el movimiento respecto a lo dulce y respecto a lo blanco no se dará en un mismo tiempo ininterrumpido, sino en momentos consecutivos. Y esto es lo que dice Aristóteles en el libro segundo del *De Anima*, para solucionar la misma cuestión...²⁰³

Después de citar el pasaje de DA 427a10-14, Alberto concluye que “puede también decirse que entre aquello que el sentido común pone correspondencia y diferencia, están ordenados, y que el sentido común es movido de uno hacia el otro, y así nada impide que un movimiento se de sobre dos en un mismo tiempo”.²⁰⁴ Por un lado, si consideramos como uno a ‘este sensible’, lo estamos considerando como sujeto en sí mismo. Si lo consideramos como “dos”, estamos considerando su relación con cada sensible propio. Por ejemplo, cuando el sentido común considera al sujeto como siendo blanco y dulce, considera a la cosa como un todo como teniendo dos propiedades.

Así queda claro qué es la *species sensibilis*: es el producto de la atención (que en el caso de Alberto es el volverse hacia su objeto: *convertitur*²⁰⁵) que pone el sensible común sobre su objeto. La *species sensibilis* no es un agregado simplemente de todos los objetos sensibles, sino las relaciones en las que estos se encuentran involucrados. Y estas relaciones son aquello que les otorga valor de verdad:

A lo otro hay que decir que lo presente en la cosa es simple, y acerca de ello no hay engaño, sino acerca de aquello que el sentido común añade sobre ello, que es la composición y división de los sensibles.²⁰⁶

Como puede verse, la estructuración de la experiencia es un proceso sumamente complejo. La *species sensibilis* no solamente es un objeto cognitivo que permite explicar cómo se estructura la experiencia que se tiene de cada cosa sensible en el mundo, sino que explica también de qué manera exhibe intencionalidad el sentido común sin apelar a la tesis del parecido que criticara Abelardo según King. La percepción que se tiene del mundo

²⁰³ D.H. p. 280, vv. 72-83

²⁰⁴ D.H. p. 281, vv. 7-11

²⁰⁵ Cf. D. H. 280-281, vv. 61-11

²⁰⁶ D.H. p. 281, vv. 73-76

como sensación en acto sólo ocurre cuando se reconoce el modo en que está la cosa en el mundo, es decir, según su ser o no ser. Una imagen pictórica es incapaz de hacer eso, mientras que la *species sensibilis* de Alberto puede dar cuenta de ello porque posee valor de verdad.

Y esta misma *species sensibilis* que ya posee estructura, se resguardará en la *imaginatio* y ahí estará como *imago* simple: ahora si estará como una *similitudo* de la cosa en ausencia de ella. En la *imaginatio*, ya nos dijo Alberto, la imagen queda a disposición de diferentes facultades para que se sirvan de ella: el intelecto, la memoria, el mismo sentido común al momento de tener sueños y alucinaciones, y la fantasía. Ésta, mediante la composición y división nuevamente, va a extraer de ella la *intentio veri et falsi*.

3.3 Phantasia

La operación propia de la fantasía es extraer (*elicere*) de las imágenes resguardadas en la imaginación, mediante su composición o división, las intenciones de lo verdadero o falso. A estas alturas la analogía con la teoría de la proposición del *Perihermeneias* resulta más clara. Las *imagines* son *similitudines* que dejan en el alma las *intentiones* de las cosas en el mundo, son simples y por eso en ellas no hay verdad ni falsedad. Entonces la fantasía une y divide diferentes imágenes: del mismo modo en que la unión de conceptos produce proposiciones verdaderas o falsas, la unión de imágenes produce *intentiones* verdaderas o falsas. Luego, la *intentio* verdadera o falsa es, propiamente hablando, el contenido proposicional que refiere estados de cosas en el mundo.

Las primeras definiciones de la operación propia de la fantasía aparecen en la sección acerca de la imaginación, y ello porque gran parte del esfuerzo de Alberto radica en demostrar que esta distinción se encuentra también en Aristóteles. Aquí introduce la caracterización de la fantasía en un sentido amplio y otro estricto (*large et stricte*): cuando se habla de fantasía en sentido amplio (*large*), en realidad se está denominando en general la operación de tres facultades que en realidad son distintas: *imaginatio*, *phantasia* y *aestimativa*. En cambio, en sentido restringido (*stricte*) se está hablando sólo de una

facultad y su operación propia, es decir la *phantasia* cuya función es componer y dividir los objetos sensibles de otra facultad que es distinta de ella, la *imaginatio*: aquella facultad que retiene, sin presencia de la materia y sin consideración del tiempo, la “imagen” (imago o *similitudo* de manera indiferente), la cual es simple (*simplex*) y por lo cual no cabe en ella la verdad y falsedad. Además las prepara para otras facultades, entre ellas para la operación de la fantasía.²⁰⁷

Ahora bien, puesto que toda las definiciones que se dan de la *imaginatio* en su propia sección están diseñadas para deslindarla de las otras facultades comprendidas bajo el sentido amplio de fantasía, en casi todos estos pasajes se describe también el acto propio de la fantasía en sentido restringido. He aquí un ejemplo paradigmático de todas estas definiciones:

Empero, según el modo más propio de entender qué es la imaginación es que ésta es la facultad que retiene las imágenes de las cosas sensibles no presentes, sin que por ello extraiga de ellas componiendo o dividiendo algunas intenciones no obtenidas mediante el sentido; pues esto es la fantasía según Avicena y Algazali.²⁰⁸

Hay que notar que Alberto acredita una y otra vez a Algazali y Avicena su definición de fantasía; pero a diferencia del cuidado que tendrá en el comentario al DeA (*De anima*), en DH simplemente les impone su propia definición, y es donde introduce el término *elicere*: la función de la fantasía es extraer (*elicere*) las intenciones de lo verdadero y lo falso (*intentiones veri et falsi*), a partir de las *imagines* que se encuentran alojadas en la imaginación.²⁰⁹

Es hasta el artículo *De actu phantasiae* donde Alberto explica cuales son los elementos que conforman su definición. Es aquí donde, citando DA, 430a26-28, introduce las caracterizaciones aristotélicas de los objetos cognitivos como ‘simple’ y ‘compositiva o compleja’ (*simplex* y *compositiva vel complexa*) en la forma de una objeción:

²⁰⁷ Cf. DH. p. 284, v. 11-18; p. 284, v. 29-34; p. 285, v.08-16; p. 287, v. 32-49, p. 291; v. 19-26;

²⁰⁸ Secundum propriissimum autem modum accipiendi est imaginatio virtus tenens imagines sensibilibus re non praesente, absque eo quod eliciat ex eis componendo vel dividendo intentiones aliquas non acceptas per sensum; hoc enim est phantasiae secundum AVICENNAM et ALGAZELEM (DH. p. 284, ll. 29-34)

²⁰⁹ Ahora bien, el producto extraído a través de la composición y división de imágenes es algo diferente de ellas mismas; y justo por eso, a diferencia de Avicena, lo compuesto y dividido son solamente las *imagines*, pues el producto son las *intentiones*. Con ello resuelve el problema de la difícil interpretación de los oscuros pasajes de Avicena sobre la naturaleza ontológica y origen de las *intentiones* al volverlas productos de la fantasía sobre las *imagines*: *aunque siempre estén unidas a los sensibles, empero no son obtenidas por lo sentidos* (Cf. DH. p. 289, v. 72-77)

Pero en contra [se dice]: a la misma facultad le corresponde el inteligible simple y el inteligible compuesto, como se dice en el libro tercero *Acerca del alma*, donde dice Aristóteles que ‘la intelección de los indivisibles en éste es acerca de lo que no es falso; mas en los que hay falsedad y verdad, hay intelección de cierta composición’; por lo tanto parece, de modo parecido, que la imagen simple (*simplex*) y la imagen compositiva o compleja (*compositiva vel complexa*) corresponde a la misma facultad, y así no corresponderá a la fantasía componer y dividir las imágenes.²¹⁰

El centro de la objeción, pues, es que dada la analogía con el intelecto, una misma facultad debería tener la *imago* simple y la compuesta. Lo que más llama la atención es que si la analogía es válida entonces Alberto parece suponer dos tipos de conceptos: los simples y los compuestos, y no, como podría desprenderse de la simple lectura de Aristóteles, que haya conceptos simples y sus composiciones. La ‘imagen compuesta’ sería la misma *intentio*: otro tipo de objeto análogo la proposición –sea ya afirmación, ya negación. Dicho de otro modo: las *intentiones veri vel falsi* no son simplemente las imágenes puestas en relación, sino la relación misma. Y por ello surge la objeción: si a una misma facultad corresponde aprehender las imágenes y componerlas como ocurre de hecho en el Intelecto, no hay lugar para la distinción entre imaginación y fantasía. Y la respuesta a la objeción es sencilla: a diferencia de lo que ocurre con intelecto –el cual es incorpóreo y simple– las facultades sensibles requieren de instrumentos corporales que se rigen según sus propias leyes. Luego, es necesaria una facultad aprehensiva –la imaginación (*imaginatio*)–, y otra capaz de reunir y separar (*collativa*): la fantasía (*phantasia*). Y puesto que ambas están construidas de manera diferente, requieren *spiritus animales* diferentes, etc.²¹¹

Ahora bien, ¿hasta dónde responde esto al esquema presentado en PH? Tal como dice ahí Alberto, aunque el alma opere con conceptos/imágenes tanto simples como complejos,

²¹⁰ Sed contra: Eiusdem virtutis est intelligibile simplex et intelligibile compositum, ut habetur in Tertio de Anima, ubi dicit Aristoteles quod ‘indivisibilium intelligentia in his est circa quae non est falsum; in quibus autem falsum et verum est, compositio quaedam intellectuum est’; ergo a simili videtur quod eiusdem virtutis sit imago simplex et imago compositiva sive complexa, et sic phantasiae non erit componere imagines et dividere. (DH. p. 291, v. 32-39)

²¹¹ “Sed contra: diversarum virtutum diversa sunt instrumenta; spiritus autem animalis instrumentum est virtutis apprehensivae. Cum igitur spiritus subtilior deserviat virtuti collativae quam apprehendenti, et phantasia sit virtus collativa secundum Algazelem, non erit eiusdem virtutis accipere imaginem et conferre inter imagines acceptas. (DH. p. 291, v. 40-46)” y “Ad id ergo quod obicitur in contrarium, dicendum quod aliud est de virtute quae non habet situm in organo, et aliud de virtute organica. Simplex enim et complexum in virtute separata ab organo non diversificatur nisi secundum habitudinem ipsius rei, et non secundum diversitatem spiritus vel organi. Sed in virtute organica alia est dispositio spiritus in collatione, et alia in retentione simplicis. Cum enim collatio sit motus unius ad alterum, indiget spiritu digesto subtili et mobili; bonitas autem retentionis est per spiritum non de facili mobilem, et per organum quod convenienter sicco est determinatum, et ideo alterius virtutis est retinere imagines et conferrer”. (DH., p. 292, v. 01-12).

en el mundo las cosas siempre van acompañadas de verdad y falsedad: es decir, de ser y no ser. Por ello, si las facultades del alma en realidad van a referirse al mundo, tienen que referirlo como estado de cosas: acompañado siempre de ser y no ser. Entonces, si los animales privados de intelecto son capaces de referirse al mundo, tienen que referirlo siempre bajo condiciones de verdad y falsedad. Para hacerlo, requieren siempre de la composición y división, pues es ella la que permite agregar el valor de verdad que se requiere para que ocurra dicha referencia. Luego, lo que extrae la fantasía son las condiciones de verdad o falsedad bajo las cuales se dan siempre las cosas del mundo.

A partir de lo dicho podemos extraer algunas conclusiones interesantes. La primera es que las *intentiones veri et falsi* son objetos producto de la actividad del alma, pues el darse un estado de cosas no es algo que pueda aprehenderse de manera simple según la teoría del PH. Ello en contraste con lo que ocurre con las *species sensibiles* que es aprehendida por el sentido común y que resguarda la imaginación.

En segundo lugar, vemos que con la caracterización de las operaciones del *sensus communis*, de la *imaginatio* y la *phantasia* Alberto da cuenta totalmente de la naturaleza de las percepciones accidentales. Para que éstas se den, es necesario que al menos uno de los elementos que son puestos en composición no se halle presente ante el sentido: al “ver lo dulce con la vista”, es evidente que lo dulce tiene que estar ausente de la sensibilidad para poder ser puesto en relación con el color percibido por la vista. Sin embargo el color tiene que hallarse presente. En pocas palabras, la *phantasia* lo que explica es cómo podemos percibir, en presencia ‘material’ del objeto sensible, el estado de cosas en el mundo.

Sin embargo, con ello todavía tenemos una teoría de la intencionalidad incompleta. Falta todavía explicar cómo es posible pensar en aquello que se halla ausente en cuanto ausente o, dicho de otra manera, falta explicar ampliamente cómo la percepción sensible es capaz de tender hacia aquello en lo que se piensa, aunque se tienda a algo que *ya no está*, que *todavía no está* y considerándolo de esa manera.

3.4 Memoria

En el DA y los PN, Aristóteles da muchas veces las condiciones que debería cumplir su teoría para ser exitosa, pero como no siempre es claro de qué manera las cumple. Toda

}

nuestra investigación ha mostrado cómo la TSI es introducida por los comentaristas aristotélicos para conseguir el cumplimiento explícito de dichas condiciones. Pero junto con los elementos que hemos revisado, hay otro donde Aristóteles enuncia claramente las condiciones que debe cumplir su teoría pero no explica de qué manera lo hace: la memoria. La condición que plantea con el ejemplo del retrato de Corisco (DA 450b1-451a15) es que la memoria es la capacidad del alma para utilizar un mismo elemento (un φαντάσμα) de dos maneras diferentes: como una imagen o dibujo (ζωγράφημα) y como ícono (εἰκονος) de algo distinto a ella. En ese ejemplo Aristóteles ni siquiera plantea el problema de cómo un mismo objeto mental puede representar algo distinto de sí.

Según vimos en las anteriores TSI, todos los actos mentales sensibles necesitan de algún tipo de objeto mental para funcionar pero ¿qué garantiza que ese objeto mental represente algo en el mundo exterior? En la TSI de Alberto el objeto sostiene al menos dos tipos relaciones con la cosa representada: una formal y una causal. Está relacionado causalmente con la cosa porque lo recibido se originó en la cosa extramental, y está relacionado formalmente porque da noticia sobre ella en virtud de su parecido. Esta conexión está garantizada gracias al doble modo de ser de las cosas externas, *i.e.* su ser material y su ser intencional (*esse materiale, esse intentionale*): la capacidad de ser representable es una propiedad real de la cosa extramental. Por ejemplo, el objeto mediante el cual representamos la magnitud, según Alberto, es su especie sensible la cual no es ni la magnitud que queremos representar, ni algo que posea magnitud de ninguna manera, pero que se encuentra en potencia en la magnitud real. Y lo mismo ocurre con la especie sensible del color. Y aunque sean necesarias una serie de operaciones para representar estados de cosas en el mundo, la intencionalidad de todos esos estados mentales parece garantizada por el nexo formal y causal que guardan las impresiones sensibles con la cosa: parece que siempre, de alguna manera, la estamos “tocando”.

Al postular algo como el ser intencional de las formas (*esse intentionale*) Alberto pretende resolver el misterio de cómo el objeto mental es capaz de representar a algo distinto de sí. Sin embargo, al plantear el funcionamiento de un estado mental como la memoria, donde uno debe representarse a la cosa ‘como no estando presente habiendo estado en el pasado’, los nexos causales y formales ya no son suficientes para satisfacer esa

condición. Es un estado mental que, al menos, necesita otros dos elementos: la capacidad de representarse algo ‘en cuanto que no está’, y el matiz temporal.

De tal suerte que la teoría de Alberto va a resolver al menos dos de estos tres problemas: (1) ¿cómo se agrega el matiz temporal? (2) ¿Cómo representarse la ausencia de algo? (3) ¿qué significa olvidar y recordar?. El punto (3) se explica en términos de la mecánica de la TSI y de las propiedades físicas de los órganos sensitivos. El (1) lo va a plantear, en realidad, hasta una obra posterior: su comentario al *De memoria et reminiscencia* (DMR), en el DH no parece darse cuenta de que es un problema. En cambio la solución a (2) ocupa el centro de la sección sobre la memoria en el DH, y como base para plantear y solucionar el problema, va a utilizar la teoría del MetR de Averroes (para él, Alfarabí). Y detrás de la solución a (2), se encuentra la distinción que hace Alberto entre dos modos de conocer del alma: *a re vel ad rem*: desde la cosa hacia el alma (*a re*), y desde el alma hacia la cosa (*ad rem*).

En el DH Alberto da más de diez definiciones de *memoria*. Sobresalen, por alejarse de nuestros autores, las de Cicerón y Agustín, aunque Alberto le presta más atención a los modelos tipo árabes, y pasa revista los que se refieren a la memoria como facultad o a la memoria como operación. Una vez que presenta todas las definiciones, objeta cada una de ellas y, finalmente y con el ánimo de demostrar que todas concuerdan, responde a cada una de las objeciones. En la respuesta a una de las objeciones de la segunda definición, dice Alberto

A aquello que se objeta a la segunda definición hay que decir que las cosas existentes en el alma son cosas de las cuales imágenes e intenciones son obtenidas en el pretérito, y la memoria lo es de tal existencia de las cosas en el alma, porque a partir de ellas inicia el acto recordativo.²¹²

Sin embargo el que las cosas hayan sido obtenidas en el pasado no explica de qué manera somos capaces de representar el matiz de pretérito. Así, para resolver el problema y, de nuevo, con una nueva batería de citas, Alberto termina por dar una definición de la memoria muy similar a la de “Alfarabí” (el Averroes del MetR):

²¹² Ad id quod obicitur contra secundam diffinitionem, dicendum quod res existentes in anima sunt res, quarum imagines et intentiones sunt acceptae in praeterito, et talium rerum existentium in anima est memoria, quia ab illis incipit actus recordativus. (DH. p. 302, v. 02-06)

Siguiendo la definición de Isaac (Israelí) se da sobre la memoria, en relación a su objeto propio y a su acto propio. Pues las cosas que existen en el alma se llaman así en función de las mismas cosas existentes en el pasado. Empero la indagación no es una indagación de la razón, sino aquella que es exigida por el acto de la recordación, para cuyo acto se exigen cuatro [elementos] según Alfarabí en su libro *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, a saber: la imaginación, la intención de aquella imagen extraída por la fantasía, hacer aquella intención presente y juzgarla como de aquella imagen que había sido sentida con anterioridad. La unión de estos cuatro elementos en los que consiste es llamada por Isaac [Israelí] indagación.²¹³

A partir de aquí, Alberto sigue muy de cerca el modelo del Averroes del EPN en MetR donde se explica cómo funciona la operación de la memoria, es decir, de qué manera se recuperan las asociaciones que se han perdido. Sin embargo vimos en el MetR que no quedó claro si la memoria es o no una facultad racional, dado el papel tan relevante que tenía ahí la facultad distintiva y, como lo muestra la cita, eso es lo primero que aclara Alberto: la indagación de la que se habla aquí no es una operación racional. Los elementos de qué se conforma el acto recordativo (la indagación, *inquisitio*) son cuatro, y sostienen entre sí la misma relación que aquellos de los que habló Averroes. Sin embargo Alberto usará los elementos que han sido ya definidos a partir de su propia TSI –obviamente– que son:

1. La ‘imagen’ (*imago*), que es el objeto mental resguardado por la imaginación albertiana, y que posee estructura interna pues proviene de la especie sensible del sentido común.
2. La intención (*intentio*) que ha sido extraída (*elicit*) por la fantasía (*phantasia*) mediante la división y composición de imágenes (*imagines*).
3. El hacer presente a esa intención.
4. Juzgar que esa intención corresponde a aquella imagen que fue obtenida con anterioridad.

²¹³ Sequens autem diffinitio quae est Isaac, datur de memoria in comparatione ad proprium obiectum et proprium actum. Res enim existentes in anima dicuntur ab ipso res existentes in praeterito. Inquisitio autem non est inquisitio rationis, sed illa quae exigitur ad actum recordationis, ad cuius actum secundum Alfarabium in suo libro De memoria et reminiscencia quattuor exiguntur, scilicet imago, et intentio illius imaginis elicta per phantasiam, et facere illam intentionem praesentem, et iudicare illam intentionem esse illius imaginis quae prius sentiebatur. Collatio enim quae in his quatuor consistit, ab Isaac inquisitio vocatur. (DH. p. 301, v. 06-17) La referencia a Isaac es para demostrar que su definición como *inquisitio* no exige que la memoria sea una facultad racional.

A partir de estos elementos, desarrolla el proceso que le permite al alma referirse a algo que se encuentra ausente:

La memoria recibe por sí misma intenciones no sentidas, como dice Avicena, y mediante ellas deviene hacia las imágenes sentidas y mediante las imágenes, hacia la cosa. Y por ello es definida por Algazali como la conservación de las intenciones, porque las intenciones son las más próximas a la memoria. Porque en verdad las imágenes son las más próximas a la cosa, hacia la cuál retorna la memoria, por ello dice Aristóteles que la memoria es de los fantasmas y las imágenes.²¹⁴

El significado de ‘intenciones’ (*intentiones*) en este pasaje, a pesar de ser una pretendida paráfrasis del LdA de Avicena, es totalmente diferente: aquí por ‘no sentidas’ Alberto se refiere a que son producto de la operación de la fantasía y que, por lo tanto, no pasaron primero por los sentidos. Empero, del mismo modo que en el LdA, en el DH la memoria tiene la capacidad de resguardar las intenciones porque en ellas se encuentra, de alguna manera, la información necesaria para que pueda iniciarse la reproducción del proceso que unió, una primera vez, imágenes con intenciones. Es por ello que, a partir de la presentación de la intención ante el alma, se inicia el proceso de la rememoración que consiste en la reproducción del juicio según el cuál una determinada imagen corresponde a ésta y sólo a ésta intención.

¿Qué es está haciendo aquí Alberto? Como hemos visto, las teorías del *De nat.* de Nemesio de Emesa, del LdA de Avicena y del MetR de Averroes comparten la misma estructura básica: en la memoria se resguarda algún tipo de objeto cognitivo cuya propiedad más importante es permitir recrear los juicios obtenidos por medio de las restantes facultades sensitivas: la *cogitativa*, *imaginativa* o *distinctiva* y los sentidos e imaginación. Pero la teoría de Avicena no explica en qué sentido en la memoria, además de las *intentiones* se resguardan los juicios, además de que permanece en la oscuridad la naturaleza ontológica de ellas. La teoría de Averroes es mucho más completa, sin embargo hay una confusión entre dos sentidos de separar: como negación y como distinguir entre los constituyentes del ícono (*idolum*): intención e imagen.

²¹⁴ (2) Ad aliud dicendum quod memoria per se recipit intentiones non sensatas, ut dicit Avicenna, et per illas devenit in imagines sensatas et per imagines in rem. Et ideo ab Algazele diffinitur a conservatione intentionum, quia intentiones proximiores sunt memoriae. Quia vero imagines proximiores sunt rei, in quam revertitur memoria, ideo dicit Aristoteles quod memoria phantasmatis est et imaginis. (DH. p. 301, v. 65-72)

Para rellenar los huecos que deja la teoría de Avicena (y para lo cuál evidentemente Aristóteles no es suficiente), Alberto adapta la mecánica de la memoria del MetR, pero la gran ventaja de su teoría es que explica detalladamente en qué consiste la naturaleza de las intenciones: son el contenido proposicional obtenido por la composición y división de imágenes que hizo la fantasía. Con ello ya es más fácil explicar cómo es que se resguarda en la memoria el contenido proposicional (tal como lo diseñara Nemesio de Emesa). Y así queda claro en qué consiste el acto de la rememoración: en volver a construir las relaciones perdidas gracias a una serie de operaciones que se inician, o desde el punto de vista de imagen, o desde el punto de vista de la intención. Esto queda claro más adelante, cuando Alberto discute sobre la naturaleza del acto de la memoria y distingue entre los tres elementos que participan en el proceso recordativo:

1. Lo que determina a la cosa: el tiempo pretérito, hacia la cual se vuelve la memoria mediante el acto de recordar.
2. Lo que conduce a la cosa por parte del alma: la imagen, la que está más próxima a la cosa, y esta es la imagen en cuanto imagen. Podríamos decir que tiene el papel de signo por su capacidad de conducir o dirigir al alma hacia la cosa de la que es imagen.
3. Aquello mediante lo cual sabemos que esta imagen corresponde con esa intención: La intención, que es próxima a la memoria, pues mediante la intención devine la memoria hacia la imagen, y mediante la imagen hacia la cosa obtenida en el pasado. Es decir, lo que efectúa el acto de significar del signo.²¹⁵

Como puede verse, el punto número 1. es capaz de cumplir el papel que juega el ícono de Averroes en la memoria: es aquello que se quiere recordar, un compuesto de materia y forma. Pero una diferencia importante con Averroes es que Alberto no se está refiriendo a un objeto mental sino aquello que quiere ser recordado: la cosa extra mental misma. El

²¹⁵ Solutio: Dicendum quod in obiecto memoriae tria concurrunt. Quorum unum determinat rem, in quam revertitur memoria per actum recordationis, et hoc est tempus praeteritum. Aliud autem est quod ducit in rem illam ex parte animae, et est rei proximum, et hoc est imago ut imago, idest ut ducens in rem. Tertium est id, per quod cognoscitur illa imago esse illius rei, et hoc est intentio rei elicita per compositionem et divisionem imaginum, et hoc est proximum memoriae; per intentionem enim devenit memoria in imaginem et per imaginem in rem acceptam in praeterito. (DH. p. 304, ll. 61-73)

punto 2. está definido en función del modo en que conduce hacia aquello que se quiere recordar. Es decir: efectivamente se trata de un representante mental –la imagen– pero su función está determinada por el modo en que se relaciona con aquello que en realidad se quiere recordar. Y lo mismo pasa con 3. (la intención) la cual, aunque se trata de todo el contenido proposicional que fue obtenido antes, de nuevo está siendo definido en función de la relación que sostiene con aquello que quiere recordarse.

Aquí la influencia del *De mem.* de Aristóteles es clara: el proceso rememorativo no es sino alguna capacidad que tiene el alma para distinguir entre el uso de un mismo objeto mental como ‘dibujo’ y como ‘ícono’. Alberto lo que ha conseguido es explicar detalladamente el proceso que permite a un mismo objeto tener dos funciones diferentes, es decir: servir de representante o ícono de algo distinto de sí. Con ello, sin embargo, sólo se ha explicado cómo intenciones e imágenes refieren a algo ausente en cuanto ausente, pero aún hace falta dar cuenta de cómo se agrega el matiz de pretérito. Sin embargo no es lo mismo determinar a la cosa como ausente que como pretérita: como dirá en DMR el alma también puede referir a lo futuro: el temor es un ejemplo de ello.²¹⁶

Sin embargo, en DH la otra operación de la memoria es clara: el proceso es el inverso que se da cuando damos cuenta de un estado de cosas. Mediante la composición y división de las imágenes, –la intención que ya fue extraída por la fantasía–, el alma da cuenta de cómo se dio en el mundo la cosa según ser o según no ser, y gracias a ello se establece que aquella imagen es de esta cosa: permite que el signo signifique pues es este proceso el que los pone en relación. Luego, ante la ausencia de la cosa, existe una determinación pretérita. Bajo esta determinación el proceso va del alma hacia la cosa (*ab anima in rem*).

En la *Solutio* al último artículo, donde trata todas las facultades en conjunto (*de his virtutibus in communi: Acerca de estas facultades en común*), Alberto explica esta relación que poseen entre sí todas las facultades, y la divide en *a re* y *ad rem ut imago rei*: desde la

²¹⁶ Sub sperabilibus autem etiam timenda continentur, quae expectantur ut mala futura (D.M.R. p. 100a ed. Borgnet, t. 9). Sin embargo, aunque Alberto parece negar que los animales tengan este tipo de sensación de futuro, reconoce que aunque de modo oscuro, al menos las hormigas tienen dicha sensación: “Non autem omnia animalia sentiunt tempus: sentitur autem tempus dupliciter, in se scilicet secundum quod est numerus motus: et sic rationabilia sola sentiunt et cognoscunt tempus. Alio autem modo sentitur tempus in temporali et non secundum se: et tunc sentitur sub determinata differentia temporis, secundum quam adjacet rei temporali: et hoc est obscure percipere tempus: et sic sentitur in praeterito quando res praeterit, sicut oves et caprae revertuntur ad caulas (...) et formicae colliguntur in dominibus suis praesentientes pluvias in futuro (D.M.R 100b-101a)

cosa, es decir, cuando la cosa se pone en contacto con el alma, y ello ocurre en la aprehensión tanto de la imagen como cuando la fantasía o la estimativa producen y manipulan las intenciones. Y en sentido inverso: desde el alma a la cosa, justamente cuando no hay cosa, la memoria y la reminiscencia.

Solución: hay que decir que las facultades mencionadas arriba se distinguen en cuanto que es diferenciada la forma sensible sin presencia de la materia; pues ellas puede ser considerada en cuanto que es desde la cosa, o hacia la cosa como imagen de la cosa. Si del primer modo, entonces es obtenida de dos modos, a saber mediante aquello que estuvo en el sentido común, o por la conjunción de aquello que no estuvo en el sentido. Y el primer modo proviene de la misma imaginación. Mas el segundo se obtiene de dos modos, a saber, en cuanto que la intención es compuesta con la imagen o dividida de la misma mediante el modo de lo verdadero y lo falso, y así es la fantasía, o en cuanto que la intención dividida o compuesta con la imagen es el principio del apetito según la alegría y la tristeza, y así proviene de la misma estimativa; y en todas estas el movimiento es de la cosa hacia el alma. Empero si se da la conversión sobre la forma ordenada hacia la cosa, entonces es movimiento del alma hacia la cosa, y esto se da de dos modos: a saber solamente por el fantasma como es la imagen, y de esta a la memoria, o en cuanto el decurso de la razón a partir de un principio determinado, y esta es la reminiscencia.²¹⁷

Pero ¿qué pasa entonces con la capacidad de referir en el presente y en qué es distinta de la memoria? Casi intuitivamente podríamos decir que, en presencia de la cosa, puesto que ella está ahí, ya la hemos alcanzado. El proceso causal a través del cual el ser intencional (*esse intentionale*) de la cosa real alcanza al alma haría parecer inútil la necesidad de un símbolo mediante el cual la cosa sea alcanzada pues está ya ahí al alcance. Pero en el caso de la memoria, al estar ausente la cosa tiene que explicarse cómo ésta es alcanzada por la sensibilidad. Entonces sí, es necesario que el ícono sea un signo de algo que no se encuentra presente. Por ello podríamos decir que la memoria es el único caso en que parece necesario explicar el proceso de intencionalidad: donde es el alma la que tiene que tender hacia la cosa.

Falta todavía abordar el tratamiento que hace Alberto de la estimativa y el modo en que se dan en ella las intenciones. Según la hipótesis que presenté al inicio de este trabajo, es ahí

²¹⁷ Solutio: Dicendum quod vires supra dictae distinguuntur secundum quod diversificatur forma sensibilis sine praesentia materiae; illa enim potest considerari secundum quod est a re vel ad rem ut imago rei. Si primo modo, tunc accipitur duobus modis, scilicet per id quod fuit in sensu communi, vel per coniunctum illi quod non fuit in sensu. Et primo modo est de ipsa imaginatio. Secundo autem duobus modis accipitur, scilicet secundum quod intentio componitur cum imagine, vel dividitur ab ipsa per modum veri et falsi, et sic est phantasia, vel secundum quod intentio divisa vel composita cum imagine est principium appetitus secundum laetitiam et tristitiam, et sic de ipsa est aestimativa; et omnibus his est motus a re in animam. Si autem est conversio supra formam ordinatam ad rem, tunc est motus ab anima in rem, et hoc contingit duobus modis, scilicet per solum phantasma ut est imago, et de hoc est memoria, vel secundum decursum rationis a principio determinato, et de hoc est reminiscencia. (DH., p. 316, ll. 23-41)

donde este esquema casi perfecto sobre la proposición parece entrar en crisis, pues no basta la capacidad de referir estados de cosas en el mundo para que un animal privado de intelecto pueda reconocer su alimento. Necesita poder categorizar, al menos de manera rudimentaria, ciertas cosas como ‘comestibles’, o ‘deleitosas’: necesita poder predicar de ciertos individuos algo general. Pero ello no parece ser una característica accesible al alma sensitiva.

3.5 Aestimativa

La discusión sobre la estimativa se centra en dos temas que parecerían independientes: cómo está relacionada con la fantasía y si ella, al ser una facultad del alma sensitiva, opera con objetos o comunes (universales) o particulares. Para Alberto la estimativa está relacionada con la fantasía del mismo modo en que el intelecto práctico lo está con el intelecto teórico. Es decir, una vez que se tienen conocimiento ‘teórico’ del estado de cosas en el mundo, se puede extender ese conocimiento para determinar el actuar ‘práctico’ que se puede extraer de él. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la fantasía, en el caso del conocimiento práctico parecería ser necesario un cierto nivel de generalización para que cualquier tipo de razonamiento práctico, funcione. Para que un animal pueda reconocer su alimento como tal requiere poder categorizarlo bajo la clase de ‘cosas que se comen’ o al menos de ‘cosas deleitables’. Del mismo modo, para que la oveja tema al lobo, debe poder reconocer al ‘lobo’ entre la clase de las cosas ‘hostiles’.

Como vimos, según Avicena el perro aprende a temer a la piedra porque la experiencia pone en relación la *forma* de la piedra con la *intentio* de la hostilidad. Pero ¿qué cosa es esta *intentio* para Avicena? Un contenido que le permite al animal reaccionar ‘como si’ categorizara, bajo la etiqueta ‘hostil’ ciertas *formae* que son potencialmente peligrosas para él. Alberto, empero, no admite que en el alma sensible haya ningún tipo de categorización universal pues el alma sensitiva requiere siempre de órganos corporales. Pero sin la capacidad de categorizar ¿cómo explicar el comportamiento práctico?. Alberto, como es bien sabido, hace una analogía de la relación entre fantasía y estimativa con el intelecto teórico y el práctico.

A partir de una definición de Algazali, Alberto plantea tres problemas: 1) en qué sentido se dice que una facultad es aprehensiva, 2) en qué ocupa el lugar del intelecto en los brutos, 3) cómo es que su objeto son las intenciones:

Dice Algazali, siguiendo a Avicena: ‘la estimativa es la facultad que aprehende de lo sentido lo que no es sentido, así como la oveja que aprehende la enemistad del lobo; pues esto no lo hace por los ojos sino por otra facultad, que es en los brutos lo que el intelecto en el hombre.’²¹⁸

Y la solución proviene de la comparación con la relación entre intelecto especulativo e intelecto práctico: Alberto define la estimativa como una extensión de la fantasía del mismo modo en que el intelecto práctico es una extensión del teórico.²¹⁹ De este modo resuelve además otros problemas: apelando a DA 427b24-26, dice que desde cierto punto de vista es una facultad aprehensiva, pues así como el intelecto lleva a cabo juicios cuya finalidad es la especulación tales como la ciencia y la opinión, y otros cuyo fin es la operación tales como la prudencia, así los juicios de la estimativa son operativos. Del mismo modo –dice Alberto– la estimativa, efectivamente, ocupa el lugar del intelecto en los brutos (*i.e.* en los animales sin intelecto) pero del intelecto práctico. Esta última aclaración parece ser una manera de adaptar las definiciones de Avicena y el Averroes del MetR para que concuerden con su propia teoría.

Por último, Alberto dice que el objeto de la estimativa son las intenciones:²²⁰ a partir de la definición que nos dio de intención en los artículos donde trató a la imaginación y a la fantasía, ahora es claro que la naturaleza de la intención de la estimativa es similar a la de la fantasía, salvo que el contenido proposicional de estos juicios no es su valor de verdad, sino su valor práctico: lo apetecible y aborrecible. Ahora bien ¿qué significa ser determinado no según el modo de lo verdadero y lo falso sino de lo apetecible y aborrecible? Hay dos posibilidades:

²¹⁸ Dicit Algazel sequens Avicennam: ‘Aestimativa est virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum, sicut ovis apprehendit inimicitias lupi; hoc enim non fit per oculum, sed per aliam virtutem, quae est hoc brutis quod intellectus homini’ (DH. p. 293, v. 25-30)

²¹⁹ Dicendum quod aestimativa et phantasia operantur in eodem organo; aestimativa enim nihil aliud est quam extensio phantasiae in praxim, sicut etiam intellectus speculativus extendendo se fit practicus. (DH. 295, v. 70-74)

²²⁰ Si autem stricte sumatur, tunc aestimativa est virtus sequens phantasiam et diversa ab ipsa, et est determinans imitationem vel fugam in intentionibus apprehensis; quae, inquam, intentiones coniunctae sunt compositioni et divisioni phantasmatum, non tamen sunt acceptae a sensibus. (DH. p. 294, v. 10-15)

- (a) Que el contenido proposicional es el mismo pero el tipo de juicio es diferente: se discierne entre ser o no ser, mientras que en el otro se discierne entre lo bueno y lo malo. Ello quería decir que el producto del juicio no es una afirmación o negación, sino la ser apetecible o ser aborrecible.
- (b) O bien, la estimativa opera sobre el producto de la fantasía: entonces sí, el contenido proposicional sería el mismo, pero además la estimativa le agregaría una condición modal: ('eso amarillo es dulce' y es bueno)

Esta última posibilidad parecería sostenerse por la respuesta a la primera objeción:

A lo primero hay de decir que aquella intención difiere [en cuanto que] se aprehende sólo al modo de la verdad especulativa y [en cuanto] la misma [intención] se la capta en razón de lo apetecible o lo detestable. Del primer modo la fantasía aprehende la intención, del segundo modo, la estimativa.²²¹

Según la lectura (b) la fantasía aprehende sólo al modo de la verdad especulativa (*per modum veri speculativi tantum*), es decir, la fantasía opera de un modo más restringido que la estimativa, pues la segunda obtiene las mismas intenciones (*accipere eandem*) en razón de lo apetecible y lo detestable. La diferencia sería entonces que la estimativa opera sobre el producto de la fantasía como agregando un operador modal: esto verdadero además es deleitable.

Sin embargo según la lectura (a) Alberto se estaría refiriendo con intención no al producto de la composición y división de la fantasía, sino a la composición misma. Cuando la composición la lleva a cabo la fantasía el producto es un tipo de intención: al modo de la verdad especulativa; mientras que la estimativa produce otro tipo de intención: la capta en razón de lo apetecible y detestable. Según esta lectura no parecería haber ningún problema con la necesidad de un concepto general: la estimativa simplemente será tal que producirá, en vez de verdad o falsedad, la condición de que aquello puesto en conjunción es deleitable o aborrecible.

Por otro lado (b) iría en contra de la definición de *intentio* como lo extraído a través de la composición y división, pues el juicio parecería ser la composición de la *intentio* ya

²²¹ Ad primum ergo dicendum quod differt intentionem illam accipere per modum veri speculativi tantum, et accipere eandem per rationem appetibilis vel detestabilis. Et primo modo intentionem accipit phantasia, secundo modo aestimativa. (DH. p. 294, v 16-20)

extraída por la fantasía con otro predicado distinto: ser aborrecible o deleitable. O simplemente como en Avicena: “el lobo es hostil”. Pero en ese caso ¿la intención es extraída de lo que es puesto en conjunción, o simplemente es el predicado? Si fuera el predicado, entonces el modelo sería diferente al de la fantasía a menos que la *affirmatio* tuviera la forma de “eso es un lobo y es verdad”, pero considero que ello no es así: la afirmación, por sí misma, es el juicio y no requiere de un predicado extra para manifestarlo.

Sin embargo, la teoría de la acción en la cual Alberto parece estar pensando no parece adecuarse con ninguna de ambas interpretaciones. Aunque Alberto señala que la estimativa hace las veces del intelecto práctico, y es una especie de prudencia, la teoría de la acción en la que está pensando Alberto no parece ser alguna tipo aristotélica donde se requiera de un silogismo práctico, sino más bien una teoría que requiere más pasos y que parece ser de origen estoico, la teoría de Damasceno:

Toda determinación hacia la acción (*opus*) en aquello que es posible hacer de otro modo, precede a la inquisición, la disposición, la preelección (*praeoptatio*) y a la sentencia. Y esto es evidente por Damasceno, quien dice que primero alguien indaga y ‘delibera (*inquirit et consiliatur*), después dispone y ama lo que es juzgado por la deliberación (*consilio*), y se llama sentencia. Luego, después de la disposición, se lleva a cabo la elección, Después el impetu lleva a cabo la operación’. Por lo tanto, como la estimativa en los brutos sentencia la huida o la atracción, parece que aquella sentencia es precedida por la indagación y el consejo, especialmente al ser posible para ellos hacerlo de otro modo.²²²

Por un lado, si ésta es la teoría de la acción tras la operación práctica en general –y si la acción de los animales es hasta cierto punto análoga–, con ello parece solucionarse el cómo el juicio de la estimativa produce, en vez de lo verdadero o falso, lo deleitable y lo aborrecible: ama aquello que es producto de la deliberación. Pero por otro lado el problema que señala Alberto es que parecería exigirse a los animales privados de intelecto la capacidad de indagar (*inquisitio*) y de deliberar (*consilio*). Además de ser operaciones racionales, éstas parecen necesitar de conceptos universales. Entonces que introduce el asunto sobre la particularidad o universalidad de las intenciones de la estimativa. En el

²²² Sed contra: Omnem determinationem ad opus in his quae possibile est aliter fieri, praecedit inquisitio et dispositio et praeoptatio et sententia. Et hoc patet per Damascenum, qui dicit quod primum quidem inquirit et ‘consiliatur, deinde disponit et amat, quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Deinde post dispositionem fit electio. Deinde impetum facit ad operationem’. Cum ergo aestimativa in brutis sententiet de fugiendo vel imitabili, videtur quod sententiam illam praecedat inquisitio et consilium, praecipue cum sit de his quae possibile est aliter fieri. (DH. 296, ll. 17-27)

primer *quaeritur* dice Alberto: “se ha de investigar, por tanto, si esto (las intenciones) son universales o particulares”.²²³ Y la segunda objeción, que nos interesa aquí, reza así:

Además, todo lo que determina a huir o a atraer (*esse imitandum*) parece hacerlo por algo común que rige en la fuga o en la atracción; la estimativa determina universalmente toda fuga y toda atracción de los sensibles; luego parece hacer esto mediante algún regente común, y así de nuevo su objeto será común y no particular.²²⁴

Es decir, la *intentio*, por el comportamiento que permite en las bestias, se comporta como un concepto universal: rige de manera común. La tercera objeción, derivada, digamos, de la observación empírica de la segunda, es ésta:

Además cualquier cosa obtenida de un solo modo de todo sensible de la misma especie, parece ser universal, así como ‘hombre’ se capta de Sócrates y Platón con un solo razonamiento; pero aquello que determina el huir en la oveja según un solo modo es obtenido de todo lobo, y el no huir según un solo modo de todo pastor; por lo tanto esto será universal; y al ser así el objeto de la estimativa, el objeto de la estimativa será universal.²²⁵

¿De qué manera entonces puede garantizarse el funcionamiento de la estimativa en las bestias las cuales carecen de conceptos universales? En la respuesta a la segunda objeción dice que, “aunque un regente común (*commune regens*) se halle en la estimativa, empero no la considera según la razón de su comunidad”.²²⁶ Entonces, aunque no la considera según la razón de su comunidad, *i.e.* como un universal, sin embargo conserva la capacidad de regir de manera común. ¿Cómo ocurre eso sin la discriminación que implica considerar bajo la razón de su comunidad?

Esta pregunta parecería implica que la estimativa, a pesar de no considerar en razón de su comunidad al regente común, requiere de él. El regente común es algo extrínseco a la estimativa y, nos dice Alberto, en el caso de los hombres es el Intelecto. ¿Por qué no basta la experiencia a la que apela Aristóteles o Avicena? Porque Alberto se da cuenta de que si por experiencia entendemos cierto tipo de generalización, estamos suponiendo en las

²²³ Quaeritur ergo, utrum hoc sit universale vel particulare (DH. p. 294, v. 55-56)

²²⁴ Item, omne quod determinat esse fugiendum vel imitandum videtur hoc facere per aliquid commune regens in fuga et imitatione; aestimativa universaliter determinat de omni fuga et omni imitatione sensibilium; ergo videtur hoc facere per aliquod commune regitivum, et sic iterum obiectum eius erit commune et non particulare. (DH, p. 294, ll. 63-69)

²²⁵ Item, quicquid uno modo ens accipitur ab omni sensibili eiusdem speciei, hoc videtur esse universale, sicut homo in una ratione accipitur a Socrate et Platone; id autem quod determinat fugiendum esse in ove secundum unum modum accipitur ab omni lupo, et non fugiendum esse secundum unum modum ab omni pastore; ergo hoc erit universale; et cum sit obiectum aestimativae, obiectum aestimativae erit universale. (DH. p. 294-295, ll. 70-04)

²²⁶ Cf. DH. 295, v. 35-40

facultades sensibles una disposición que, por su naturaleza material no debería tener. Si la estimativa es una facultad localizada en un órgano –el cerebro–, está limitada por su materialidad. Y, aún si tal limitación no sea clara, pues hemos visto que la *imago* carece de magnitud, etc., lo que Alberto sostendrá siempre es que en el alma sensible todo objeto deberá siempre tener los apéndices de la materia: ser un individuo. Y si es así, no puede haber ningún tipo de generalización, pues ello implicaría que hay al menos un objeto de la sensibilidad que no es individual. Por ello, en los hombres, el elemento extrínseco a la estimativa es el Intelecto mismo:

Hay que decir junto con Avicena que las intenciones obtenidas a partir de los sensibles no aprehendidas por los sentidos, son aprehendidas de dos modos: a saber mediante la razón universal, y extraerlas así (*elicere*) de los sensibles ocurre por la experiencia o la facultad intelectual.²²⁷

En las bestias, en cambio, tal elemento extrínseco es el ‘instinto’ (*instinctus*) o aquello mediante lo cual la naturaleza sustituye el papel de la deliberación y de los contenidos mentales necesarios para que ésta se dé:

A la otra objeción (3) hay que decir que la estimativa imita más a la naturaleza al mover que a la ciencia y al arte del intelecto práctico. De donde, aunque las ovejas perciban (*accipiant*) de un solo modo un enemigo en todo lobo, empero no usan la indagación y la deliberación en el modo de huir, del mismo modo en que lo hace el hombre; sino que toda oveja huye de un solo modo de todo lobo. Y esto es lo que dice Damasceno, que ‘los brutos actúan más bien por la naturaleza que actuar’. Y lo mismo dice Avicena, que el instinto de la naturaleza mueve a los brutos y no a partir de las razones aprehendidas, y por ello no consideran las razones universales.²²⁸

Como podemos ver, en las bestias son sustituidas por la naturaleza, no es un verdadero actuar, sino que la naturaleza es la que en verdad opera ahí.

Sin embargo, una vez expuesto esto, cabría preguntarnos entonces: ¿en qué sentido la fantasía hace las veces de intelecto especulativo en las bestias y de qué modo se relaciona con la estimativa como si ésta fuera el intelecto práctico? La fantasía no ocupa realmente el

²²⁷ Dicendum cum Avicenna quod intentiones acceptae a sensibilibus non apprehensae per sensum apprehenduntur secundum duos modos, scilicet per rationem universalis, et sic elicere eas a sensibilibus est experientiae et virtus intellectivae. (DH. 295, v. 18-22)

²²⁸ Ad aliud dicendum quod aestimativa magis imitatur naturam in movendo quam scientiam et artem intellectus practici. Unde licet uno modo ovis accipiant inimicum in omni lupo, tamen non utitur inquisitione et consilio in modo fugiendi quemadmodum homo; sed omnis ovis fugit uno modo omnem lupum. Et hoc est quod dicit Damascenus quod ‘bruta potius aguntur a natura quam agant’. Et idem dicit Avicenna quod instinctu naturae moventur bruta et non ad rationem apprehensi, et ideo rationem universalis non considerant (DH., p. 295, ll. 41-51)

lugar del intelecto especulativo en los animales, o al menos no totalmente. Quizás podría decirse que ella dota a la estimativa de ciertos elementos, pero ¿cuáles? ¿de las imágenes? Ello no parece necesario, pues para eso está la imaginación. ¿De la capacidad de componer y dividir para extraer intenciones de lo verdadero y falso? pero entonces volveríamos a los problemas de las interpretaciones (a) y (b) del pasaje con que iniciamos esta sección, a menos que se dijera que tales *intentiones* de la fantasía hacen las veces de la premisa menor en una especie de silogismo práctico. Sin embargo, esta última lectura no tiene sustento textual al menos en el DH. Queda además otra pregunta ¿qué es exactamente el *instinctus*? ¿por qué Alberto no lo postula como si fuera una facultad presente sólo en las bestias? Si es el sustituto del intelecto en ellas, entonces ¿no debería ser el *instinctus* una facultad superior a la estimativa del mismo modo en que el intelecto es una facultad superior en los hombres?

El esquema de Avicena no posee ese problema: para él la estimativa obtiene las intenciones de la hostilidad y concordia, y el juicio que también la estimativa lleva a cabo es el que permite, con auxilio de la imaginativa, producir la pseudo-proposición “ese lobo es hostil”: la conclusión del silogismo práctico. No necesita de las premisas: la mayor no se requiere porque el predicado con características generales proviene justo del carácter misterioso de la *intentio*. La menor proviene de la *formae* de la cual da cuenta el sentido común: recordemos que en Avicena “eso-lobo es hostil” es una percepción accidental, y basta percepción del sujeto (el objeto propio del sentido común) para sustituir el papel de la *affirmatio* en Alberto. Y por eso para Avicena la estimativa posee el mayor lugar en la jerarquía: además de llevar a cabo estos juicios de manera autónoma en animales y hombres, explicando en los segundos el comportamiento acrático, en ellos por lo general se subordina al intelecto, donde tienen lugar las premisas del silogismo práctico. Ahora bien, ¿por qué Alberto simplemente no tomó el esquema de aviceniano que parecería tan eficiente? Porque, con todo, Avicena resuelve deficientemente dos problemas a los cuales Alberto quiere dar solución.

Recordemos que para Avicena las *intentiones* poseen un doble origen: o bien las *cautelae naturales* o bien la experiencia. Si de una manera forzada las *cautelae* podrían analogarse al *instinctus* del que habla Alberto –pues el alemán no apela a las sustancias celestes del persa–, el caso paradigmático de obtención de intenciones para Avicena es la

experiencia: el perro que teme al bastón. Aunque Aristóteles declaró que la experiencia está al alcance de los animales sensibles, pues es el origen de la memoria, el problema es exige, como hemos dicho cierto grado de generalización: después de repetidas ‘experiencias’ se forma una cierta generalización. Pero Alberto sabe que toda generalización produce una especie de concepto común. Luego, la experiencia es una virtud intelectual y no sensible.

Lo que en realidad hace funcionar el esquema aviceniano de las *intentiones* es la estructura de la experiencia. O bien el perro asocia la figura del bastón con la hostilidad, después de haber sido golpeado con él, o dicha experiencia es otorgada, gratuitamente, por las *cautelae naturales*: ellas dan a la oveja no sólo la *intentio* de *hostilitas*, sino la relación que ésta tiene con el lobo (sin tal gratuidad, podríamos suponer, las ovejas se habrían extinguido, pues tendrían que haber experimentado el haber sido comidas por el lobo: y a una sobreviviente ni siquiera le está permitido comunicar tal experiencia). En ambos casos, de todos modos, se requiere de un concepto común para que se de el comportamiento práctico. Ahora bien: si el origen de las *intentiones* en Avicena no es tan *misterioso* una vez que son consideradas desde el punto de vista de la experiencia, pero por otro lado, desde el punto de vista de Alberto ésta no es una clave para explicar el comportamiento práctico de las bestias, parece que la única alternativa de Alberto es apelar al *instinctus*. Pero visto así, quien en realidad actúa en las bestias no es su propia alma, sino la naturaleza a través de ella.

La solución, pues, que propone Alberto es exactamente la misma que ya nos había dado antes: “en los brutos no precede el consilio y la indagación, porque los brutos llevan a cabo sus acciones por el modo del ímpetu de la naturaleza, y no mediante el modo de la deliberación”.²²⁹ El papel de la acción es delegado a al instinto. Y por ello en los animales las acciones se dan siempre del mismo modo: no hay lugar para encontrar soluciones nuevas ni creativas: ese papel es exclusivo del Intelecto.

Para concluir, solo resta un problema más grave: la estimativa no obtiene (*elicit*) las *intentiones* del mismo modo en que lo hace la fantasía. Al ser esta intención la conclusión o *sententia* del proceso de deliberación, su producto no proviene de lo percibido, sino de la facultad que la antecede, sea el intelecto o el *instinctus*. Digamos que la operación anímica parecería ir del alma hacia la cosa, y no al revés como en el caso de la fantasía. Ello porque

²²⁹ Cf. DH. p. 296, vv. 32-35

en el caso de la estimativa se requiere ya de un contenido previo: en el caso de los hombres del concepto universal intelectual que permite la deliberación y la indagación. En el caso de las bestias quizás no haya ni siquiera dirección intencional: es simplemente una disposición natural que podría incluso ser catalogada como mecánica. De ser así, la acción práctica en las bestias no requiere ni siquiera de contenidos intencionales.

3.6 Conclusión de la sección de Alberto

Como hemos visto, Alberto diseña su teoría de las facultades de la percepción sensible siguiendo el modelo de la proposición que nos presenta en el PH. Ello a partir de una de las tesis más importantes que presenta ahí: las cosas se dan siempre con el ser o no ser y eso es causa de la falsedad o verdad de las proposiciones. De este modo, si el alma va a referir exitosamente al mundo, debe referir su ser o no ser aun si se trata del nivel de la percepción sensible.

Ahora bien: puesto que el lenguaje tiene su origen en las impresiones que el mundo deja en el alma, no parece haber una razón lo suficientemente fuerte como para no acudir al modelo racional para diseñar el modelo sensible; pues con ello se consigue explicar cómo el alma sensible se refiere al mundo exitosamente. Y como lo demuestra Alberto, la analogía parece funcionar exitosamente: el equivalente de la *affirmatio* y la *negatio* son las *intentiones veri et falsi* y tanto unas como otras son un producto distinto de lo que ha sido puesto en conjunción o disyunción. Además ello da pie a explicar los casos limítrofes donde pareciera que algunas bestias superiores pueden alcanzar altos grados de razonamiento, o incluso tocar el lenguaje.

Sin embargo, al momento de explicar la naturaleza de la estimativa, Alberto se ve obligado a tomar en cuenta que, por lo menos una operación sensible, requiere de conceptos comunes. No puede echar mano de la experiencia que tanto Aristóteles como Avicena atribuyen a algunas bestias, pues él está consciente que esa es una manera ilegal de introducir a los conceptos comunes donde no deberían estar. Bien consciente del problema intenta una solución de la mano de la *auctoritas* de Damasceno, pero con ello deja en total oscuridad cómo se comporta la estimativa en los animales, y peor aún, pone en entredicho el lugar que él mismo había dado a la estimativa dentro de su propio esquema. No en balde,

el lugar que ocupa esta facultad no permanecerá intocada en el DA, e incluso parece que ahí tiene dos papeles diferentes; una de ellas como el equivalente ya no de la prudencia, sino de la opinión.

Por último quisiera resaltar uno de los temas más recurrentes en Alberto: la concordia que trata de hacer entre Aristóteles y los “galénicos”: Avicena, Damasceno, etc. Por ejemplo: la distinción entre *large et stricte*. ¿Por qué no simplemente decir que Aristóteles no desarrolló la teoría aviceniana; y por qué insistir una y otra vez en que dentro del esquema aristotélico cabe Avicena? Alberto necesita de Aristóteles para fundamentar la naturaleza de la operación que ocurre con la fantasía: la *compositio vel divisio*, que es análoga a la que ocurre en las proposiciones. Y necesita de la psicología de facultades de Avicena para obtener los elementos necesarios para sostener dicha teoría en el nivel sensible: sin perder los órganos físicos que expliquen tales operaciones en un alma desprovista de intelecto. En cierto sentido, Alberto es un aristotélico que quiere explicar cómo debería operar correctamente la teoría de los sentidos interiores: la dota del trasfondo teórico que le falta. No es que lea *mal* a Avicena ni que no haya comprendido el fondo de lo que él quiere decir. Sea lo que sea que diga Avicena, a Alberto le parece que carece de lo más importante: una teoría capaz de explicar cómo, efectivamente, puede relacionarse el alma sensible con el mundo, aún careciendo de intelecto racional. Y en ese sentido la teoría de Alberto es muchísimo más flexible que la de Avicena pues no se limita a ser una teoría del instinto, sino de la actividad del alma sobre el mundo.

4. Conclusión

A lo largo de esta investigación hemos visto de qué manera Alberto utiliza tanto elementos teóricos como textuales de Aristóteles, Avicena y Averroes para desarrollar una teoría capaz de explicar de qué manera el alma sensitiva representa cosas y estados de cosas en el mundo. Y he tratado de distinguir entre el uso teórico de estos elementos del uso que hace Alberto de los textos, términos y ejemplos de sus *auctoritates*.

Desde el punto de vista de la teoría en general, Alberto toma de Avicena la arquitectura de la TSI, los nombres de las facultades y de algunos de sus objetos cognitivos. En especial, Alberto conserva la definición del objeto propio de la estimativa, las *intentiones*, como aquellos objetos que no han sido percibidos primero por los sentidos exteriores. Pero, como hemos visto, Alberto consigue dar una explicación ‘alternativa’ a la de Avicena del porqué estas intenciones son *non sensatas*. Éstas son producidas dentro del alma y no ‘aprehendidas’ gracias a la operación de la fantasía que, al componer y dividir las imágenes, extrae (*elicit*) de ellas el valor de verdad de la composición: las *intentiones veri et falsi*. Y la estimativa contempla estas mismas desde el punto de vista práctico. De este modo, Alberto da otro sentido a las palabras de Avicena, es más: le da sentido al oscuro tema de las *intentiones* y lo integra exitosamente a su teoría. Y ello lo hace gracias a Averroes.

Del andalusí toma la relación que sostienen entre sí la *imaginatio*, en cuanto facultad que recibe y alberga imágenes, con la *phantasia* en cuanto facultad cuyo papel es extraer de ellas la *intentio*. Recordemos que Averroes utiliza *separat* (separar) indistintamente, por un lado, para la acción de dividir entre sí dos objetos cognitivos y, por otro, para la acción de separar entre sí la *imago* de la *intentio*, partes constitutivas del ícono (*idolum*) – representante sensible de la totalidad de la cosa. Gracias a la analogía del fruto, la pulpa y su cáscara que Averroes utiliza, sabemos que este ‘extraer’ es una abstracción en toda regla: en el EPN no nos dice cuál es el mecanismo exacto que permite esta abstracción, pero sí queda claro que se trata de un contenido conceptual simple, pues de la imagen sensible se obtiene un contenido conceptual, y por ello para el andalusí la *intentio* sólo es accesible para los sentidos humanos. Por ello la influencia más importante de Averroes, a mi parecer, consiste en permitirle a Alberto introducir la noción de ‘extraer’ a la *intentio* de la *imago*. De los dos sentidos imbricados en el texto de Averroes, el primer sentido de

‘separar’ es a lo que Alberto llama ‘dividir’ en oposición con ‘componer’, y al segundo sentido lo llama ‘extraer’ (*elicere*). Alberto, pues, reinterpreta al andalusí diciendo que es la acción de componer y dividir lo que permite la extracción de la *intentio*. Como hemos visto, a diferencia de Averroes, para Alberto dicha *intentio* está al alcance del alma meramente sensitiva, pues no es un contenido conceptual sino el valor de verdad producto de la composición y división. Y, hemos visto, lo que se encuentra detrás de estas reinterpretaciones de los términos *intentio* en Avicena y Averroes, es su propia versión de la teoría de la proposición aristotélica y su análisis minucioso del sentido común en DA.

De Aristóteles, pues, retoma la discusión sobre la operación del sentido común, de DA III, 2 426b9-427a15, como una facultad que, mediante juicios, dota de estructura al objeto percibido. Alberto reinterpreta esta discusión, como hemos visto, para explicar en términos puramente sensitivos cómo se construye la *species sensibilis* como un objeto cognitivo estructurado, y cómo accede a ella la sensibilidad. Al ser un objeto totalmente estructurado (la *konkrete Ding* de la que habla Anzulewicz²³⁰) Alberto puede utilizar a la *species* para responder a un montón de problemas. Para empezar, de qué manera se encuentra en ella, en potencia, el universal. También de qué manera el alma sensible es capaz de considerarla, por un lado, como un todo y, por otro, analizarla como un estado de cosas. Con ello quiero decir: por un lado la *imaginatio* obtiene el objeto simple que ha de ser puesto en composición y división por la fantasía, pero por otro explica también cómo el sentido común puede percibir un mismo objeto como “esa manzana *es* roja”, “esa manzana roja *es* redonda”, “eso amarillo *es* miel y dulce”. Y todo ello como una estructura enteramente sensitiva: el poner a los sensibles comunes como herramientas de la sensibilidad, muestra hasta qué grado la sensibilidad está estructurada, y permite explicar muchas operaciones cognitivas que se llevan a cabo sin ningún elemento racional o discursivo. Si ahí hay o no elementos conceptuales velados, requiere quizás una investigación más profunda.

Volviendo a la estructura de la TSI albertina: esta *species sensibilis*, pues, va a tomar el lugar de la *imago* de Averroes, a partir de la cual el intelecto llevará a cabo la abstracción y a partir de donde la fantasía llevará a cabo la composición y la división de donde obtendrá las *intentio veri et falsi* y las *delectabili* propias de la estimativa. Y es también de Aristóteles que retoma la relación entre ‘intelecto teórico’ e ‘intelecto práctico’ para

²³⁰ Anzulewicz, H. (2002), p. 22

explicar la relación mutua que tienen entre sí la fantasía y la estimativa, y dar cuenta de las operaciones prácticas de la segunda.

Ahora bien, ¿qué no hace Alberto? La parte final de la discusión que Alberto sostiene sobre la estimativa en el DH muestra que no está tan interesado, como sí lo está Avicena, en explicar el comportamiento práctico de las bestias. Si bien es cierto que su teoría de la acción parece tener la estructura estoica que toma de Damasceno,²³¹ y no es en este sentido aristotélica, aun así para Alberto toda acción práctica es producto de la deliberación. Es decir, las *intentiones delectabili* para producir comportamiento práctico, deben ser el resultado del proceso deliberativo, lo que quiere decir que la estimativa al considerar a las mismas *intentiones* de la fantasía desde un punto de vista práctico requiere del uso de facultades racionales. Como vimos, en las bestias el aparato racional que permite la deliberación es sustituido por la naturaleza: “pero en los animales brutos no precede [a la acción] la investigación (*inquisitio*) y el consejo (*consilio*), ello porque en los animales brutos, mediante el modo de la naturaleza, el ímpetu lleva a la acción, y no mediante el modo de la deliberación” (D.H. p. 296, vv. 32-35). Alberto, al igual que Averroes y otras muchas de sus fuentes –como Damasceno mismo–, soluciona el problema de la acción práctica de las bestias apelando a la constitución natural de ellos, y no da una explicación, como sí la hay en Avicena, del cómo el animal actúa de manera autónoma.²³²

Ahora bien, si en el DH Alberto no busca una teoría que explique la autonomía de la acción en los animales privados de intelecto, sí consigue una teoría que explica la autonomía del alma sensible para percibir cosas y estados de cosas en el mundo. Es una teoría que tiene un enorme poder explicativo pues sienta las bases para entender cómo en el alma sensible se llevan a cabo procesos *semi*-discursivos complejos que, sin llegar al grado de la inferencia, sí permiten la representación del mundo con un alto grado de complejidad.

²³¹ Cf. D.H. p. 296, vv. 16-27

²³² En estricto sentido, si nuestra interpretación de Avicena es correcta, él también apela a la *la naturaleza* para explicar el comportamiento práctico de las bestias; el influjo de las sustancias celestes. Sin embargo, a diferencia de los restantes autores, Avicena construye una teoría que explica, exactamente, el modo en que tal naturaleza actúa. Avicena puede hacerlo, en parte, porque su teoría de la abstracción no exige que toda la información cognitiva provenga de la cosa sensible. En cambio, Averroes y Alberto, para quienes el contenido conceptual está en potencia en la cosa sensible, no pueden echar mano de *sustancias celestes* ni otros *donadores de formas*. Ello, sin embargo, deberá ser probado, aunque quizás en otra ocasión.

Aún conservando en lo general la estructura que presenta en el DH, Alberto va a modificar posteriormente esta teoría. El papel de la estimativa va a cambiar mucho del DH al DeA. En esta última obra, además, aparecen por lo menos dos versiones diferentes, y al liberarse de la rígida estructura de las *quaestiones* va, por un lado, a llevar a cabo una interpretación mucho más literal de Aristóteles y, por otro, en las digresiones podrá exponer su propia visión. Ahí es donde definirá, por fin, a la *intentio* en un sentido más universal, como “aquello que significa a la cosa individual o universalmente de acuerdo a varios grados de abstracción”, es decir, como aquello que produce un signo (*signum*) y un conocimiento (*notitia*) de la cosa.²³³

Por otro lado, en su comentario al DMR analizará con mucho más detalle que aquí la capacidad que tiene el alma para representarse cosas *que ya fueron en cuanto que ya fueron*, pues no es lo mismo representarse algo como ausente que como algo que fue y ya no está. Y en *De animalibus* llevará hasta sus últimas consecuencias el poder explicativo de esta estructura para analizar, ahora sí como el objeto central de su estudio, el conocimiento y la acción en los animales privados de intelecto, atribuyéndoles un pensamiento casi discursivo e, incluso, algún tipo de lenguaje.²³⁴

En el DH Alberto sienta las bases de una teoría de la sensibilidad que posee un enorme poder explicativo y que, a la vez, responde a una serie de interrogantes dejadas abiertas por sus fuentes anteriores. Pone en boca de sus *auctoritates* una teoría completa, aunque quizás todavía carente de una teoría de la acción equivalente, de cómo la percepción sensible es capaz de representarse y dirigirse hacia mundo, *i.e.* nos da una teoría sobre la intencionalidad en la percepción sensible. Además podemos ver aquí como está germinando lo que después va a ser una herramienta teórica que tendrá muchos seguidores y adversarios: las *species*.

Vale la pena, pues, seguir investigando qué nos tiene que decir Alberto Magno, pues hemos visto que es mucho más que un antecedente de Tomás de Aquino, y mucho más que un intérprete de los árabes. Si su obra puede ser interlocutora de la filosofía contemporánea es algo que aunque aún está por verse, se antoja probable.

²³³ Cf. *De anima* II, 3, 4 (ed. Colon. 7, 1), p. 102, 28- 42.

²³⁴ Cf. *De animalibus* XXI, 1, 4. Cf. Tellkamp “Albert the Great and Non-conceptual Content” pp. 16-18.

Bibliografía

Fuentes:

a) *Alberto Magno: ediciones*

Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernharδο Geyer praeside, Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff, Münster, 1951.

Anzulewicz, Söder (ed.): *De Homine*, (*Opera Omnia* Aschendorff t. XXVII Pars II) Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff, Münster, 2008.

Borgnet, A. (ed.): *Opera Omnia*, 39 vols., Vivès, Paris, 1890-1899.

Stroick, C., (ed.): *De anima*, (*Opera Omnia*, Aschendorff, t. VII Pars I) Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff, Münster, 1968.

Stadler, H. (ed.): *De animalibus libri XXVI*, 2 vols. (*Opera Omnia*, Aschendorff), Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff, Münster, 1916-1920.

b) *Autores antiguos y medievales*

Aristóteles, *De anima*, Ross, W. D. (ed.), Clarendon, Oxford, 1956.

–*Acerca del alma*, T. Calvo Martínez (trad.), Gredos, Madrid, 1978.

–*De interpretatione “Aristotelis categoriae et liber de interpretatione”*, Ed. Minio-Paluello, L. Oxford: Clarendon Press, 1949, Repr. 1966. (Thesaurus Linguae Graeca).

–*Tratados de Lógica (Órganon) 2*, Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Biblioteca Básica Gredos, Gredos, Madrid, 1982.

– *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols., Ed. Ross, W.D. Oxford: Clarendon Press, 1924, Repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]. (Thesaurus Linguae Graeca).

– *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, 2da. ed. Editorial Gredos, Madrid, 1998.

Algazel, *Metaphysics, a medieval translation*, J. T. Muckle (ed.) St. Michael College, Toronto, Canadá, 1933.

Averroes, *Commentarium Magnum In Aristotelis De anima Libros*, Stuart Crawford, F. (ed.), Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1953. [*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, Vol. VI, 1].

–*Compendium Libri Aristotelis De Sensu et Sensato*, en Shields, A. L. (ed.), *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis Qui Parva Naturalia Vocantur*, Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1949. [*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, Vol. VII].

Avicena, *Liber De anima seu Sextus De naturalibus*, 2 vols., van Riet, S. (ed.), Brill, Lovaina-Leiden, 1972 (vol. 1) y 1968 (vol. 2).

–*Liber de prima philosophia sive scientia divina I-IV*, vol. 1, van Riet, S. (ed.), Brill, Louvain-Leiden, 1977.

–*Avicenna's Psychology: an English translation of Kitab Al-Najat, book II, chapter IV, with historico-philosophical notes and textual improvements on the Cairo edition*, ed. y trad. por F. Rahman, Oxford University Press, London 1952, reimpr. Hyperion, 1981.

Boecio *Commentarii in librum Aristotelis περιημενειας [Peri hermeneias] / Anicii Manlii Severini Boetii* ; recensuit, Carolus Meiser. Lipsiae : In aedibus b. g. teubneri, 1877-1880

(edición facsimilar).

Costa ben Luca, *De differentia animae et spiritus*, Barach, S. (ed.), Innsbruck, 1878.

Domingo Gundisalvo, “*De anima*”, Muckle, J.T. (ed.), *Medieval Studies*, 1940 (2), pp. 23-103.

Galeno, Galeni De placitis Hippocratis et Platonis, edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est Ph. De Lacy, CMG V 4,1,2, 3 vol., Berlin 1978-1984; vol. I: editio tertia lucis ope expressa, vol. II: editio altera lucis ope expressa, vol. III: editio altera lucis ope expressa addendis et corrigendis aucta, Berlin 2005.

Juan de Damasco, *De fide orthodoxa*, Burgundio de Pisa (trad.), Buytaert, E. M. (ed.), The Franciscan Institute St. Bonaventure-Nauwelaerts-Schöningh, New York – Lovaina Paderborn, 1955.

Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, Nemesii Emeseni **De natura hominis** / edidit Moreno Morani, Teubner, Leipzig, 1987.

–*De Natura Hominis*, traducción de Burgundio de Pise, Verbeke, G. / Moncho, J. R. (eds.), Brill, Leiden, 1975 [*Corpus Latinum in Aristotelem Graecorum*, suppl. 1].

Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Verbeke, G. (ed.), Publications Universitaires de Louvain, Lovaina-Paris, 1957 [*Corpus Latinum in Aristotelem Graecorum*, vol. I].

Estudios

Afnan, Soheil M (1964), *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden, 1964.

Anzulewicz, H., (2002) “Konzeptionen und Perspektiven der Sinneswahrnehmung im System Alberts des Grossen”, *Micrologus*, 2002 (10), pp. 199-238.

Bazán, (2002) “13th Century Commentaries on *De anima*: From Peter of Spain to Thomas Aquinas”, en Fioravanti, G. / Leonardi, C. / Perfetti, S. (eds.), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, *The Philosophical Commentary in the Latin West (13-15th centuries)*, *Atti del colloquio Firenze- Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEI (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino) e dalla SISPM (Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale)*, sotto l'egida della SIEPM, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 119-184.

Black, D., (2011) “Averroes on the Spirituality and Intentionality of Sensation” en *In the Age of Averroes*, (Warburg Institute Colloquia vol 16) ed. Peter Adamson, The Warburg Institute, London - Nino Aragno Editore, Turin, Londres, 2011.

–(1993) “Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimension”, en *Dialogue* (1993), 32: 219-258.

–(2000) “Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations”, *Topoi*, 2000 (19), pp 59-75.

–“Intentionality In Medieval Arabic Philosophy” (en prensa) en: <http://individual.utoronto.ca/dblack/articles/intentions.pdf>

–(1992) “Aristotle’s *Peri hermeneias* in Medieval Latin and Arabic Philosophy: Logic and the Linguistic Arts.” In *Aristotle and His Medieval Interpreters*. Ed. Richard Bosley and Martin Tweedale. *Canadian Journal of Philosophy* suppl. vol. 17 (1992): 25–83.

–(1996) “Memory, Individuals and the Past in Averroes Psychology” en *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 1996.

Bonin, T., (2000) “The Emanative Psychology of Albertus Magnus”, *Topoi*, 2000 (19), pp.

45-57.

- de Libera, A.**, (1991) “Le sens commun au XIIIe siècle: de Jean de la Rochelle à Albert le Grand”, *Revue de Metaphysique et Morale* 96, 1991, pp. 475-496.
- (1990) *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris, 1990.
- (2005) *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris, 2005.
- Carman, (2007)** “Continental Themes in Analytic Philosophy” en *The Edinburgh Companion to Twentieth Century Philosophies*” (ed. Constantin Boundas), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, pp. 352-363.
- Caston, V.** (1998) “Aristotle and the Problem of Intentionality” en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, No. 2 (Jun., 1998), pp. 249-298
- (2004) "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception." In Ricardo Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the work of Richard Sorabji*, 245–320. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Dales, R.** (1995) *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century* Brill, Leiden, 1995.
- Dewan, L.**, (1980) “St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being”, en Weisheipl, J. A. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1980, pp. 291-320.
- Di Martino, (2008)** *C, Ratio Particularis* La doctrine des sens internes d’Avicenne à Thomas d’Aquin, Contribution à l’étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d’Aristote.
- Eco, U.; Marino, C.** (eds.) (1989), *On Medieval Theory of Signs*, (Foundations of Semiotics, vol. 21), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1989.
- Gregoric, Pavel, (2007)** *Aristotle on the Common Sense*, Oxford University Press, Londres, 2007 pp. 40-51.
- Grieco, H. P., White, A.**, (1961) “The Causal Theory of Perception”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. vol. xxxv. Londres, 1961.
- Hasse, D. N.** (2000) *Avicenna’s De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, London-Turin, 2000.
- (2001) “Avicenna on Abstraction”, en Wisnovsky, R. (ed.), *Aspects of Avicenna*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 2001, pp. 39-72.
- Heck, R. G.** (2000) “Nonconceptual Content and the “Space of Reasons”” en *The Philosophical Review* vol. 109, no. 4 (Oct., 2000) pp. 483-523.
- Hedwig, K.** (1979) “Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept” en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3. (Mar., 1979), pp. 326-340.
- Kaukua, J.** (2007), *Avicenna on Subjectivity, a Philosophical Study* (JYVÄSKYLÄ STUDIES IN EDUCATION, PSYCHOLOGY AND SOCIAL RESEARCH 301), University of Jyväskylä, 2007
- Klubertanz, G.** (1952), *The discursive Power, Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas*, The Modern Schoolman, Carthage, Ohio, 1952
- Lindberg, D.** (1981), *Theories of vision, from Al-Kindi to Kepler*, (University of Chicago history of science and medicine) The University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- López-Farjeat, Morales, J.** (2009) “El contenido cognitivo de la percepción: Avicenna y McDowell” *Thémata* (num. 42), Universidad de Sevilla, España, 2009
- Marmodoro, A.** (2011) 'Aristotle on Complex Perceptual Content. The Metaphysics of the Common Sense', *Philosophical Inquiry*, 2011
- Michaud-Quantin**, “Les champs sémantiques de *species*. Tradition Latine et Traductions du

grec” en *Etudes sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, avec la collaboration de Michel Lemoine, ed. Edizione dell’Ateneo, Roma, cap VII.

Nuchelmans, G. (1973), *Theories of the proposition, Ancient and Medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, (North-Holland Linguistic Series, 8) North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1973.

Perler, D. (2003), *Théories de l’intentionnalité au moyen âge*, Vrin, Paris, 2003.

Resnick, I. / Kitchell, K. (1996), “Albert the Great on the “Language” of Animals”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1996 (70), pp. 41-61.

Rocca, (2003) *Galen on the Brain, Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*, ed. Brill, Leiden/Boston, 2003.

Rohmer, J. (1951), “L’intentionnalité des sensations, de Platon à Ockam” en *Revue des Sciences Religieuses*, Université de Strasbourg, año 25, no. 1 Enero, 1951.

Roling, B. (2011) “*Syllogismus Brutorum*: Die Diskussion der animalischen Rationalität bei Albertus Magnus und ihre Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit” en *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 78, issue 1, Peeters, 2011.

Salles, R., (2005) “Ἐκπύρωσις an the goodness of god in Cleanthes” en *Phronesis* 50. 1 (2005), pp. 56-78.

–(2012) "Tensión, armonía y alma racional: antecedentes platónicos de una teoría estoica" en *Anuario Filosófico* (en prensa).

Spruit, L. (1994), *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill, Leiden, 1994.

Steneck, N. H. (1974), “Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses”, *Isis*, 1974 (65), pp. 193-211.

– (1980), “Albert on the Psychology of Sense Perception”, en Weisheipl, J. A. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1980, pp. 263-290.

Solmsen F. (1957) “The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether” en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part. 1 (1957), pp. 119-123.

Sorabji, R. (1993) *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, London, 1993

–(1991) "From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality." In *Festschrift for A. C. Lloyd: on the Aristotelian Tradition*, edited by H. Blumenthal and H. Robinson. Oxford Studies in Ancient Philosophy, supp. vol. Oxford: Oxford University Press, 1991.

–(1992)"Intentionality and Physiological Processes" en *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Oksenberg y Nussbaum, Claredon Press, Oxford, 1992.

Tellkamp J.A., (2012) “Albert the Great on Perception and Non-Conceptual Content” *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, Luis Xavier López y Jörg Alejandro Tellkamp (eds.), Vrin, Paris (en prensa).

– (2012) “Albert the Great on Structure and Function of the Inner Senses”, Taylor, Richard (ed.), *The Muslim, Christian, and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Explorations in the Abrahamic Traditions*, Marquette University Press, Milwaukee

– (2006) “Aquinas on Intentions in the Medium and in the Mind” en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association Intelligence and the Philosophy of Mind*, Presidential Address Volume 80, 2006

–(2001), “Der Geistbegriff in der Erkenntnistheorie des XIII. Jahrhunderts” en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 48, Universitätsverlag Freiburg Schweiz,

Friburgo, 2001.

Weisheipl, J. A. (ed.) (1980), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Medieval Studies Toronto, 1980.

Wolfson, H (1935) "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts" en *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, n. 2, Abril, 1935, pp 69-163.

Wirmer, D. (2004) "Der Begriff der Intention und seine erkenntnistheoretische Funktion in den *De-anima*-Kommentaren des Averroes" en *Erkenntnis und Wissenschaft, Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters/Knowledge and Science, Problems of Epistemology in Medieval Philosophy* (Wissenskultur und Gesellschaftlicher Wandel, vol. 10), Ed. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora und Pia Antolic, Akademie Verlag, Berlin, 2004.