



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

“BASES PSICOLÓGICAS DE LA MORALIDAD EN AVICENA”

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
MARÍA DEL CARMEN ELVIRA TORRES TORIJA**

**TUTOR: DR. LUIX XAVIER LÓPEZ FARJEAT
UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

MÉXICO, D. F.

Abril 2013



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 Dios: Tú lo sabes todo...

A Piu, mi "sensei" filosófico: sin tí esta tesis no existiría, gracias por siempre impulsarme y confiar en mí.

A mis "colegas" filósofos: Virginia, Sandra, Héctor, Prof. Rivera, Karen, Vicente, Majo, Jimena, Ross, Ma. Elena, Poncho y la Dra.: por siempre estar abiertos al diálogo y la discusión, todos sus comentarios y críticas están en esta tesis.

A mis compañeros: Lu, Paty y Zoon, por tantas y tantas conversaciones, en ustedes pude confirmar mi vocación filosófica.

A mis amigas: Ave, Diana, Laura, Pili, Mon, Vero, Cris y Dani por aguantar todas mis quejas y siempre echarme porras, ustedes hacen que cada día sea divertido sin importar que pase.

A mi familia: Alejandro y Marta, Andrea y Rafa, Man y Juan: por ayudarme incondicionalmente, su ayuda en la práctica me permitió dedicarme a lo teórico y gracias a eso pude terminar esta tesis. De verdad muchas gracias.

A mis hermanos: Ro, Güero y Negro, aunque no lo crean mucho de ustedes está en esta tesis, cada uno con su personalidad me inspiró para escribir varias partes. Los admiro y los quiero muchísimo.

A mis papás: gracias a ustedes ahora puedo decir que me encanta lo que hago. Sin ustedes no hubiera podido lograr esto, son mi ejemplo y mis consejeros.

A mis hijas: Sofía, Paula y María, ustedes son mi inspiración y mi razón de seguir. Cada uno de sus gestos, movimientos y sonrisas fueron motivo de reflexión y análisis para esta tesis. Les quiero decir que siempre sigan sus sueños y ojalá algún día alguna de ustedes lea esta tesis.

A Alejandro: al igual que Dios, tú lo sabes todo... a ti, con todo mi corazón GRACIAS.

Índice

Introducción.....	4
Capítulo I: La clasificación de la sensibilidad y el ámbito práctico en los tratados psicológicos.....	9
I.1 Las funciones prácticas de la facultad estimativa.....	17
I. 2 El intelecto práctico y el posible fundamento psicológico de la moral.....	38
Capítulo II: El autoconocimiento primigenio y el fundamento psicológico de la moral.....	46
II.1 El autoconocimiento y la posibilidad de la subjetividad en los seres animales y los seres humanos.....	61
II.2 El autoconocimiento reflexivo y su relación con la moral.....	69
Capítulo III. Conclusiones prácticas a partir del <i>Comentario a la Poética</i> de Avicena.....	73
III. 1 El valor cognitivo del discurso imaginativo.....	76
<i>III.1.1 El silogismo imaginativo.....</i>	<i>82</i>
III.2 Consecuencias éticas del discurso imaginativo.....	86
Conclusión.....	93
Bibliografía.....	102

Introducción

Dentro de la filosofía islámica medieval (*falsafa*) Avicena se destaca por la novedad de su propuesta filosófica. Su filosofía se encuentra principalmente inspirada en una versión neoplatónica de la filosofía aristotélica, sin embargo, dadas sus diversas influencias como la religión islámica, el renacimiento persa, sus conocimientos médicos y otras escuelas filosóficas, la propuesta aviceniana tiene una originalidad digna de ser estudiada.

Sus obras se presentan como un sistema general de carácter enciclopédico, el cual uno de sus principales méritos, según Robert E. Hall, es justamente la exposición de casi todos los temas separándose del simple comentario¹. La unidad de todo su trabajo enciclopédico se encuentra principalmente en el *Kitab al-Shifa*, o *El libro de la curación*, en el cual explica prácticamente todos los temas: lógica, física, psicología, la ciencia natural, metafísica y medicina. Sin embargo, resulta sumamente intrigante que en su obra máxima, Avicena no dedique un apartado especial a las ciencias prácticas como la ética y la política. En su lugar, el filósofo árabe dedica únicamente los últimos seis capítulos de la parte de la *Metafísica*, en los cuales explica qué es el bien humano, sobre todo enfocado a la vida después de la muerte.

La escasez de escritos propiamente dedicados a la filosofía práctica en la filosofía aviceniana no se debe, según Jon McGinnis, a una falta de interés sobre esta área, sino a su concepción del bien humano². Por mi parte considero que Avicena no dedica un apartado especial a la filosofía práctica, ya que ésta se encuentra expuesta en todos sus tratados, especialmente en los psicológicos. Si estudiamos detenidamente la propuesta aviceniana encontraremos que su filosofía práctica reside en una concepción muy

¹ Cfr. Robert E. Hall, "Intellect, soul and body in Ibn Sina" en *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. Ed. Jon McGinnis, Boston: Leiden Brill, 2004, p. 62.

² Cfr. McGinnis, Jon, *Avicena*, Nueva York: Oxford University Press, 2010, pp. 209-210.

particular del ser humano y su naturaleza. Los tratados psicológicos de Avicena tratan de explicar cuáles son las facultades del ser humano, así como cuáles son sus funciones y en particular explica cómo se da el conocimiento y el pensamiento. Considero que en los tratados psicológicos Avicena propone una teoría de la acción en la que explica cómo actúa el ser humano y cuáles son sus motivaciones. La acción humana puede ser evaluada y juzgada moralmente, por lo que me parece importante tratar de identificar cómo es la moral de acuerdo a la propuesta psicológica de Avicena. En esta investigación trataré de explicar cómo en la psicología aviceniana en particular en las obras *Kitab al-Shifa* y *Kitab al-Najat*³, se puede establecer una base psicológica de la moral, la cual consiste en una serie de disposiciones morales que llegan a ser con el alma y su cuerpo, las cuales se fundamentan en la propia constitución del ser humano. A través de esta base moral se explica el llamado “carácter moral” propuesto por Avicena, sobre el cual se construye la moral racional propia de la ética. Asimismo, intentaré mostrar cómo Avicena muestra su preocupación e interés en la educación de dicho carácter a través del silogismo imaginativo en su *Comentario a la Poética*⁴.

³ Para esta investigación me he apoyado en la traducción de *Avicenna's Psychology (Kitab Al-Najat)*. trad. F. Rahman. London: Oxford University Press, 1952; por su parte para el *De anima* de la *Shifa* me he apoyado en la versión latina del texto de Avicena en particular la edición de Van Riet, Leiden E.J. Brill: Lovaina, 1968, así como en el compendio: *Classical Arabic Philosophy*, ed. Jon McGinnis y David C. Reisman. Cambridge Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002. La traducción latina que he utilizado está basada en los manuscritos de la Escuela de Toledo, en particular, la de Gundisalvo. La filosofía árabe fue conocida en el Occidente latino a través de las traducciones. Las primeras traducciones latinas fueron para obtener un mayor material filosófico en Europa hacia el final del siglo XI. En España, en la primera mitad del siglo XII, varios textos importantes fueron traducidos, lo cual logró incorporar mucho material de la tradición aristotélica. Las traducciones de los textos filosóficos árabes tuvo su mayor auge en Toledo en la segunda mitad del siglo XII, en la que dos traductores muy prolíficos, Dominico Gundisalvo y Gerardo de Cremona realizaron varias traducciones de los filósofos árabes. Gundisalvo tradujo el *De Anima* de Avicena, el cual se conoce como *Liber de anima*. En general se consideró una versión un tanto mediocre, sin embargo, como explica Hasse, si bien la traducción tiene ciertas características propias de los traductores medievales, la traducción de Gundisalvo no sólo no es mediocre sino que está muy bien estructurada y muestra un gran conocimiento del texto aviceniano. En ese sentido las discrepancias entre el texto latino y el árabe no suelen ser muchas y aunque hay algunas controversias existe una gran línea de investigación del “Avicena latino”. Cfr. Hasse, D. N., *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, Londres/ Turin: The Warburg Institute Nino Aragno Editore, 2000, pp. 16 y ss.

⁴ Para esta investigación me he apoyado en la traducción: *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*. trad. e intro de Ismail M. Dahiyat, Leiden: E.J. Brill. 1974.

Estoy consciente de que hablar de filosofía práctica en la filosofía aviceniana implica un reto dada la escasez de pasajes, sin embargo, precisamente por eso me parece importante tratar de reconstruir una posible propuesta moral sobre todo en referencia a las facultades sensitivas. Considero que para Avicena la moral tiene fundamento en la propia constitución psicológica del ser humano, es decir, en el uso correcto de sus facultades.

Jon McGinnis sostiene que la principal preocupación de Avicena respecto a la moral es la felicidad, la cual se logra a través de la propia perfección: "... eso que toda cosa desea es su existencia o la perfección de su existencia como tal... el bien es aquello que toda cosa desea con respecto a la definición que le es propia y aquello por lo que su existencia es completada"⁵. Para Avicena el bien del hombre depende de la perfección de su existencia, es decir, de lo que propiamente le corresponde como ser humano. En su psicología, Avicena propone que el alma es aquella que debe gobernar al cuerpo; y en particular con respecto a las facultades, unas deben gobernar sobre otras para lograr la acción propia del hombre: la intelección. Este gobierno es fundamental para lograr el bien moral y tiene su fundamento en la misma esencia del hombre. Al parecer, el ser humano debe lograr un gobierno de sí mismo en el que se unifiquen sus facultades con vistas a lograr su perfección. Es decir, la perfección moral racional implica a su vez la perfección de las facultades sensitivas.

Para Avicena lo que es el ser humano propiamente es su alma, es decir, es inmaterial. Por su parte, el cuerpo es el instrumento del alma por medio del cual puede adquirir su perfección. Sin embargo, existe cierta tensión entre ambas dimensiones (material e inmaterial) consecuencia del dualismo aviceniano, el cual genera ciertos problemas en la moral, pues, si bien la perfección a la que se tiene que aspirar es a la perfección del alma, ésta no

⁵ *Kitāb al-Shifā, Metafísica VI, 2. 6*, [trad. MARMURA, 1952, p. 283].

se puede lograr sin el cuerpo de ahí la necesidad de una moral sensible: “... Avicena, insiste en que el intelecto inicialmente necesita del cuerpo en orden a adquirir los inteligibles en potencia que le permiten realizar su actividad propia y perfeccionarse”⁶. En ese sentido, aunque normalmente se considera a Avicena un intelectualista, debido a que, según su propuesta, la perfección propia del alma consiste en teorizar⁷, no se puede dejar de lado la importancia que le da a las facultades sensitivas en la búsqueda de dicha perfección. Me parece que, al estudiar la psicología de Avicena, se llega a la conclusión de que la perfección de las facultades corporales es necesaria para poder lograr la perfección del intelecto. Por lo que su propuesta moral no se reduce a una postura intelectualista, es decir, no consiste únicamente en lograr la perfección intelectual, sino que implica la totalidad del ser humano. Mi intención en esta investigación, es tratar de mostrar esa base psicológica propia de todo el ser humano, en particular su naturaleza corporal, para poder conseguir el bien moral.

El primer capítulo se centra precisamente en el estudio de las facultades y sus operaciones prácticas, en especial, de la facultad estimativa. Respecto al orden moral, el estudio de las operaciones cognitivas es fundamental ya que, para poder determinar cuál es la perfección propia del ser racional, es necesario primero, estudiar la teoría de la acción y cómo es que el ser humano actúa y cuáles son sus motivaciones. Mi intención en este capítulo es mostrar la importancia que tienen las facultades sensitivas en el ámbito práctico y el modo en cómo se les puede atribuir moralidad.

El segundo capítulo se centra en la propuesta aviceniana del autoconocimiento primigenio, según la cual, el alma tiene un conocimiento inmediato de sí misma, el cual es esencial al alma misma, por lo que no necesita de otro para adquirirlo. Dicho autoconocimiento es la base de todas las experiencias psicológicas y en particular de ciertas disposiciones morales

⁶ McGINNIS, 2007, p. 211.

⁷ Cfr. McGINNIS, 2007, p. 210.

que se refieren al cuerpo y al alma. Este autoconocimiento es precisamente lo que se puede establecer como fundamento de la moral.

Finalmente, en el tercer capítulo, me centro en el *Comentario a la Poética*, el cual explica cómo lograr el asentimiento imaginativo, a través de los discursos poéticos. Por medio del asentimiento imaginativo se fijan creencias en la mente de la audiencia, las cuales influyen en el proceso desiderativo. Esto es importante ya que, a través de la poética, se puede educar el carácter moral y persuadir a los oyentes a llevar una vida buena. Lo cual muestra el interés de Avicena por la perfección moral y cómo las facultades sensitivas son fundamentales para lograrlo.

Capítulo I: La clasificación de la sensibilidad y el ámbito práctico en los tratados psicológicos

En los tratados psicológicos Avicena propone una clasificación de las facultades humanas así como sus operaciones y sus objetos. Para poder establecer su propuesta moral primero se debe investigar cómo actúa y decide el ser humano, de modo que se pueda identificar cuáles son sus motivaciones y deseos. Los tratados psicológicos más importantes de Avicena son dos: la parte que corresponde al comentario al *De Anima* de Aristóteles de su obra enciclopédica titulada *Kitab al-Shifa* o *Libro de la Curación*, y la sexta sección del libro *Kitab al-Najat* o *Libro de la Salvación*, el cual es un resumen del primero. Prácticamente el *Kitab al-Najat*, sigue muy de cerca al texto de la *Shifa*. Estos textos muestran una gran influencia de sus predecesores Al-Farabi y Al-Kindi, además de que, evidentemente, tienen una fuerte inspiración aristotélica. Sin embargo, la originalidad de Avicena respecto de sus fuentes es clara. Sus aportaciones acerca del orden y clasificación de las facultades, en particular la diversificación de la imaginación aristotélica en cuatro facultades distintas y su innovadora propuesta de la facultad estimativa, así como las funciones del intelecto, hacen de Avicena un filósofo original con una propuesta propia y única. Por el lado de su teoría epistemológica, no hay duda de que su concepción de la percepción interna tiene su origen en la teoría aristotélica⁸, sin embargo, su propuesta es mucho más esquemática y su división de las facultades más puntualizada. Respecto a la sensibilidad interna, Avicena elabora una clasificación más compleja siguiendo el criterio aristotélico de distinguir las facultades por sus objetos⁹ y al mismo tiempo introduce aspectos totalmente novedosos, en particular la facultad estimativa, la cual me parece no tiene una operación correspondiente en el *De Anima* o *Sobre el Alma*, aunque

⁸ Cfr. RAHMAN F. Introducción a *Avicenna's Psychology*, Londres: Oxford University Press, 1952. p. 75

⁹ Cfr. RAHMAN F., 1952, p. 79.

Aristóteles sí describe una función similar sobre la relación entre la imaginación y los apetitos en el *De partibus animalium* o *Las partes de los animales*. Avicena también resulta original en las expresiones de “percepción interna” y “sentidos internos” las cuales no son aristotélicas aunque, como bien lo explica Rahman, la mayoría de las facultades incluidas en este nombre se encuentran en Aristóteles¹⁰.

Resulta un tanto complicado tratar de identificar una base moral dentro de la psicología aviceniana ya que, sus tratados psicológicos se enfocan más en el tema epistemológico. En realidad son pocos los pasajes en los que se hace referencia directa al ámbito práctico. Sin embargo, existen varios en los que es claro que las facultades propuestas por Avicena tienen diversas funciones las cuales no son únicamente cognoscitivas sino también prácticas. Al mismo tiempo, queda claro en dichos tratados que el conocimiento tiene un papel fundamental en el ámbito práctico y normalmente todas las facultades se encuentran involucradas en estos dos ámbitos los cuales muchas veces se relacionan entre sí. Por ello, me parece adecuado sacar conclusiones prácticas a partir de los tratados epistemológicos. Al estudiar cómo se da el conocimiento se puede establecer cómo actúan los seres vivos a partir del mismo. Al actuar siempre lo hacemos según lo que conocemos; al conocer lo que es distinto a uno mismo se pueden generar deseos, motivaciones y apetitos que influyen en nuestra manera de actuar y decidir.

La propuesta psicológica de Avicena comienza con la clasificación aristotélica del alma (vegetativa, animal y racional) y su definición como la “entelequia” de un cuerpo natural que en potencia tiene vida¹¹. Para Avicena, la conformación de ciertos elementos en armonía en una proporción balanceada dan lugar a un cuerpo propicio para la existencia. De dichas proporciones surgen tres tipos de seres vivos con un tipo de alma distinta:

¹⁰ Cfr. RAHMAN F., 1952, pp. 77.

¹¹ Cfr. *Kitab al-Najat* I, 8-11, [trad. RAHMAN, 1952. pp. 25].

plantas, animales y seres humanos. Por lo que el alma y el cuerpo tienen una correspondencia propia; el cuerpo debe tener cierta proporción propia para el alma específica que recibe. Esto es importante ya que, si la moral consiste en la perfección del alma, esto quiere decir que las facultades corporales deben ser adecuadas para que pueda lograr dicha perfección. De acuerdo con la configuración que cada uno posee y con el alma que le corresponde, realiza ciertas funciones, las cuales tienen lugar gracias a ciertas facultades que le son propias. Estas facultades, según Avicena, se encuentran por encima de las funciones meramente corporales, como la nutrición, el crecimiento y la reproducción¹². La distinción entre los tres tipos de seres vivos depende justamente de las funciones que les son propias a cada uno: el alma vegetal es aquella que tiene las funciones de crecimiento, reproducción y asimilación del alimento. Por su parte, el alma animal cuenta con las funciones anteriores y, además, puede percibir particulares, y se mueve a voluntad. Finalmente, el alma humana actúa por decisiones racionales y por deducción racional en la medida que percibe universales¹³. La clasificación anterior resulta relevante desde el punto de vista práctico porque, de acuerdo con las facultades que el ser posee, se puede determinar qué puede hacer, cómo se da su acción y el alcance de la misma. Esto es importante pues, si la perfección moral refiere a las funciones que le son propias a cada ser, entonces el bien moral en el ser humano consistirá en hacer un buen uso de su intelecto al tomar decisiones.

El ser humano en particular, se distingue de los demás seres vivos en que su acción, no es sólo volitiva, sino que puede derivarse de una decisión racional misma que implica cierta deducción y ponderación. El hombre es capaz de analizar y ponderar sus acciones gracias a que su conocimiento es universal, al contrario de los animales cuyas acciones son volitivas pero no derivan de una deducción, ya que su conocimiento se limita a lo particular.

¹² Cfr. *Kitab al-Najat*, I, 11, [trad. RAHMAN, 1952. pp. 24].

¹³ Cfr. *Kitab al-Najat*, I, 18-20, [trad. RAHMAN, 1952. pp. 25].

En ese sentido, para poder determinar la base de la moral humana, me parece fundamental hacer referencia a las facultades propias del hombre, es decir, a su carácter racional. Sin embargo, no se debe olvidar que el hombre posee también facultades de carácter animal que por el hecho de ser racional le corresponden de suyo.

Respecto al alma animal, que engloba tanto a los animales como a los seres humanos, Avicena establece una primera gran división en dos facultades: móvil o motora y otra perceptiva. La facultad motora se subdivide a su vez en dos: la “apetencia”, la cual es motora en la medida en que da un impulso para el movimiento, y la capacidad “activa” la cual se encuentra en los músculos y nervios que mueven al sujeto en su totalidad. La apetencia se da cuando una imagen deseable o repugnante se imprime en la imaginación, la cual impulsa dicha facultad al movimiento. La apetencia a su vez se divide en dos facultades: el “deseo”, el cual provoca el movimiento que lleva al sujeto a acercarse y buscar lo que imagina como necesario o útil en vistas al placer de obtenerlo, y la “repulsión”, la cual lleva al sujeto a huir o repeler aquello que imagina como destructivo o dañino¹⁴. Respecto a la subdivisión de la facultad motora, la apetencia resulta la facultad más compleja, ya que, si bien Avicena la postula como una sola facultad, es evidente que la imaginación tiene un papel fundamental en su operación. Para que el sujeto se mueva son necesarias una serie de facultades que actúen al mismo tiempo. En ese sentido no queda muy claro cuál es propiamente la causa de que el sujeto se mueva, pues no se explica de qué depende que el sujeto encuentre una imagen deseable o repugnante. Al parecer, la acción, tanto animal como humana, implica la operación de distintas facultades que terminan por determinar el impulso de la apetencia ya sea hacia la atracción o la repulsión de un objeto. Lo que hay que explicar es cómo se da la determinación de dichas acciones y en el caso particular del hombre como opta por las mismas

¹⁴ Cfr. *Kitab al-Najat*, II, 1-14, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 25].

y de esta forma analizar si sus acciones son buenas moralmente o no. Para ello es necesario estudiar cómo se da el conocimiento y cómo operan las facultades. Siguiendo a Avicena, la segunda gran división de las facultades es la perceptiva, que, si bien se distingue de la motriz, es claro que ambas se relacionan. El proceso del conocimiento para Avicena es en sí mismo un proceso de abstracción en su totalidad, el cual va adquiriendo un mayor grado de complejidad conforme las facultades perciben¹⁵. Las facultades actúan todas en conjunto de modo simultáneo. La facultad perceptiva se divide en sensibilidad externa, la cual consiste en los 5 sentidos externos (vista, olfato, oído, gusto y tacto)¹⁶ y la sensibilidad interna. A cada sentido externo le corresponde un objeto propio que pertenece a los cuerpos percibidos (vista: color; olfato: olor; oído: vibraciones o sonido; gusto: sabor; tacto: textura y temperatura). Cada una de las formas sensibles se perciben a través de un órgano particular (vista: ojo; olfato: nariz; oído: oreja; gusto: lengua; tacto: piel).

Por su parte los sentidos internos realizan una función de mayor abstracción. Dentro de la percepción interna algunas facultades perciben las formas de las cosas percibidas por los sentidos, mientras que otras facultades perciben un objeto del conocimiento distinto llamado “intenciones”. Las formas y las intenciones se distinguen entre sí ya que las formas son percibidas tanto por los sentidos externos como por los internos. Las formas se perciben a través de los sentidos externos los cuales transmiten las formas percibidas al interior del alma donde son percibidas por los sentidos internos. Por su parte las intenciones, si bien se perciben a través de las formas sensibles, éstas son percibidas directamente por los sentidos internos. El ejemplo de Avicena es el siguiente: una oveja percibe un lobo; por un lado

¹⁵ Cfr. *Kitab al-Najat*, VII, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 38 y ss].

¹⁶ Si bien la clasificación de los sentidos externos suele ser en 5: vista, olfato, oído, gusto y tacto, Avicena explica que este último podría subdividirse en cuatro 1) el que distingue lo caliente de lo frío 2) el que distingue lo seco de lo húmedo 3) el que percibe lo duro y lo suave y 4) el que distingue entre lo rugoso y lo terso, de esta manera el total de los sentidos externos sería 8. Cfr. *Kitab al-Najat*, *op.cit.*, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 27].

percibe su figura, su color, su olor, etc. Las formas se perciben primero a través de los sentidos externos y posteriormente son percibidos por los internos. Al mismo tiempo que la oveja percibe las formas sensibles, percibe al lobo como dañino para ella y por lo tanto huye. En ese caso su sensibilidad interna percibe la “intención” de que le es dañino¹⁷. El tema de las intenciones es sumamente complicado en Avicena ya que si bien se perciben por medio de la estimativa, la cual es una facultad orgánica, Avicena sostiene que las intenciones son “no-materiales”, está problema lo explicaré más adelante.

Lo que me parece claro es que, de acuerdo con el ejemplo de Avicena, las intenciones tienen un papel sumamente importante respecto de la acción y del movimiento. Por ello Avicena distingue pertinentemente entre la percepción acompañada de acción y la percepción a la cual no acompaña una acción¹⁸. Esta distinción muestra cómo el conocimiento y la acción están íntimamente relacionados. De acuerdo con Avicena la acción se da por la combinación de ciertas intenciones con las formas percibidas:

...es función de ciertas facultades internas combinar determinadas formas e intenciones percibidas unas con otras y separarlas unas de otras, de modo que perciban y también actúen en función de lo que han percibido. La percepción que no está acompañada por una acción tiene lugar cuando la forma o intención es meramente impresa en el órgano sensible sin posibilidad de que el que percibe tenga el poder de actuar¹⁹.

De acuerdo con el pasaje anterior, es claro que, para que el sujeto actúe es necesario que tenga algún tipo de conocimiento. Sólo a través de la combinación de ciertas formas con ciertas intenciones se genera un movimiento en el sujeto. De ese modo, toda acción implica un conocimiento pero no todo conocimiento implica acción. En el caso concreto de las intenciones, las cuales parecen tener un carácter práctico, es claro que su

¹⁷ Cfr. *Kitab al-Najat*, III, 1-20, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 30].

¹⁸ Cfr. *Kitab al-Najat*, III, 24-25, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 30].

¹⁹ *Kitab al-Najat*, III, 25-32, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 30].

sola percepción no implica movimiento. En ese sentido la acción parece ser una operación más compleja que el conocimiento, pues requiere no sólo de que la forma se imprima en los sentidos, sino de una segunda operación que dé lugar a la acción.

Avicena propone una clasificación de los sentidos internos con base en dos criterios; primero, los objetos del conocimiento, es decir, las formas y las intenciones; segundo por la distinción de dos funciones diferentes: la capacidad de recepción y la capacidad de conservación o retención. La fantasía o sentido común recibe todas las formas impresas de los sentidos externos y las unifica. La facultad representativa preserva lo percibido por el sentido común, aún cuando el objeto percibido ya no está presente; la imaginación, puede ser “sensitiva” en relación con el alma animal (si es controlada por la estimativa) o “racional” en relación con el alma humana (si es controlada por la razón), y su función consiste en combinar y separar las formas e intenciones percibidas según su elección²⁰. De esta forma, de acuerdo con lo mencionado anteriormente, la imaginación tiene un papel fundamental respecto al movimiento, ya que en ella se llevan a cabo las combinaciones necesarias para que haya acción. Por su parte, la facultad estimativa percibe las intenciones no sensibles que existen en los objetos individuales sensibles. Avicena habla de la estimativa como: “la facultad que juzga que el lobo debe ser evitado y el niño debe ser amado”²¹. Lo interesante y a la vez problemático de la estimativa es que parece realizar una especie de juicio sensible, no conceptual, que influye en la acción tanto del animal como del ser humano. Finalmente la facultad retentiva o memoria es la que retiene las intenciones percibidas por la estimativa. Por lo tanto, es claro que las facultades internas tienen un papel relevante en la acción.

La relación entre la estimativa y la memoria es la misma que hay entre el sentido común y la imaginación representativa, las primeras perciben y las

²⁰ Cfr. *Kitab al-Najat*, III, 1-13, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 31].

²¹ *Kitab al-Najat*, III, 21-22, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 31].

segundas retienen²². Por lo que, en conjunto, la percepción interna se conforma de dos pares de facultades receptivo-retentivas y la imaginación que media entre ellas uniendo y separando las intenciones y las imágenes. Es importante respecto a estas facultades distinguir sus diferentes objetos: por su parte los sentidos y la fantasía o sentido común tienen como objetos las formas, la imaginación tiene como objeto las formas y las intenciones pero a modo de imagen, y la estimativa tiene como objeto las intenciones, lo mismo que la memoria. Sin embargo, aunque a cada facultad se le puede asociar un objeto propio, también es cierto que en la totalidad del conocimiento unas se relacionan con otras, especialmente la imaginación y la estimativa. Es importante mencionar que, éstas no son las únicas operaciones de las facultades, sino que, tienen otras actividades distintas a su papel en el proceso de abstracción, sobre todo, como explicaré más adelante, en lo que respecta al movimiento y a la acción. Lo que queda claro a partir de la exposición de Avicena es que, para poder explicar cómo se da la acción, tanto la imaginación como la estimativa tienen funciones importantísimas. La primera en la medida en que combina las formas e intenciones a voluntad, y la segunda en la medida en que juzga si lo que se percibe es bueno o dañino. Dependiendo de cómo juzgue la estimativa dichas intenciones y cómo se combinen en la imaginación, el sujeto se moverá de determinada manera.

De la propuesta sobre la división de las facultades internas, pueden surgir algunas objeciones, por ejemplo: por qué resulta necesario el sentido común si ya se tiene una imaginación compositiva, o por qué Avicena hace una distinción entre dos tipos de imaginación. Me parece que Avicena busca establecer una facultad por cada función de manera específica y distinta. De ahí que haya una necesidad de separar y distinguir cada una de estas facultades. En el caso del sentido común y de la imaginación, tanto retentiva como compositiva, el sentido común se hace necesario porque no sólo es la

²² Cfr. *Kitab al-Najat*, III, 27-30, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 31].

facultad que distingue y une las formas provenientes de los sentidos, sino que las percibe en su proporción o figura y en un espacio y lugar. Por su parte, la imaginación retentiva es necesaria ya que el sentido común no puede percibir dichas formas cuando el objeto está ausente y una vez almacenadas por la imaginación retentiva, la compositiva puede formar la imagen a partir de las formas percibidas²³. Por lo tanto, de acuerdo con el criterio de Avicena según el cual una misma facultad no puede ser receptiva y retentiva al mismo tiempo, cada facultad es necesaria dependiendo de sus capacidades.

Respecto al ámbito práctico, las funciones compositivas de la imaginación resultan sumamente relevantes, pues dependiendo de si es controlada por la estimativa o por la razón (llamada en este caso facultad cogitativa) y de cómo se relacionen estas facultades, dependerá la determinación de la acción.²⁴ Lo cual, parece indicar la posibilidad de un conflicto entre facultades respecto de la acción.

I.1 Las funciones prácticas de la facultad estimativa

La facultad estimativa a lo largo de los distintos textos de Avicena adquiere una importancia radical dentro de las funciones psicológicas. Sin embargo, es una realidad que la estimativa así como su objeto propio, las intenciones, resultan complejas de estudiar dadas sus características. Tanto Al-Ghazali como Averroes, critican la propuesta de Avicena en dos aspectos, primero cuestionan si la facultad estimativa es realmente necesaria; segundo cuestionan si la propia propuesta de Avicena sobre la estimativa es internamente coherente²⁵, sin embargo, considero que, si se realiza un

²³ Cfr. *Kitab al-Shifa: De Anima* I.5, 44-46, [Rahman], Vol. I, 87-90 [van Riet].

²⁴ Cfr. *Kitab al-Shifa: De Anima* I.5, 45 [Rahman], Vol. I, 88-91 [van Riet].

²⁵ Tanto la crítica de Al-Ghazali como la de Averroes se encuentran en el texto del *Tahâfut al-tahâfut* (La incoherencia de la incoherencia) de Averroes, ed. M. Bouyges, Beirut: Imprimerie Catholique, 1930, p. 543-53; traducción al inglés de Simon Van Den Bergh, *Averroes' Tahafut at-Tahafut*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1954, p. 333-41; traducción al inglés de la versión Latina de Beatrice Zedler, *Averroes's Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, Milwaukee: Marquette University Press, 1961, pp. 423-432.

estudio minucioso de las obras de Avicena, se pueden determinar claramente sus razones para delinear la necesidad de una facultad estimativa²⁶. Deborah Black explica que para poder entender mejor el papel de la estimativa en la filosofía aviceniana se debe estudiar más allá de los textos llamados “canónicos”, es decir, los tratados psicológicos de la *Shifa* y el *Najat*. Avicena apela a la noción de la estimativa en muchos otros contextos como sus escritos lógicos, en las discusiones sobre la división de las ciencias y en los textos relacionados con la religión y las profecías²⁷. Black explica que Avicena recurre a la estimativa para explicar diversos aspectos de la percepción animal así como el autoconocimiento, la formación de ideas ficticias, y para determinar el estatus epistémico de preceptos éticos. Así, la estimativa realiza una serie de funciones psicológicas diversas, algunas sumamente complejas, por ejemplo, la percepción incidental, los juicios pre-conceptuales, la composición de imágenes, la capacidad de hacer proposiciones etcétera²⁸.

Respecto al objeto propio de la estimativa, las intenciones tal como lo explica Avicena, son objetos “no-sensibles” pero que se encuentran o existen en los objetos sensibles. Esto puede resultar bastante confuso pues no queda claro cómo es posible que una facultad “sensible” e incluso orgánica, pueda tener un objeto que en sí mismo es “no-sensible”. Las intenciones son propiedades de las cosas, las cuales “no son esencialmente materiales” pero que se adhieren a las formas sensibles y por ende son percibidas a través de ellas²⁹. Las intenciones no son materiales propiamente pues también pueden considerarse en sí mismas, como por ejemplo, la hostilidad. En ese sentido la estimativa percibe las intenciones en las formas, pero de manera directa.

²⁶ Cfr. BLACK, Deborah L., “Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions”, *Dialogue* XXXII, 1993, pp. 219-258.

²⁷ Cfr. BLACK, 1993, pp. 219.

²⁸ Cfr. BLACK, 1993, pp. 219.

²⁹ Cfr. *Kitab al-Najat*, VII, 30-45, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 39 y ss].

Las intenciones son propiedades relacionadas con los apetitos y las afecciones, tales como lo placentero, lo doloroso, lo amigable o lo hostil³⁰, en ese sentido la estimativa deberá tener un papel relevante respecto a la valoración moral. Avicena explica que las intenciones en sí mismas, no son materiales y no-sensibles, pues dichas propiedades, tales como la bondad o la maldad, pueden existir también aparte de la materia, no obstante, dichas propiedades se perciben por una facultad sensible, ya que las intenciones se perciben siempre como particulares y como concomitantes a formas sensibles individuales³¹. Avicena comentando las diferencias entre la percepción, la imaginación y la estimativa, lo explica de la siguiente manera:

La facultad estimativa va un poco más allá en la abstracción, ya que recibe las intenciones, las cuales en sí mismas son no-materiales, aunque accidentalmente están en la materia. Esto es porque la forma, el color, la posición etcétera, son atributos que no pueden encontrarse salvo en la materias corporales, pero el bien y el mal, lo agradable y lo desagradable etcétera, son en sí mismas entidades no-materiales y su presencia en la materia es accidental. La prueba de que son no-materiales es la siguiente: si fueran esencialmente materiales, entonces el bien y el mal, lo agradable y lo desagradable serían inconcebibles excepto como accidentes de un cuerpo físico. Pero algunas veces son concebidas en sí mismas aparte de la materia³².

De acuerdo con el pasaje anterior, las intenciones en sí mismas no son materiales ya que pueden concebirse sin materia, sin embargo, eso no quiere decir que no puedan encontrarse en la materia. Las intenciones en sí mismas no son materiales, pero pueden encontrarse accidentalmente en las formas sensibles, es por ello que una facultad sensible puede percibirlas. A través de las formas sensibles, la estimativa percibe las intenciones que las acompañan de manera particular y en referencia a un objeto concreto. Las intenciones pueden existir tanto en la materia como aparte de ella, luego, no se les puede atribuir esencialmente un modo de existencia específico³³.

³⁰ Cfr. BLACK, 1993, pp. 220.

³¹ Cfr. BLACK, 1993, pp. 220.

³² *Kitab al-Najat*, VII, 30-45, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 39-40].

³³ Cfr. BLACK, 1993, p. 222.

Me parece que, de acuerdo con las características que Avicena atribuye a las intenciones, así como los ejemplos que da para explicarlas, es claro que dichos objetos del conocimiento tienen un eminente carácter relacional y, sobre todo, práctico. La hostilidad que percibe la oveja en el lobo, ciertamente provoca una respuesta de carácter práctico, pues la oveja al percibirlo como dañino huye. Por su parte, Avicena menciona también como ejemplos de intenciones, la bondad y la maldad, así como lo agradable y lo desagradable³⁴, conceptos que tienen una gran importancia en el ámbito de la moral. El hecho de que la estimativa perciba algo como bueno o como malo, arroja un juicio con valor moral, ciertamente en un nivel sumamente básico, pero moral a fin de cuentas. A partir de las valoraciones morales que la estimativa realiza al percibir ciertos objetos, nuestras actitudes ante esos mismos objetos serán de una determinada manera. Así como lo dice Avicena, la estimativa es “...la facultad que juzga que el lobo debe ser evadido y que el niño debe ser amado”³⁵, es decir, la estimativa realiza juicios básicos prácticos que muestran cómo debemos actuar ante ciertas situaciones. Al hablar de juicios morales, no quiero decir con ello que Avicena sostenga una especie de moral objetivista, sino más bien una base psicológica moral relacional básica que nos indica cómo actuar en el mundo que nos rodea. Los seres vivos a través de sus facultades están abiertos a lo exterior, de modo que pueden percibirlo, asumirlo y en el caso de los seres racionales, transformarlo, así, a través de las intenciones y la estimativa se perciben ciertas propiedades de las cosas sensibles que nos benefician o perjudican y dependiendo de ello actuamos en consecuencia. Hasse enfatiza que la mayoría de los ejemplos que da Avicena para explicar la aprehensión de intenciones por parte de la estimativa son de orden práctico o relacionados directamente con la sobrevivencia o bienestar del que percibe, lo cual

³⁴ Cfr. *Kitab al-Shifa: De Anima*, II.2, 60 [Rahman], Vol. I, 118 [van Riet]; así como *Kitab al-Shifa: De Anima*, IV.3, 184 [Rahman], Vol. I, 38 [van Riet], BLACK, 1993, pp. 222 y ss.

³⁵ *Kitab al-Najat*, III, 22-23, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 31].

muestra su carácter relacional³⁶. El problema al hablar de las intenciones es que no queda claro si son objetivas o no, es decir, si existen propiamente en el objeto. A mi juicio las intenciones sí tienen cierto carácter objetivo pues se perciben a través de las formas sensibles, es decir, el objeto debe tener ciertas cualidades que el sujeto entiende o juzga de cierta manera. Sin embargo, precisamente por el hecho de que el sujeto es aquel que las entiende, al mismo tiempo son relacionales.

En el discurso académico existen muchas controversias sobre el término *ma'nan* o *ma'ānin* (intenciones), sin embargo, como apunta Jari Kaukua, la mayoría de los comentaristas contemporáneos suelen traducirlo como “intención”³⁷. Hasse señala que, el término *ma'nan* tiene varios significados técnicos en Avicena los cuales pueden agruparse en tres³⁸:

- 1) En sentido lógico, como el significado de una palabra.
- 2) En el sentido psicológico, como el objeto cognitivo de una operación en general.
- 3) Como el objeto propio de la estimativa.

Como objeto propio de la estimativa las intenciones tienen un eminente carácter relacional:

De ahí se sigue la facultad estimativa y esta facultad se localiza en la parte posterior del ventrículo medio del cerebro y percibe intenciones las cuales se distinguen de lo que se percibe pero existen en la sensación particular. Esta es la facultad que existe en la oveja y que juzga que el lobo es algo de quien se debe huir...Y es probable que esta facultad es también libre para combinar y separar en lo que es imaginado³⁹.

³⁶ Cfr. HASSE, D.N. 2000, pp.131.

³⁷ Cfr. KAUKUA, 2007 p.46.

³⁸ Cfr. HASSE D.N. 2000, pp.128-129.

³⁹ Deinde est vis aestimations; quae est vis ordinata in summo mediae concavitatis cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quae suret in singulis sensibilibus, sicut vis quae est in ove diiudicans quod ab hoc lupo est fugiendum... ad virtutem aestimations taus est qualis comparatio virtutis quae vocatur imaginatio ad sensum. (*Kitab al- Shifa, De Anima*, I.5, 45 [Rahman], Vol I, 89 [van Riet]).

Avicena repetidamente menciona la estrecha relación entre las intenciones y las formas sensibles, sin embargo, aclara que las intenciones no son “abstraídas” por la estimativa sino “percibidas”⁴⁰. Por ello, concuerdo con Hasse en que las intenciones son un indicador que apunta a una significación o significado de lo percibido y en ese sentido las intenciones son propias del objeto⁴¹. Sin embargo, dado que el mismo Avicena explica que las intenciones en sí mismas no son materiales ni sensibles, al aprehender las intenciones el sujeto que percibe “juzga” al objeto como algo ante el cual debe tener cierto comportamiento respecto a sí mismo (comerlo, huir de aquello, perseguirlo, cazarlo, quererlo, cuidarlo etcétera. Estos comportamientos se derivan de la percepción de intenciones, las cuales pueden ser instintivas, como reacciones o reflejos, o aprendidas:

Entonces digamos que la estimación tiene muchos modos. Entre ellas están las inspiraciones (*al-ilhamat*) que emanan en todo desde la misericordia divina, tales como la disposición (*hal*) del infante que inmediatamente después de haber nacido se prenda del pecho, o la disposición de un infante que cuando es levantado para hacerlo pararse en cuanto siente que va a caerse se agarra de algo firme, esto se debe a una disposición natural (*ghariza*) en el alma (*al-nafs*), producida en ella por inspiración divina...A través de estas inspiraciones la estimativa comprende las intenciones, con respecto a lo que es perjudicial y lo que es beneficioso, que están mezcladas con lo sensible⁴².

De acuerdo con el pasaje anterior, queda claro que las intenciones tienen muchas maneras de ser y aunque tienen un cierto carácter objetivo, pues las percibimos a través de las formas, me parece que las intenciones tienen un carácter relacional que implica a su vez una determinada “disposición natural

⁴⁰ Cfr. *Kitab al- Shifa: De Anima*, I.5, 43 [Rahman], 86 [van Riet].

⁴¹ Cfr. HASSE, 2000, pp. 131-132.

⁴² Dicemus igitur quod ipsa aestimatio fit multis modis . Unus ex illis est cautela proveniens in omne quod est a divina clementia, sicut dispositio infantis qui cum nascitur mox pendet ab uberibus, et Sicut dispositio infantis qui, cum elevatur ad standum et vult cadere, statim currit ad adhaerendum alicui vel ad custodiendum se per aliquid ... Et per istas cautelas apprehendit aestimatio intentiones quae sunt commixtae cum sensibilibus de eo quod obest vel prodest ; (*Kitab al- Shifa: De Anima*, IV.3, 184 [Rahman], Vol. II, 37-39 [van Riet]).

del sujeto” que le permite interpretar dichas intenciones de determinada manera y que se resuelven en una acción concreta.

Kaukua sostiene que las intenciones son radicalmente relacionales en una forma en que los objetos de la sensación no lo son. Modificando el ejemplo de Avicena, un mismo lobo puede ser aprehendido al mismo tiempo por una oveja y un cazador. Aunque las experiencias sensibles de ambos sean idénticas en todos los aspectos en lo que se refiere a los datos sensibles exclusivamente (perciben que es gris, que huele mal, que tiene pelo, que es de cierta altura etcétera), el lobo le parecerá fatalmente peligroso a la oveja, mientras que para el cazador será una presa que debe cazar. En ese sentido las intenciones son inherentemente relacionales, sin embargo, esto no impide que tengan una base material y sensible en el mundo extramental⁴³. Esta idea de Kaukua se sostiene en la *Metafísica* de la *Shifa* en la que Avicena explica cómo las relaciones deben basarse en características reales, independientes de la relación en sí misma:

Con respecto a la suposición de que la relación tiene existencia, entonces sería un accidente, y este es sin duda el caso, ya que (la relación) no se aprehende intelectualmente por sí misma sino siempre se aprehende en una cosa por relación a otra. Ya que nunca hay una relación la cual no tenga una ocurrencia accidental⁴⁴.

El hecho de que las intenciones no tengan la misma connotación para todos los sujetos que perciben, muestra que debe haber algo en el sujeto que lo hace juzgar de modo distinto. Por ello Kaukua, como explicaré más adelante, liga directamente el carácter relacional de las intenciones con el autoconocimiento previo que, tanto el alma animal como humana tienen de sí mismas. Las intenciones no son neutrales respecto del sujeto, por el contrario, el sujeto que las aprehende está indeleblemente involucrado en la aprehensión de un objeto bajo una cierta intención. Al percibir una intención en el objeto, hay una especie de apercepción intencional que es

⁴³ Cfr. KAUKUA, 2007, pp.50.

⁴⁴ Cfr. *Kitab al- Shifa: Metafísica*, III. 10, [trad. MARMURA, 2005, pp.116-123].

“autoinvolucrante” en el sentido de que los objetos que se perciben son siempre “para alguien”⁴⁵. Con respecto a la búsqueda de una base psicológica de la moral, esto muestra que hay una especie de disposición natural moral propia del sujeto que le permite interpretar el mundo de acuerdo con las intenciones que percibe y actuar de determinada manera de acuerdo con las facultades que le son propias.

Precisamente, otra de las funciones que se atribuye a la estimativa es la percepción incidental, es decir, la percepción de cualidades sensibles que no pertenecen propiamente a ningún sentido externo y que al igual que las intenciones tienen cierto carácter relacional. Por ejemplo, cuando algo “amarillo” se “ve dulce”:

Así, juzgamos lo que concierne a los sensibles a través de las intenciones que no sentimos, las cuales no son sensibles en su naturaleza, pero que pueden ser sensibles, pero que no sentimos al momento de juzgar... En cuanto a las que son sensibles, nosotros al ver, por ejemplo, algo amarillo, juzgamos que es miel y dulce. Pero el sentido no provee esto en ese momento, aunque es del género de lo sensible, el juicio en sí mismo no se lleva a cabo por algo sensible en absoluto...⁴⁶.

Esta función normalmente tiene consecuencias prácticas ya que las percepciones incidentales suceden sobre todo relacionando cualidades referentes a los apetitos. Lo que sucede en la percepción incidental es que relacionamos ciertas formas sensibles con otras de acuerdo con las experiencias pasadas, por ejemplo, si hemos probado la miel sabemos que es dulce y amarilla, de ahí que relacionamos el color amarillo con la dulzura. Black explica que las percepciones incidentales coinciden con las intenciones en que no pertenecen propiamente al objeto en particular. Dado que el ojo por sí mismo sólo percibe el color, cuando “vemos” algo dulce, percibimos algo que está por encima y que es distinto a la forma de dulzura como tal (que sólo puede percibir el gusto y no el ojo), y eso adicional puede

⁴⁵ Cfr. KAUKUA, 2007, p.67.

⁴⁶ *Kitab al- Shifa: De Anima*, 4.1, 166 [Rahman]; Vol II, p.6-7 [Van Riet].

considerarse como una intención⁴⁷. Por ello se le atribuye a la estimativa esta clase de percepciones. Así el estatus de un objeto con sus formas e intenciones no es absoluto, sino que, como se ha venido explicando, está determinado por las relaciones que se perciben en un determinado acto de percepción entre el sujeto y el objeto percibido⁴⁸. En otras palabras, la experiencia cognoscitiva es en sí misma relacional. Esto es muy importante desde el punto de vista práctico y en especial respecto de la estimativa y los apetitos, ya que, como se explicó anteriormente, las intenciones tendrán un significado distinto dependiendo del sujeto que las perciba. En este caso, de acuerdo a experiencias pasadas, relacionamos una formas con ciertas intenciones que pueden afectar mi modo de actuar. De la misma manera, las percepciones incidentales pueden llevar a un condicionamiento de nuestras acciones, gracias a las relaciones que se reconocen entre las diversas formas del conocimiento. El ejemplo de Avicena es el del perro que aprende a huir del palo; dado que el perro es golpeado con un palo, cada vez que alguien se acerca con alguna vara huye⁴⁹. Avicena explica que este proceso es sumamente complejo e involucra diversas facultades como la estimativa, la memoria, la sensación y la imaginación compositiva⁵⁰. Una vez que se da este proceso, la estimativa es capaz de captar todas estas cosas juntas, de modo que establece un juicio sobre el objeto individual como un todo⁵¹. Considero que este tipo de percepciones pueden explicar ciertos comportamientos

⁴⁷ Cfr. BLACK, 1993, pp. 225-226.

⁴⁸ Cfr. BLACK, 1993, p. 226.

⁴⁹ Cfr. Animal etenim cum habuerit dolorem aut delicias, aut pervenerit ad illud utilitas sensibilis aut nocumentum sensibile adiunctum cum forma sensibili, et descripta fuerit in formali forma huius rei et forma eius quod adiunctum est illi, et descripta fuerit in memoria intentio comparationis quae est inter illas et iudicium de illa, scilicet quod memoria per seipsam naturaliter apprehendit hoc, et deinde apparuerit extra imaginativam forma ipsa, tunc movebitur per formam et movebitur cum illa id quod adiunctum fuerat illi de intentionibus utilibus aut nocivis, et omnino procedet memoria ad modum motus et perquisitionis quae est in natura virtutis imaginativae ; sed aestimatio hoc totum sentiet simul et videbit intentionem per formam illam, et hic est modus qui accidit per experientiam ; unde canes terrentur lapidibus et fustibus et similia. (*Kitab al- Shifa: De Anima*, IV.3, 185 [Rahman], Vol. II, 39 [van Riet]).

⁵⁰ Cfr. *Kitab al- Shifa: De Anima*, 4.3, 184–85 [Rahman]; Vol II, 39, [Van Riet]. Cfr. RAHMAN F. 1952, pp. 81.

⁵¹ Cfr. *Kitab al- Shifa: De Anima*, 165 [Rahman]; Vol. II, 49–50 [Van Riet], en BLACK, 1993, pp. 226-227.

psicológicos como miedos, traumas, fobias y formas de condicionamiento del comportamiento. Por ello los animales pueden ser entrenados para realizar diversas actividades y en un ámbito más complejo, de la misma manera las terapias psicológicas actuales, como la cognitivo-conductual, funcionan en las personas.

Otra de las funciones que se le atribuyen a la estimativa es ser una facultad capaz de emitir juicios sobre lo percibido. La estimativa según Avicena es la principal facultad judicativa y crítica del alma animal. Por eso la estimativa es la que debe que debe controlar a las demás facultades en el caso del animal⁵². Es importante recalcar que, dentro de la clasificación psicológica de las facultades, unas están al servicio de otras, de manera que hay una jerarquía propia para que el proceso se dé de modo adecuado y pueda obtenerse un conocimiento cierto. En ese sentido, la estimativa es la principal facultad judicativa y debe ser la responsable de todos los actos sensibles en el alma animal: “...(la estimativa) juzga decisivamente si algo es tal o no... Ya que la facultad estimativa no retiene lo que otra facultad ha asentido sino que asiente por sí misma”⁵³.

La estimativa es la responsable de juzgar las sensaciones sensibles y emitir una opinión respecto de ellas⁵⁴. Así, dado que la imaginación compositiva es indeterminada, ésta debe ser controlada ya sea por la estimativa o por la razón (ambas facultades con capacidad de juzgar y valorar) para poder combinar las intenciones y formas.

Desde del punto de vista práctico esto puede generar un conflicto entre facultades, ya que, si en el ser humano tanto la estimativa como la razón

⁵²Postquam iam perscrutati sumus dictionem de dispositione imaginativae et formalis, debemus nunc loqui de dispositione memorialis, ei quid intersit inter ipsam et cogitativam in hora aestimandi. Dicemus ergo quia aestimatio excellentior iudex est in animalibus, quae iudicat ad modum adinventae imaginationis cum non est certa, et hoc est sicut id quod accidit homini cum putat mel sordidum quia simile est stercore: aestimatio enim iudicat ita esse et anima sequitur ipsam aestimationem, quamvis intellectus improbet. (Cfr. *Kitab al-Shifa: De Anima*, 4.3, 182 [Rahman]; Vol. II, 34–35 [Van Riet]).

⁵³ *Kitab al-Shifa: De Anima*, 4.3, p. 182 [Rahman]; Vol. II, 34–35 [Van Riet].

⁵⁴ Cfr. *Treatise on the Soul*, pp. 359, Avicena llama a la estimativa como “opinadora” (*al-zânnah*) en BLACK, 1993, p. 227.

pueden controlar a la imaginación compositiva, entonces podrían entrar en conflicto de acuerdo con sus respectivas valoraciones en cuestiones prácticas. Podría suceder que ante un mismo objeto se generen dos juicios prácticos distintos, por ejemplo, si tengo miedo a los perros ya que de niña un perro me mordió, al encontrarme tiempo después con uno en la calle, tal vez el impulso de la estimativa sería huir, sin embargo, la razón podría intervenir para hacerme consciente de dicho miedo y superarlo al darme cuenta que la situación en realidad no presenta ningún peligro ya que el perro está amarrado. Avicena explica este conflicto con el ejemplo de la miel y la bilis, uno de sus ejemplos favoritos, el cual también se utiliza para explicar el silogismo imaginativo utilizado en la *Poética*⁵⁵. La estimativa puede instar al sujeto a afirmar ciertos juicios que intelectualmente sabe que son falsos; siguiendo el ejemplo, cuando el hombre considera a la miel insana porque se asemeja a la bilis, no se le antoja y por ello no la come. Aún cuando el hombre sabe intelectualmente que la miel es dulce y buena no la come pues no le “apetece” debido al juicio de la estimativa. Estos “juicios especiales” (*ahkâm khâssah*) de la estimativa explican muchas de nuestras acciones en la vida ordinaria, muchas veces tomamos decisiones respecto a lo que vamos a hacer por estos juicios: qué comer, descansar o trabajar, leer o jugar, ir al cine o al boliche. Las decisiones del día a día se generan gracias a los juicios de la estimativa y su relación con nuestros apetitos y emociones.

Estos juicios que pueden ser tanto teóricos como prácticos se configuran a través de una clase especial de premisas silogísticas las cuales provocan un tipo de asentimiento particular. Avicena clasifica este tipo de premisas, como estimativas (*al-wahmîyât*)⁵⁶ pues surgen de las percepciones de la estimativa. Normalmente al hablar de ellas Avicena advierte que se

⁵⁵ El silogismo imaginativo lo explicaré más adelante. Para el ejemplo de la bilis y la miel consultar BLACK, Deborah, ‘The ‘Imaginative Syllogism’ in Medieval Arabic Philosophy,” *Mediaeval Studies* No. 51 (1989) pp. 243–267.

⁵⁶ Cfr. *Remarks and Admonitions*, p. 59; [trad. INATI, 1984, p. 123]; *Kitab al-Najat*, p. 98 [trad. RAHMAN, 1952].

utilizan en los silogismos sofísticos por lo que se debe ser cuidadoso con ellas, sin embargo, esta no es la única visión de estas premisas. Ciertamente las premisas estimativas como creencias o juicios, derivan de la evidencia sensible y normalmente son sobre cuestiones materiales en las que el intelecto no tiene un papel importante, sin embargo, esto no quiere decir que su uso sea exclusivamente malo. Como explica Black, el problema con las proposiciones estimativas (*al-qadâyâ al-wahmîyah al-sirfah*) se da cuando dichos juicios buscan extenderse a cuestiones sobre cosas inmateriales⁵⁷. Por otra lado, estas premisas o proposiciones tienen un uso importante en el ámbito sensible y sobre todo, como hemos explicado, en el ámbito práctico. El uso erróneo de los juicios de la estimativa se da únicamente en el alma racional. En los animales la estimativa parece ser infalible. La aplicación errónea de la estimativa depende en cierta manera de la visión aviceniana de la “unidad del alma” cuyas facultades pueden interactuar y, por ende, como he dicho anteriormente, están abiertas al conflicto o en su caso a la cooperación⁵⁸:

...nosotros decimos ‘cuando yo percibo algo sobre una cosa, yo me enojo’ y eso es una declaración verdadera. Luego es una y la misma cosa la que percibe y se enoja. Luego, esta cosa unificada es o el cuerpo del hombre o su alma...al estar en este estatus, aunque sea su cuerpo, no se debe a su cuerpo solamente; sino que se debe a que posee una facultad capaz de combinar estas cosas. Esta facultad no pudiendo ser algo físico debe ser el alma misma... el alma en sí misma es el principio de todas estas facultades⁵⁹.

La unidad del alma es una cuestión importantísima para explicar la acción tanto animal como humana ya que permite atribuir la acción al sujeto y apuntarlo como responsable de la misma. Dado que las facultades son propias de un solo sujeto, al percibir un objeto en particular, las diversas facultades

⁵⁷ Cfr. *Proof of Prophecies*, sec. 38–39, p. 56–59; [trad. MARMURA, p. 119–20]: ‘Indeed, all who have perished have suffered thus because they have conformed with the estimative faculty, which is the animal faculty that gives false judgments regarding abstracted form (al-sûrah al-mujarradah) when the senses are dormant’ (56; [trad. MARMURA, p. 119], en BLACK, 1993, pp. 230.

⁵⁸Cfr. *Kitab al-Najat*, XV, 22 y ss, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 64-68].

⁵⁹ Cfr. *Kitab al-Najat*, XV, 32 y ss, [trad. RAHMAN, 1952 pp. 65-66].

entran en operación y todas esas operaciones confluyen y se unifican, “...el alma es una sola substancia y tiene muchas facultades”⁶⁰.

A su vez la unidad del alma permite explicar un posible conflicto de deseos sin comprometer la unidad del sujeto. El alma al ser el punto de unión de todas nuestras experiencias y ser el principio de nuestras facultades, permite explicar cómo puede darse un conflicto moral dentro de una misma persona. El hombre tiene diversas facultades cada una con su propia función, dado que todas ellas operan al mismo tiempo, puede suceder que la acción de una facultad entorpezca la acción de otra. Dadas estas circunstancias, parecería que la unidad del sujeto es imposible, sin embargo, existe un punto de unión para todas esas funciones: el alma. De esa manera, las facultades, pueden entrar en conflicto respecto de sus funciones pero aquel que percibe es uno solo⁶¹. Esto explica por qué Avicena sostiene que el intelecto niega o repugna los juicios “falsos” de la estimativa y parece darle un carácter negativo a dicha facultad. Al parecer, un mismo sujeto, aún cuando logre seguir al intelecto, continuará sintiendo la tensión en sí mismo por la resistencia de la estimativa⁶².

Con respecto a los conflictos que se suscitan entre la estimativa y el intelecto, parece que la estimativa no puede alcanzar ningún conocimiento cierto sin ayuda del intelecto. Un ejemplo de esto es la lista de principios pre-sensibles propios de los juicios sensibles que propone Avicena, los cuales quedan fuera del conocimiento de la estimativa y en los que es propensa a llevar al error, conceptos propios del intelecto de orden teórico como: existente, cosa, causa, principio, universal, particular, fin, materia, forma, intelecto, Creador, finito, infinito causa y efecto⁶³. El hecho de que los contenidos de la lista incluyan conceptos ontológicos fundamentales, cuestiona la posibilidad de que la estimativa sea capaz de adquirir algún

⁶⁰ *Kitab al-Najat*, XV, 21, [trad. RAHMAN, 1952, p. 64].

⁶¹ Esta idea quedará más clara en el siguiente apartado sobre el autoconocimiento primigenio.

⁶² Cfr. RAHMAN, 1952, p. 99; y *Remarks and Admonitions* en BLACK, 1993, p. 232.

⁶³ Cfr. RAHMAN, 1952, p. 99.

juicio correcto incluso de objetos que caen dentro de su misma esfera de influencia sin la ayuda del intelecto⁶⁴. Hay que recordar que incluso en los tratados psicológicos del *Najat* y la *Shifa* las funciones de las facultades sensibles son preparatorias para la abstracción de las formas en el intelecto, Avicena dice claramente que “...toda la percepción es una abstracción del sujeto que percibe la forma del objeto percibido de alguna manera”⁶⁵. Sin embargo, desde un punto de vista práctico, como explica Black, la estimativa puede tener un papel radicalmente importante:

Sin embargo, la naturaleza de la lista es significativa para la interpretación sobre la defensa de Avicena en los textos psicológicos sobre la naturaleza no-material de las intenciones estimativas. Ya que, claramente los conceptos metafísicos primarios enlistados en el presente contexto, son del mismo orden y carácter que el bien y el mal, el placer y el dolor, usados como ejemplos de intenciones en los textos psicológicos. Estos son, parece ser, la contraparte teórica de los conceptos prácticos de la psicología. Como el placer y el dolor, el bien y el mal, las nociones de existencia, cosa, causa y demás no son en sí mismos propiedades materiales, pero tampoco son por su naturaleza puramente inmateriales... luego la facultad estimativa debe percibirlos, en o en relación a cualidades sensibles y particularizados en singulares concretos⁶⁶.

Black cita la lista de principios pre-sensibles teóricos enumerados por Avicena y los establece como la contraparte de las intenciones del bien y del mal para defender la utilidad teórica y cognoscitiva de dicha facultad. Coincido con Black, en el hecho de que la estimativa tiene una función importante respecto del conocimiento teórico y que resulta de gran utilidad para el intelecto⁶⁷. Sin embargo, lo que me interesa en particular sobre su interpretación es el hecho que establece dichos principios como “contraparte” del bien y del mal. Lo cual parece indicar que las intenciones

⁶⁴ Cfr. BLACK, 1993, p. 232.

⁶⁵ *Kitab al-Najat*, VII, 6-10, [trad. RAHMAN, 1952, p. 38].

⁶⁶ BLACK, 1993, p. 232.

⁶⁷ Me parece que el mismo Avicena es claro en esto, en el capítulo XI de la psicología del *Kitab al-Najat*, Avicena explica que el intelecto teórico necesita de la asistencia de las facultades corporales para realizar cuatro funciones distintas: primero, necesita que le presenten los particulares percibidos para poder abstraer la forma universal; segundo, los necesita para poder encontrar relaciones y hacer juicios de negación y afirmación; tercero a través de ellos adquiere premisas empíricas necesarias para verificar la atribución de predicados; y finalmente los necesita para asentir a proposiciones de largas tradiciones. [trad. RHAMAN, 1952, pp. 54-56]

del bien y del mal serían principios prácticos pre-sensibles mismos que pueden percibirse a través de la estimativa en relación con ciertos objetos particulares. De modo que puede afirmarse la existencia de ciertos principios prácticos propios del sujeto que determinan el modo en como percibe las intenciones.

Respecto a los juicios éticos, Avicena continuamente enfatiza el rol de la estimativa en la acción animal: “...de ella [la estimativa] la mayoría de las acciones animales emanan”⁶⁸ y de la misma manera, los seres racionales, impulsivamente e irreflexivamente siguen los juicios de la estimativa en sus acciones⁶⁹. Los juicios que involucran emociones tales como el enojo, la aflicción, la pena, la esperanza, el deseo etc., son juicios que pertenecen a la estimativa⁷⁰. En el aspecto emotivo y en la actividad práctica ciertamente la estimativa y el intelecto práctico son las facultades principales en la acción humana. En un primer momento podría parecer que la estimativa tiene un rol negativo respecto a la acción, pues puede obstruir las resoluciones del intelecto, de manera que las acciones de las personas sean gobernadas por la facultad estimativa y no por el intelecto. Sin embargo, también puede suceder que la estimativa a través de su relación con las

⁶⁸ Et haec virtus sine dubio consistit in nobis ; quae est domina, iudicana in animali iudicium non definitum sicut iudicium intellectuale, immo iudicium imaginabile coniunctum cum singularitate et forma sensibili, et ex hac emanant quamplures actiones animalium. (Cfr. *Kitab al-Shifa: De Anima*, 4.1, 167 [Rahman]; Vol. II, 8 [Van Riet]).

⁶⁹ Dicemus ergo quia aestimatio excellentior iudex est in animalibus, quae iudicat ad modum adinventae imaginationis cum non est certa, et hoc est sicut id quod accidit homini cum putat mel sordidum quia simile est stercore : aestimatio enim iudicat ita esse et anima sequi tur ipsam aestimationem, quamvis intellectus improbet. Animalia autem et qui assimilantur eis homines non sequuntur in suis actionibus nisi hoc iudicium aestimationis, quod non habet discretionem rationalem sed est ad modum adinventionis quae est in eius animo tantum, quamvis virtutibus hominis propter consortium rationis accidat aliquid propter quod virtutes eius interiors differunt a virtutibus animalium. (Cfr. *Kitab al-Shifa: De Anima*, 4.3, 183 [Rahman]; Vol. II, 35, 36 [Van Riet]).

⁷⁰ Sed aliquando ex dolore aut ira aut ceteris huiusmodi accidit cum memoria aliquid simile dispositioni rei qualiter acciderit: causa vero doloris et irae et tristitiae non est nisi quia eorum quae praeterierunt forma impressa est sensibus interioribus ; quae cum redit, facit illud aut simile illius. Desiderium quoque et spes faciunt etiam hoc; spes autem aliud est quam desiderium ; spes enim est imaginatio alicuius rei cum affirmatione aut opinione quia erit ; desiderium vero est imaginatio rei et concupiscentia eius, et iudicare quod delectabitur in illa si affuerit. Timor autem est oppositus spei ad modum contrarietatis, sed diffidentia vel desperatio est eius privatio .Et haec omnia iudicia sunt aestimationis. (Cfr. *Kitab al-Shifa: De Anima*, 4.3, 187 [Rahman]; Vol. II, 43–44 [Van Riet]).

afecciones y su capacidad para percibir intenciones ayude al intelecto en sus juicios. El intelecto práctico, al ponderar la mejor opción para actuar, puede ser asistido por la estimativa y la imaginación, de modo que se asocie dicha resolución a una imagen o intención que despierte el apetito y de esa manera sea más atractiva.

En un principio, Avicena parece negar la idea de una buena influencia por parte de la estimativa en sus discusiones acerca de las premisas que él llama “ampliamente-aceptadas” (*al-mashhûrât*). Estas premisas equivalen más o menos a la *endoxa* aristotélica y se refiere a aquellas sentencias éticas que aceptamos por el hecho de que son aceptadas por la mayoría, o por el hecho de vivir en una determinada sociedad o religión⁷¹. En una de las citas del famoso experimento del “hombre volante”⁷², Avicena parece sugerir que este tipo de premisas son únicamente de carácter convencional:

Estas son opiniones tales que si el hombre tiene su puro intelecto, sin la facultad estimativa y sus sentidos; si no es educado para aceptar y reconocer dichos juicios; si la inducción no inclina su opinión a realizar un juicio debido a la multiplicidad de casos particulares; y si no son atendidos por aquello que está en la naturaleza humana de misericordia, vergüenza, orgullo, celo etc., entonces el ser humano no las afirmará sin atenerse al intelecto, a la estimativa y sus sentidos...Si un ser humano se imagina a sí mismo (*law tawahhama*) como creado todo al mismo tiempo y con su intelecto completo, sin educación y sin atenerse a los sentimientos morales y psicológicos, no podrá afirmar dichas proposiciones⁷³.

En el sexto método de la parte que corresponde a la lógica del libro *Consejos y Amonestaciones (Isharat wa-Tanbahat)*, Avicena establece una amplia clasificación de los tipos de proposiciones utilizadas en los silogismos. De acuerdo con Avicena hay cuatro grandes tipos de proposiciones, las cuales

⁷¹ Cfr. *Remarks and Admonitions*, p. 58–59, [trad. INATI, 1984, p. 122]; Cfr. RAHMAN, 1952, p. 99 y BLACK, 1993, pp. 242.

⁷² Uno de los pasajes más importantes de la obra de Avicena es el del llamado “hombre volante”, el cual consiste en un experimento mental que busca determinar cómo el hombre tiene noción de sí mismo de manera inmediata y cómo propiamente lo que lo define es su alma. El pasaje sobre el “hombre volante” se repite tres veces en las obras filosóficas mayores de Avicena: dos veces en el *De Anima* de la *Shifa* (1.1, p.13 y 5.7 pp.225), otra en *Kitab al-Shifa: Direcciones* pp.119 en BLACK, 1993, pp. 242.

⁷³ *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions Part One: Logic*, 351-352 [trad. INATI, 1984, pp.122].

a su vez tienen sus propias subdivisiones, siguiendo el esquema de S.C. Inati, la división es la siguiente:

I. Proposiciones admitidas (*musullamât*)

1. Creencias (*mu'taqadât*)

A. Proposiciones que deben ser aceptadas (*al-wājib qubūluhā*)

a. Proposiciones primarias (*awwaliyyāt*)

b. Proposiciones observables (*mushāhadāt*)

c. Proposiciones experienciales (*mujarrabāt*)

d. Proposiciones intuitivas (*al-hasiyyāt*)

e. Proposiciones basadas en tradiciones unánimes (*muwātarât*)

f. Proposiciones que contienen silogismos (*qadâiâ qiyāsâtuhā ma 'ahā*)

B. Proposiciones ampliamente-aceptadas (*al-mashhûrât*).

a. Proposiciones primarias (*al awaliyyāt wa-nahwahā*).

b. Opiniones loables (*al-mahmûdat*)

C. Proposiciones Estimativas (*al-wahmiyyāt*)

2. Proposiciones basadas en fuentes externas (*ma' khūdht*)

A. Proposiciones recibidas (*maqbulât*)

B. Proposiciones determinadas (*taqriyyāt*)

II. Presuntas proposiciones (*mazūnāt*)

III. Proposiciones ambiguas que se asemejan a otras

1. Por semejanza en la expresión

2. Por semejanza en el significado

IV. Proposiciones imaginativas (*mukhayyalāt*)

De este tipo de proposiciones varias tienen connotaciones prácticas. Dentro de las proposiciones admitidas, las creencias se dividen en dos, las proposiciones que “deben” ser aceptadas, como los primeros principios o aquellas en que la evidencia observable las confirma y las proposiciones “ampliamente aceptadas”, en las cuales entran las proposiciones primarias de orden práctico. Este tipo de proposiciones pueden ser de dos tipos, primarias o aquellas dignas de albanza, basadas en su notoriedad. Precisamente al explicar este tipo de proposiciones, Avicena establece que sin estimativa ni sentidos y sin educación y vida social (citado anteriormente)⁷⁴ sería imposible admitir estas proposiciones. Los ejemplos que menciona Avicena son: “robar a los ricos es un acto malo” y “mentir es un acto malo y debe evitarse”, es decir, que las proposiciones morales tienen relación directamente con las facultades sensibles. Esto tiene bastante sentido ya que las acciones se refieren siempre a una persona en concreto y en una situación particular. De modo que Avicena dice claramente que “nada de esto es adquirido por el puro intelecto”⁷⁵.

Ciertamente Avicena muestra una preocupación sobre los preceptos éticos o morales y sobre el modo en cómo pueden conocerse y afirmarse, para lo cual parece absolutamente necesario tener facultades sensitivas y estar inmerso en un contexto social. Black comenta sobre este pasaje que la intención de Avicena reside en distinguir estas premisas primarias de los primeros principios del entendimiento (*al-awwalîyât*), por ejemplo; la proposición “el todo es mayor que la parte” bajo el fundamento de que estos dictámenes prácticos están abiertos a la duda, y por ello deben ser objeto de argumentación y demostración. De acuerdo con lo que dice Avicena, lo que sucede con este tipo de proposiciones es que no son evidentes al intelecto primordial⁷⁶. Sin embargo, Avicena es firme en que dichas proposiciones no

⁷⁴ Cfr. *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions Part One: Logic*, pp. 351-352 [trad. INATI, 1984, p. 122].

⁷⁵ *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions Part One: Logic*, 352-353 [trad. INATI, 1984, pp. 122].

⁷⁶ Cfr. *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions Part One: Logic*, 352-353 [trad. INATI, 1984, pp. 122].

son por definición falsas, algunas pueden serlo pero otras no⁷⁷. De modo que Avicena no ataca simplemente el carácter objetivo o intelectual de las creencias éticas, sino que rechaza que sean intuitivamente verdaderas, ya sea al nivel del conocimiento de la estimativa ya sea a nivel del intelecto⁷⁸. A diferencia de los primeros principios, los preceptos éticos tienen una base social, ya que son de carácter sensible, son estimativos y empíricos. Sin embargo, como trataré de explicar más adelante eso no quiere decir que no puedan existir ciertos principios de orden práctico, de los cuales dependan dichas premisas.

Las llamadas premisas “ampliamente-aceptadas” es un término que Avicena reserva a aquellas proposiciones de buena estima o loables (*al-mahmûdât*) y las descarta como proposiciones que se aceptan de modo necesario, Avicena dice lo siguiente: “las proposiciones ampliamente-aceptadas se refieren a obligaciones, reformas educativas, y aquellas que concuerdan con la ley divina, al carácter y a los sentimientos o a las conclusiones inductivas”⁷⁹. Concuerdo con Black en que los preceptos éticos se refieren al ámbito sensible y particular, y por ello no son evidentes; sin embargo, siguiendo las mismas citas de Avicena, me parece que esto no quiere decir que dichos preceptos no tengan un fundamento y que se deriven de ciertos principios morales propios del ser humano. Esto es lo que intentaré mostrar como la base psicológica de la moral.

Ciertamente la moral no puede ser objetivista, ya que es eminentemente prudencial, relacional y particular, sin embargo, en las citas anteriores ambas hacen referencia a la naturaleza del hombre. Es decir, debe haber ciertos principios o disposiciones propios del ser humano en el que se fundamenten las premisas de carácter moral. En la primera, Avicena dice sobre los preceptos morales que “si no son atendidos por aquello que está en

⁷⁷ Cfr. *Kitab al-Shifa: Demonstration*, p. 66; RAHMAN, 1952, pp. 100.

⁷⁸ Cfr. BLACK, 1993, pp. 243.

⁷⁹ *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions Part One: Logic*, 353 [trad. INATI, 1984, pp. 123].

la naturaleza humana de misericordia, vergüenza, orgullo, celo etc.” no pueden ser afirmados, es decir, debemos atender a la naturaleza del hombre y en particular a la facultad estimativa, que es la facultad a la cual estas cualidades se refieren, para poder afirmar dichos preceptos. En la segunda cita Avicena explica que las proposiciones ampliamente-aceptadas “se refieren al carácter y a los sentimientos”, ambos propios del sujeto. Todas las personas tienen un carácter moral y sentimientos acordes con su naturaleza por medio de los cuales ponderan y deciden. Aunque ciertamente los preceptos éticos se conocen gracias a la vida en sociedad no se puede olvidar que éstos deben referir a la naturaleza humana y por ende deben ser acordes con su carácter racional.

Por otro lado, Avicena explica que estos preceptos deben ser argumentados y demostrados. Considero que para poder hacer esto, lo que debe hacerse es encontrar su justificación a partir de la naturaleza del hombre y acudir a las intenciones de la estimativa para reconocer la base sensible y establecer qué es lo bueno y lo malo para cada quien. De ahí que, en la misma obra (*Consejos y Amonestaciones*), Avicena explique que, a partir de la estimativa y del carácter moral, un individuo se inclina a ser justo, amigable y bueno y se aleja de lo injusto y lo malo⁸⁰. Y en vistas a obtener la felicidad establece una jerarquía de los placeres en que los placeres propios de la estimativa están por encima de los placeres sensibles⁸¹. En este respecto, tal como lo señala su crítico Ibn Taymîyah en su obra *Al-Radd ‘alâ al-mantiqîyîn (Refutación a los Lógicos)*, hay una clara inconsistencia en la propuesta de Avicena, pues por un lado niega el rol de la estimativa en los juicios éticos (en la lógica de *Consejos y Amonestaciones*), mientras que, al mismo tiempo, establece los placeres estimativos como la base para la virtud ética (en su discusión sobre el placer y la felicidad). Sin

⁸⁰ Cfr. BLACK, 1993, pp. 243.

⁸¹ Cfr. *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions*, Octavo método, p. 190–191; citado por Ibn Taymîyah en *Refutation of the Logicians*, p. 431–32.

embargo, Black explica que, si se hace un análisis más detenido de los textos lógicos de Avicena, propiamente no se niega el papel de la estimativa en la formación de juicios éticos, lo que sí se niega es que la relación entre la estimativa y los juicios éticos sea de orden natural⁸². La estimativa tiene una doble condición, por un lado tiene que ser educada y condicionada a amar y a odiar determinadas cosas a través de la sociedad, por otro lado, percibe intenciones que muchas veces dan pista de cómo deben ser las convenciones hechas por la sociedad. Las creencias éticas ciertamente no se reducen a meras percepciones de la estimativa, sin embargo, me parece que es innegable la influencia que tiene en la adquisición de dichas creencias. Los instintos de la estimativa deben contribuir a la habilidad del intelecto para forjar y fijar creencias morales, por ello Avicena dice de las creencias morales que el hombre “no las afirmará sin atenerse al intelecto, la estimativa y sus sentidos... Si un ser humano se imagina a sí mismo (*law tawahhama*) como creado todo al mismo tiempo y con su intelecto completo, sin educación y sin atenerse a los sentimientos morales y psicológicos, no podrá afirmar dichas proposiciones⁸³. En ese sentido, como explica Black, Avicena sigue a Aristóteles en que las creencias éticas se basan en la naturaleza y al mismo tiempo dependen de un contexto cultural⁸⁴.

I. 2 El intelecto práctico y el posible fundamento psicológico de la moral

Por la facultad intelectual del alma racional el hombre se distingue de los demás tipos de seres. Avicena explica que ésta se divide en dos: intelecto práctico e intelecto teórico, a los cuales suele llamarse equivocadamente “inteligencia”. La facultad práctica es el principio de movimiento del cuerpo humano, la cual insta a realizar acciones individuales precedidas por la

⁸² Cfr. BLACK, 1993, pp. 246.

⁸³ *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions*, [trad. INATI, 1984, pp. 58, 59].

⁸⁴ Cfr. BLACK, 1993, pp. 246.

deliberación y en concordancia con fines específicos. De acuerdo con Avicena, esta facultad se corresponde con las facultades animales de la apetencia, la imaginación y la estimativa, y es por ello que en el ser humano tiene un cierto carácter dual⁸⁵. La relación del intelecto práctico con la apetencia es la de dar lugar a ciertas acciones rápidas o pasiones como la vergüenza, la risa, el llanto etcétera. Su relación con la imaginación y la estimativa es la de deducir planes respecto a cosas particulares y respecto a las artes humanas. Finalmente, en relación al intelecto teórico, su función es formar las opiniones “ampliamente-aceptadas”, por ejemplo que mentir y la tiranía son malas⁸⁶. Así, la acción humana resulta un tanto compleja ya que se relaciona con dos planos distintos (el sensible y el teórico). El intelecto práctico es el que une estas dos partes del ser humano. Este carácter dual del intelecto práctico se corresponde directamente con la propuesta dualista de Avicena que considera al alma y al cuerpo como sustancias distintas.

Para Avicena el intelecto práctico es la facultad que debe gobernar las facultades corporales: “esta facultad [el intelecto práctico] debe gobernar las otras facultades del cuerpo en concordancia con las leyes de otra facultad, misma que mencionaremos, de modo que no se sometan a ella pero cooperen con ella...”; dependiendo de cómo se maneje esta relación surgirá una mala moral o si se subordinan una excelente moral⁸⁷. La buena moral depende de la subordinación de las otras facultades al intelecto práctico. Dicho orden no es de sometimiento sino de subordinación, es decir, de cooperación. Hay una jerarquía propia del ser humano, en la cual el intelecto práctico es el que debe gobernar, en vistas a ser bueno y por ende a alcanzar la felicidad⁸⁸. Me parece que esta idea no deriva de un “deber” arbitrario sino por el modo en que el ser racional está configurado.

⁸⁵ Cfr. *Kitab al-Najat*, IV, 1-20, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 32].

⁸⁶ Cfr. *Kitab al-Najat*, IV, 20-21, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 32].

⁸⁷ *Kitab al-Najat*, IV, 23-30, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 32].

⁸⁸ Con respecto al tema de la felicidad hablaremos más adelante.

Avicena sostiene que también es posible atribuir moral a las facultades corporales, en ese sentido habría dos disposiciones distintas o dos caracteres morales diferentes en el hombre; sin embargo, dado que el hombre es una sola substancia, la moral debe atribuirse a una sola facultad (el intelecto práctico) así, una debe subordinarse a la otra⁸⁹. El hombre está en tensión constante precisamente porque se relaciona con dos planos distintos uno superior y uno inferior, pero si logra de alguna manera componerse a sí mismo en una armonía, dando unidad a su ser, de modo que todas sus facultades cooperen bajo el gobierno de la facultad superior, entonces podrá considerarse moralmente bueno:

[El Hombre] tiene facultades especiales que establecen sus relaciones consigo mismas y cada plano. La facultad práctica que el alma humana posee en relación con el plano más bajo, que es el cuerpo, debe tener su control y manejo; y la facultad teórica en relación con el plano superior en el cual pasivamente recibe y adquiere los inteligibles. Es como si nuestra alma tuviera dos caras: una volteando hacia el cuerpo, la cual no debe ser influida por los requerimientos de la naturaleza corporal; y la otra que debe voltear hacia principios más altos...⁹⁰

Avicena claramente muestra cómo, a pesar de nuestro carácter dual, debemos hacer un esfuerzo por enfocarnos en el plano más alto. Nuestra propia configuración de facultades y sus operaciones apuntan y cooperan para llegar a dicho objetivo. Desde el punto de vista práctico, el objetivo es lograr el gobierno del intelecto práctico. De acuerdo con esta jerarquía de facultades, todo parece dirigirse al objetivo primordial que es el “intelecto adquirido”, es decir, un fin de carácter epistémico⁹¹. El intelecto práctico parece ser la facultad intermedia entre la parte más inmaterial del hombre (el intelecto teórico) y su parte material (el cuerpo y las facultades sensibles) y como dice explícitamente Avicena “...existe en aras de la perfección y purificación del intelecto teórico...”⁹². Respecto a esta idea, es evidente que

⁸⁹ Cfr. *Kitab al-Najat*, IV, 1-7, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 32].

⁹⁰ *Kitab al-Najat*, IV, 6-16, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 33].

⁹¹ Cfr. *Kitab al-Najat*, VI, 8-10, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 37].

⁹² *Kitab al-Najat*, VI, 11-14, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 37].

la preparación y perfección de las facultades sensibles es indispensable para la perfección del intelecto teórico, de ahí que, como mencione antes, Avicena establezca el carácter moral de la estimativa como preparación para la virtud moral⁹³. Así, el alma en su totalidad tiene dos actividades: una en relación con el cuerpo que es su gobierno y control, y otra de acuerdo consigo misma y sus principios que es la intelección⁹⁴; sin embargo, dado que el ser humano es uno y su alma es una sola, ambas actividades en cierto modo, dependerán una de la otra. Esto tiene sus dificultades pues, al parecer, estas dos actividades se oponen la una a la otra, ya que sus respectivas funciones se obstruyen entre sí. El problema es que la multiplicidad de acciones hace que unas impidan otras, por ejemplo, cuando el miedo quita el hambre o cuando el apetito dificulta el enojo⁹⁵. Avicena explica que esto se debe a una sola causa: “la completa absorción del alma en una sola cosa”⁹⁶; considero que esta es una de las ideas más relevantes respecto de la moral en Avicena. Si el hombre se fractura en sus facultades, poniendo mayor atención en una sola de ellas, en especial en los sentidos, el hombre “se rompe” de modo que no se llega a una unidad y no puede realizar la actividad que le es propia⁹⁷. Las facultades animales tienen una función propia: asistir al alma racional. La sensibilidad provee la sensación y lo percibido para que el intelecto pueda abstraer las formas universales, hacer juicios a través de relaciones de negación y afirmación, así como adquirir premisas empíricas. Así, el conocimiento se obtiene tanto de la experiencia sensible como del razonamiento. El alma requiere de la ayuda del cuerpo para poder obtener los principios del conocimiento y de los juicios⁹⁸.

Dada la jerarquía de facultades propuesta por Avicena, teniendo como el más alto nivel el intelecto en acto, Jari Kaukua propone que las

⁹³ Cfr. *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions*, Octavo método, [trad. INATI, 1984, pp. 190-191].

⁹⁴ Cfr. *Kitab al-Najat*, X, 27-29, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 53].

⁹⁵ Cfr. *Kitab al-Najat*, X, 15-20, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 54].

⁹⁶ *Kitab al-Najat*, X, 19-20, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 54].

⁹⁷ Cfr. *Kitab al-Najat*, X, 24, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 54].

⁹⁸ Cfr. *Kitab al-Najat*, XI, 1-38, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 55].

conclusiones normativas para lograr un buen comportamiento, de acuerdo con la psicología aviceniana, son: primero, el cuerpo debe ser cultivado moralmente, es decir, establecer una armonía entre las facultades evadiendo los excesos sensitivos, esto permite desarrollar una tendencia⁹⁹ hacia un comportamiento moral. Tanto los sentidos como las facultades internas, en especial la facultad estimativa, deben ser cultivados de modo que asistan correctamente al intelecto en la adquisición del conocimiento. Así, según Kaukua, el dualismo de Avicena es tanto metafísico como moral. Respecto a lo moral la conexión entre el alma y el cuerpo debe comprenderse en términos de ganar el control sobre los impulsos del cuerpo y direccionarlos hacia los fines propios del intelecto¹⁰⁰. En ese sentido y siguiendo la interpretación de Kaukua, la normatividad moral surge de la propia psicología racional humana, es el modo en que estamos conformados y el orden de nuestra funciones y facultades, tanto sensitivas como intelectuales.

No se puede olvidar que, si bien lo que somos propiamente es nuestra alma, ésta no puede ser sin el cuerpo. Para Avicena es imposible que las almas humanas existan antes del cuerpo. Si el alma existiera previa al cuerpo, no habría manera de distinguirla numéricamente y no podría admitir una diferencia esencial. Esto es así ya que las esencias son conceptos puros, por lo que, su diferenciación y especificación se debe al sustrato en el que son recibidos. Por ende, “...el alma llega a ser sólo cuando un cuerpo es adecuado para ella”¹⁰¹, el alma humana sólo llega a ser en unión con el cuerpo, creados simultáneamente¹⁰². Cuando un cuerpo tiene las cualidades apropiadas para recibir el alma, Avicena dice que hay una añoranza natural del alma a ocupar dicho cuerpo, esta añoranza une el alma con el cuerpo de modo especial. Esta disposición determina su unión a un cuerpo particular y

⁹⁹ Lo que podría corresponderse con la llamada “segunda naturaleza” de Aristóteles.

¹⁰⁰ Cfr. KAUKUA, Jari, *Avicena on subjectivity: A philosophical study*, Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2007, pp. 26

¹⁰¹ *Kitab al-Najat*, XII, 29-31, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 57].

¹⁰² Explicaré un poco más el dualismo aviceniano en el siguiente capítulo.

forman una relación de mutua conveniencia, a pesar de que la unión entre ambas resulte confusa¹⁰³. “El alma adquiere su primera entelequia a través del cuerpo; y su desarrollo subsecuente no depende solo del cuerpo, sino de su propia naturaleza”¹⁰⁴ así, la naturaleza del hombre es tanto alma como cuerpo y considero que respecto a lo moral, sólo con base en esa naturaleza y disposición puede determinarse su propia perfección, pues como explica Avicena “...si un alma individual llegara a ser sin un instrumento a través del cual pueda actuar y obtener su perfección, su ser sería inútil, pero no hay nada inútil en la naturaleza”¹⁰⁵. Ciertamente la propuesta de Avicena es teleológica, la naturaleza tiene un fin y por ende el hombre también.

Respecto a la facultad racional, el intelecto teórico tiene como objetivo el conocimiento de la verdad, mientras que el intelecto práctico está encargado del comportamiento humano y sus acciones, lo cual implica no solamente relacionarse con las facultades motoras sensibles, sino lograr el gobierno de las mismas, de ahí que la relación del intelecto práctico consigo mismo sea el de ser fuente de premisas morales y principios generales en los que la moralidad encuentre su fundamento¹⁰⁶. El carácter moral bueno se atribuye en cierta medida a una disposición natural, no-racional y al mismo tiempo se atribuye al intelecto práctico, aunque lo propiamente ético sea sólo racional¹⁰⁷. Así, no puede dejarse de lado que la propia naturaleza sensitiva debe ser base para la moralidad racional. El intelecto práctico necesita de la asistencia de las facultades sensitivas, ya que sus objetos (las acciones) son contingentes y particulares, su labor consiste en ponderar dichas acciones considerando el futuro y siguiendo ciertos principios morales¹⁰⁸. Si bien los principios de la moral por el hecho de ser prudenciales,

¹⁰³ Esto sobre todo por el tema de la comunicación entre sustancias distintas, conflicto que no queda resuelto en Avicena, Cfr. *Kitab al-Najat*, XII, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 57-58].

¹⁰⁴ Cfr. *Kitab al-Najat*, XII, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 57-58].

¹⁰⁵ *Kitab al-Najat*, XIII, 7-9 [trad. RAHMAN, 1952, pp. 59]

¹⁰⁶ Cfr. RAHMAN F., 1952. pp. 83

¹⁰⁷ Cfr. RAHMAN F., 1952. pp. 84

¹⁰⁸ Cfr. *Kitab al-Shifa: De anima*, Bodl. MS. Pococke 125, fol. 191b. 24 ff. en RAHMAN F., 1952. pp. 84-85

son cambiantes y mutables existe en ellos un elemento que permanece, de modo que estos principios tienen un doble carácter, uno que permanece y otro que cambia.

Considero que los principios morales tienen su fundamento precisamente en la naturaleza del hombre y en ese sentido hay algo permanente en ellos, sin embargo, dichos principios se aplican de manera distinta en cada uno, ya que, cada persona y situación son distintas. Precisamente el hombre virtuoso será el capaz de atender a dichos principios de manera correcta en cada situación. Como explica Rahman, Avicena distingue entre el carácter digno de alabanza, el carácter bueno naturalmente y el carácter moral. Si tomamos en cuenta a Aristóteles, la virtud moral debe ser precedida por una especie de virtud pre-racional o una disposición natural, es decir, una especie de sentimientos o principios morales propios del ser humano como, por ejemplo, la vergüenza o la compasión¹⁰⁹, de modo que hay dos visiones del hombre bueno, una referente a su disposición natural y otra propiamente activa referente a lo racional. Las disposiciones morales naturales pre-rationales son preparatorias del carácter moral racional y entre ambas conforman el carácter moral¹¹⁰. Si bien Avicena no lo explica claramente, me parece que la propuesta de una disposición natural propia de las facultades corporales, se sostiene en su psicología, de ahí que claramente diga que se puede atribuir moral a las facultades corporales. La idea de ciertos principios morales naturales me parece que se sostiene en la explicación que da Avicena en la Psicología de la *Shifa* respecto del modo como las almas humanas llegan a ser:

Estamos seguros que cuando sucede que el alma existe, ha llegado a ser, llegando a ser una cierta mezcla, y en adición con ella una configuración (*hai'a*) de acciones racionales y pasiones vienen a ser del alma. Esta configuración difiere de otra configuración correspondiente en otra alma debido a la conglomeración [de acciones racionales y pasiones] de la misma manera que dos mezclas difieren en el cuerpo (así como tenemos

¹⁰⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, 13 1144-b1 y ss.

¹¹⁰ Cfr. RAHMAN F., 1952. pp. 85-86.

cuerpos distintos nuestras configuraciones son distintas). También estamos seguros que la configuración adquirida, llamada intelecto en acto, es hasta cierto punto algo por lo que un alma difiere de otra. Y estamos ciertos que el conocimiento de su esencia (*dhatiha*) particular ocurre en el alma. Este conocimiento es una configuración que le es también propia al alma particular y no a cualquier otra alma. También puede suceder que tal configuración viene a ser en el alma con respecto a facultades corporales. Esta configuración esta relacionada a configuraciones morales o es idéntica a ellas. Puede que haya posteriores propiedades desconocidas para nosotros que se adhieren a nuestras almas cuando viene a ser y después, como las propiedades que se adhieren a los particulares de especies corporales que difieren debido a estas propiedades siempre y cuando persistan. De esta manera las almas difieren en las particularidades respectivas a cada una independientemente de si sus cuerpos existen o no, e independientemente de si sabemos las disposiciones o no, o si sabemos sólo algunas de ellas¹¹¹.

Lo que me interesa de esta cita en particular es la referencia a las “configuraciones morales” o “afecciones morales”¹¹²; de acuerdo con lo que explica Avicena, cuando el alma y el cuerpo llegan a ser, se dan ciertas configuraciones propias del ser racional, incluso algunas de ellas de carácter particular. Estas cualidades distinguen un alma de otra, aunque todas tienen una cierta “conglomeración de acciones y pasiones”. De esta manera el ser humano adquiere el intelecto, el conocimiento de su esencia y las llamadas configuraciones morales propias de las facultades corporales. Considero que estas configuraciones morales, corresponden precisamente a los principios prácticos que se manifiestan como disposiciones morales naturales necesarias

¹¹¹ Sed demonstrabimus quod anima, cum creatur cum creatione alicuius complexionis, possibile esse ut creetur post illam aliqua affectio in actionibus rationabilibus et in passionibus rationabilibus propter collectionem quarum differat ab actione quae est ei similis in alia ; et ut affectio acquisita quae vocatur intellectus in effectu sit in una talis definitionis ut per eam differat ab alia anima ; et quia accidit ei percipere essentiam suam singularem, quod habet e eo quod percipit aliquam affectionem quae est eius propria et non alterius ; possibile est etiam contingere in ea ex virtutibus corporalibus affectionem propriam quae pendeat ex affectionibus moralibus, aut sint ipsae eadem, aut ut sint ibi etiam aliae proprietates nobis occultae quae consequuntur animas cum creantur et postquam creantur, qualia sequuntur singularia specierum corporalium, quibus differunt ; et ut animae sint ita, sed differunt suis proprietatibus propter quas corpora creata fuerunt aut non, sive sciamus illas dispositiones sive rion, aut aliquas illarum. (*Kitab al-Shifa: De Anima* V.3, 226-227, [Rahman], Vol. II, 111-113 [van Riet]).

¹¹² Respecto a la traducción de este pasaje, existen algunas controversias debido a que la versión latina se refiere a ellas como “*affectionibus moralibus*” sin embargo siguiendo a Marmura y a Kaukua, me parece que el árabe *hai 'a* queda mejor como “configuración”.

para la moral racional. Lo cual permite afirmar una base psicológica de la moral que puede relacionarse con el carácter moral de cada ser humano, el cual se manifiesta en cierto modo en sus pasiones y apetitos los cuales se relacionan con la estimativa, mismos que deben subordinarse al intelecto práctico con vistas a lograr la perfección moral.

Capítulo II: El autoconocimiento primigenio y el fundamento psicológico de la moral

Como expliqué en el capítulo anterior cuando el alma humana llega a ser le advienen una serie de configuraciones que le son propias. Estas disposiciones o configuraciones son tanto racionales como morales y una de ellas es el conocimiento que tiene el alma de sí misma; dicho conocimiento “...es una configuración que le es también propia al alma particular y no a cualquier otra alma”. Este conocimiento que el alma tiene directamente de sí misma es lo que se conoce como “autonocimiento primigenio”. Por lo tanto, después de haber analizado las funciones prácticas de las facultades propias del alma, resulta importante analizar en qué consiste el alma misma y sus principios, de los cuales dependen dichas facultades. Para ello haré un estudio sobre la ontología del alma humana y su autonocimiento originario y estableceré cómo este conocimiento puede considerarse como la base de la moralidad en Avicena.

Una de las principales aportaciones de la filosofía aviceniana es precisamente la del autoconocimiento primigenio, el cual se explica en varios pasajes de su obra. Los más famosos al respecto son los pasajes del llamado “hombre volante”. El experimento mental de Avicena consiste en imaginarnos como recién creados en un estado maduro, pero en el cual cualquier experiencia sensible es imposible, es decir, de manera que no se tenga ninguna experiencia empírica, pero sí un intelecto completamente formado con capacidades racionales; unido a esto debemos imaginarnos como suspendidos en el aire o en el vacío con nuestras extremidades extendidas de tal manera que no se toquen entre ellas y sin ningún tipo de estímulo presente. Dadas las condiciones del experimento, Avicena se pregunta si en la total ausencia de experiencia sensible, ¿el hombre tendría noción de sí mismo? La respuesta de Avicena es afirmativa:

Decimos pues que: uno de nosotros debe imaginarse a sí mismo como creado todo al mismo tiempo y perfecto, pero con su vista tapada sin poder observar cosas externas, y creado como flotando en el aire o el vacío de manera que no encuentre resistencia al aire, la cual tendría que sentir, y con sus miembros separados uno del otro de manera que no se toquen uno al otro. Él debe entonces reflexionar sobre la pregunta si podría afirmar la existencia de su esencia. Él no dudaría en afirmar que su esencia existe, pero no podría afirmar ninguna de sus extremidades, ni sus órganos internos, ya sea el corazón o el cerebro o cualquier cosa externa. Más bien, él afirmaría su esencia sin afirmar su longitud, aliento o profundidad...por lo tanto la esencia cuya existencia él ha afirmado es específica de él y es él mismo, distinto de su cuerpo y extremidades que no puede afirmar¹¹³.

Aunque se ha discutido mucho sobre el propósito de dicho experimento mental, coincido con algunos comentadores en que el pasaje, no pretende ser una demostración de la existencia del alma ni de su inmortalidad¹¹⁴, sino que se trata de mostrar cómo el sujeto tiene una noción de sí mismo fundamental y básica, previa a toda experiencia y sustento de las mismas. Al parecer Avicena reconoce dos niveles distintos de autoconocimiento, uno primitivo o primigenio, al cual se refiere el “hombre volante” y otro de carácter reflexivo que sí necesita de una experiencia sensible previa para llevarse a cabo. Este autoconocimiento primigenio es el que justifica la identidad individual y la unidad del sujeto, además de ser el soporte de todas las experiencias tanto sensibles como intelectuales, así como de sus pasiones y emociones. Como explica Deborah Black, Avicena encuentra en el

¹¹³ Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo ne exteriora videret, et creatus esset sic quasi moveretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset, et quasi essent disiuncta membra eius ita ut non concurrerent Bibi nec contingerent sexe. Deinde videat si affirmat esse suae essentiae : non enim dubitabit affirmare se esse, nec tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum nec animum nec cerebrum, nec aliquid aliud extrinsecus, sed affirmabit se esse, cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem . Si autem, in illa hora, possibile esset ei imaginari manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Tu autem scis quod id quod affirmatur, aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur . Et, quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmat... (*Kitab al-Shifa: De Anima*, I.1, 16 [Rahman], 36-37 [Van Riet]).

¹¹⁴ Algunos comentadores de Avicena que sostienen esta postura son: Deborah Black, Jon McGinnis, Jari Kaukua, Luis Xavier López-Farjeat, Thérèse Druart y Marmura.

autoconocimiento primitivo el centro de unidad para las operaciones del alma, mismo que no encuentra en la obra aristotélica¹¹⁵.

El experimento del hombre volante tiene su origen en la propuesta dualista de Avicena. Al analizar en abstracto los diversos tipos de esencias en general, Avicena atribuye las mismas características a la esencia humana sin hacer ninguna distinción. Sin embargo, en el caso del hombre, su esencia se distingue de las otras, ya que su individuación no tiene propiamente lugar por su relación con la materia. La individuación de las esencias humanas se distingue en que el alma y el cuerpo son sustancias por sí mismos, en ese sentido no dependen el uno al otro, aunque no llegan a ser el uno sin el otro.

El dualismo aviceniano está formulado en términos aristotélicos, el alma humana es una sustancia, pues es una forma pura, misma que no requiere propiamente un substrato, y, a su vez, el cuerpo tiene su propia forma que consiste en ser precisamente potencialidad para la recepción del alma¹¹⁶. El alma no es la forma del cuerpo, sino que cada uno es por sí mismo una sustancia, por lo que la unión entre el alma y el cuerpo es accidental, es por eso que al morir el cuerpo se corrompe y el alma no¹¹⁷. El dualismo de Avicena tiene su origen en el estudio de la sustancia, principalmente en el libro 2 y el libro 4 del *Kitab al-Shifā*. Siguiendo a Aristóteles, el filósofo árabe establece la sustancia como aquello que no inhiere en otro, es decir, que no existe en un sujeto¹¹⁸, pero hace una serie de precisiones que dan lugar a una propuesta mucho más compleja. Dentro de lo existente hay una división entre lo que no existe separado del sujeto, aunque no sean partes propiamente del sujeto, es decir, los accidentes, y aquello que no existe en un sujeto, es decir, las sustancias¹¹⁹. Sin embargo, Avicena distingue entre el sujeto y lo

¹¹⁵ Cfr. BLACK, Deborah L. “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows” en *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, S. Rahman et. al Springer, Dordrecht, 2008, pp. 64.

¹¹⁶ Cfr. *Kitab al-Shifā De Anima* I.1, 4-16, [Rahman], 14-37 [van Riet] y KAUKUA, *op.cit*, 2007, pp. 22

¹¹⁷ Cfr. *Kitab al-Shifā De Anima* V.4, 227-228, [Rahman], 114 [van Riet] y *Kitab al-Najat*, XII, [trad. RAHMAN, 1952, pp. 58].

¹¹⁸ Cfr. *Kitāb al-Shifā, Metafísica* II, 1, 45. 15 [trad. MARMURA, 2005].

¹¹⁹ Cfr. *Kitāb al-Shifā, Metafísica* II, 1, 45. [trad. MARMURA, 2005, pp. 9-13].

que llama “receptáculo” (*mahall*)¹²⁰. Tal parece que hay tres modos de substancia: sujeto, el “receptáculo” y la forma. El sujeto es aquello que se vuelve subsistente en sí mismo, en el sentido de que es especie y en él inhiere los accidentes. Pero dicha especie debe ser recibida en algo, ese algo, es el “receptáculo”, que es cualquier cosa en la que inhiere otra y por ser justamente “algo” dicho sustrato es determinado.

Para Avicena el receptáculo no es algo que ocurra en otra cosa, aunque no subsista por sí mismo. Por lo tanto, el sustrato o receptáculo es algo más general que el sujeto. Esto recuerda evidentemente la materia de Aristóteles; sin embargo, Avicena explica que, el receptáculo tiene cierta subsistencia por sí mismo, aunque no sea en acto¹²¹. Finalmente está la forma que es aquello que da actualidad al sujeto.

A mi juicio la principal distinción entre Avicena y Aristóteles radica en el estatuto que cada uno da a la potencia. Para Avicena la potencia tiene una entidad mucho más fuerte que en Aristóteles. De acuerdo con su propuesta, para que algo llegue a ser, debe ser precedido temporalmente u ontológicamente por una posibilidad de ser. Esta posibilidad debe inherir a su vez en un sustrato, ya sea material o inmaterial¹²², aunque sea potencial; sin embargo, Avicena es claro al afirmar que la materia no puede existir sin una forma. En *Metafísica* II cap.3, el filósofo persa enuncia una serie de argumentos sumamente complejos para defender esta postura. Todos los argumentos giran en torno a los accidentes y en especial a la magnitud. Avicena dice que si la materia es aquel sustrato más básico, si en algún momento no tuviera ninguna forma, entonces no podría tener magnitud, ya que la magnitud es una accidente y por lo tanto no puede existir más que en un sujeto determinado. De ser así, la materia no podría ocupar ningún espacio, ni ser continua, ni divisible, ya que todas estas formalidades

¹²⁰ Cfr. *Kitāb al-Shifā, Metafísica* II, 1, 46. [trad. MARMURA, 2005, pp. 18 y ss].

¹²¹ Cfr. *Kitāb al-Shifā, Metafísica* II, 1, 47. [trad. MARMURA, 2005, pp. 20].

¹²² Cfr. *Kitāb al-Shifā, Metafísica* IV, 2, 136 [trad. MARMURA, 2005].

dependen de la forma. Luego si no tiene ningún lugar tendría que ser inmaterial lo cual es absurdo. Por lo tanto, para que la materia pueda subsistir necesita de una forma¹²³.

Por su parte las formas subsisten, pero no a causa de la materia, ya que, de ser así, no habría explicación alguna, pues se caería en un círculo causal: si la forma es la causa existencial de la materia, entonces la materia no puede ser la causa de la forma. La causa de la existencia de las formas es el llamado “Dador de formas”. De modo que la subsistencia del compuesto depende en la misma manera de la materia y de la forma. Para Avicena la existencia del compuesto reside en algo superior a la propia forma, ambos co-principios (materia y forma) se unen gracias al “Dador de formas”. Esto es así, pues la posibilidad de que algo sea es una noción relacional, el sustrato (la materia) es algo tan necesario como la forma.

Resulta sumamente interesante cómo Avicena ve la necesidad de darle un estatuto más fuerte a la materia, a tal grado que tiene una cierta forma propia: la receptividad. Tanto la forma como la materia, tienen una identidad propia, una como potencialidad dispuesta a la recepción (materia) y otra como la actualidad en sí (forma):

El hecho de que una cosa no exista en acto, no quiere decir que su naturaleza no está realizada. Como la blancura o la negrura son de tal manera que cada una es de una naturaleza realizada en una manera completa, que es la realización en sí misma. Aunque, es imposible para tal cosa (la blancura y la negrura) que existan en acto más que en la materia¹²⁴.

Me parece que esta cita sobre los accidentes revela justamente cómo la esencia o la naturaleza de una cosa puede estar completa y realizada aunque no esté en acto o necesite de otro para existir (los accidentes sólo existen en la sustancia). Considero que Avicena busca dar una mayor entidad a la materia para poder explicar el cambio sustancial, en el cual parece que la

¹²³ Cfr. *Kitāb al-Shifā, Metafísica II, cap.4* [trad. MARMURA, 2005].

¹²⁴ *Kitāb al-Shifā, Metafísica II, 2, 56. 10-15* [trad. MARMURA, 2005].

materia permanece¹²⁵. El hecho de que la materia tenga una mayor entidad ontológica tiene repercusiones fuertes al hablar del alma humana. Ya que, si bien el ser humano es un compuesto natural, éste se distingue de las sustancias sensibles cuyas formas materiales inhieren en la materia. Avicena sostiene que los cuerpos sensibles que se mueven a voluntad no se explican a partir de su pura corporalidad, pues de lo contrario no se distinguirían de los otros cuerpos inertes. Por lo cual, resulta evidente que los cuerpos vivos deben tener un principio en adición a su materialidad a lo cual llama “alma”¹²⁶. Así los seres vivos subsisten según dos principios uno actual y uno potencial que da lugar al sujeto.

Es importante aclarar que, Avicena distingue entre forma y perfección, toda forma es perfección, pero no toda perfección es forma. La perfección se puede entender de dos maneras: la primera perfección por la cual una especie se vuelve actualmente especie como por ejemplo la forma de la espada. La segunda perfección es lo que viene después de la primera perfección, como los actos y las pasiones. En el caso de la espada sería que puede cortar¹²⁷. Siguiendo esto, Avicena explica que:

...el alma es la primera perfección, y dado que la perfección siempre es perfección de algo, el alma es la perfección del algo. Esta cosa es el cuerpo, el cual debe ser entendido en el sentido de género y no de materia. Este cuerpo del cual el alma es perfección no es sólo un cuerpo, ya que el alma no es perfección de un cuerpo artificial, como una cama, o silla o algo parecido. Por el contrario, es una perfección de un cuerpo natural, pero no sólo de cualquier cuerpo natural, sino que es perfección de aquel cuerpo natural el cual adquiere sus segundas perfecciones por medio de los órganos que asisten sus actividades vitales...¹²⁸.

¹²⁵ Cfr. *Kitāb al-Shifā, Metafísica* II, 4, 68. [trad. MARMURA, 2005, pp. 19-28].

¹²⁶ Cfr. *Kitāb al-Shifā, De Anima*, I cap.1, 4.5-7 [Rahman], Vol. I, 14-15 [Van Riet].

¹²⁷ Cfr. *Kitāb al-Shifā, De Anima*, I cap.1, 11-12 [Rahman], Vol. I, 17-19 [Van Riet].

¹²⁸ Sed quia perfectio est perfectio alicuius rei quae est corpus, ideo oportet ut corpus accipiatur in intellectu generali et aequali, sicut didicisti in doctrina probandi . Non est enim hoc corpus cuius anima est perfectio, omne corpus : non enim est perfectio corporis artificialis sicut scami aut scabelli et huiusmodi, sed est perfectio corporis naturalis ; nec omnes corporis naturalis : non enim est anima perfectio ignis aut terrene, sed est, in hoc nostro mundo, perfectio corporis naturalis ex quo emanant eius perfectiones secundae, propter instrumenta quibus iuvatur ad opera vitae...(*Kitāb al-Shifā, De Anima*, I cap.1, 11-12 [Rahman], 28-29 [van Riet]).

La definición de Avicena está claramente inspirada en Aristóteles, con la gran diferencia que el cuerpo no es entendido como materia al modo de los entes sensibles en general, sino como el género. Al igual que en las cosas sensibles, el alma debe ser recibida en un sustrato, pero dicho sustrato debe de tener ciertas cualidades para poder recibir esa forma. En el caso del cuerpo natural, éste debe ser una sustancia en todo el sentido del término. Esto no quiere decir que el alma y el cuerpo se determinen el uno al otro, sino que es una unión simultánea en la que el cuerpo recibe al alma y a su vez el alma al cuerpo. Así, respecto a las esencias en general, cada una de ellas se individua por medio de la materia, pero en el caso del ser humano, dicha materia, es decir, el cuerpo, debe ser una sustancia en su totalidad para poder recibir al alma.

Aunque Avicena es considerado dualista dado que el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas, me parece que es un dualismo sumamente moderado. Según el filósofo árabe, la forma no puede existir sin la materia, pues esencialmente el alma lo que hace es informar¹²⁹. Sin embargo, esto puede llevar a pensar que si el alma es la forma del cuerpo, entonces el alma no podría ser inmortal, cosa que Avicena no puede afirmar. Por ello, el alma no puede entenderse sólo como la forma del cuerpo, sino más bien como perfección. Según Jon McGinnis, Avicena une dos teorías: la aristotélica según la cual el alma es forma de un cuerpo orgánico y la tradición platónica o neoplatónica en la que el alma es una sustancia distinta del cuerpo que meramente utiliza el cuerpo¹³⁰. Para Avicena el cuerpo y el alma son dos sustancias distintas una material y otra inmaterial. Lo complicado de la cuestión es cómo se relacionan ambas sustancias. Avicena se da cuenta del problema en la *Metafísica*¹³¹, pero no lo soluciona. Considero que Avicena no se detiene mucho en este conflicto porque no lo ve como un problema grave,

¹²⁹ Cfr. *Kitāb al-Shifā, De Anima*, I cap.1, 7. 2-6 [Rahman].

¹³⁰ Cfr. McGinnis, Jon, *Avicena*, Nueva York: Oxford University Press, 2010, p. 94.

¹³¹ *Kitāb al-Shifā, Metafísica*, II cap.3, 60. [trad. MARMURA, 2005, pp. 35 y ss].

por un lado se genera un cuerpo a través de un proceso biológico y al mismo tiempo se genera un alma que le corresponde de suyo. La relación entre el cuerpo y el alma es sumamente estrecha. El cuerpo originado es el instrumento del alma y, en cierto modo, principio de su individuación, y cuando llegan a ser, se adhieren a él ciertas configuraciones que son indispensables para señalarlo como individuo, esas configuraciones deben ser lo que determina la posesión de dicho cuerpo y establece una relación de mutuo beneficio. Esas determinaciones son propias del alma y son necesarias para su perfección.¹³²

El dualismo de Avicena y la estrecha relación entre el alma y el cuerpo se refleja en su propuesta epistemológica: la sensibilidad externa e interna requieren órganos, pero el intelecto no requiere un órgano para realizar su actividad (la intelección de objetos inmateriales). Aunque las facultades sensitivas son necesarias para que el intelecto realice ciertas actividades y pueda abstraer las formas universales de las formas particulares percibidas¹³³, el proceso cognitivo debe preparar al intelecto para que una vez con las formas abstraídas ya no haga uso de los sentidos.

Para sostener la independencia del alma y mostrar su substancialidad, Avicena propone el argumento del “hombre volante” en el cual muestra el autoconocimiento primigenio que el alma tiene de sí misma el cual no

¹³² Corpori autem singulari principium singularitatis suae accidit ex affectionibus quibus egrimitur singulare ; propter quas affectiones illa anima fit propria illius corporis, quae sunt habitudines quibus unum fit dignum altero, quamvis non facile intelligatur a nobis illa affectio et illa comparatio . Anima autem habet principia perfectionis suae mediante corpore. (*Kitāb al-Shifā, De Anima*, V cap.3, 225-226 [Rahman], Vol. II, 108-109 [Van Riet]).

¹³³ Existe una problemática sobre cómo se da propiamente el conocimiento de acuerdo con las explicaciones tan diversas que Avicena ofrece en la *Metafísica* y en el *De Anima* de la *Shifa*, con respecto a la actividad intelectual; por un lado parece que el intelecto recibe las formas inmateriales por emanación del intelecto agente, de ahí que no quede claro por qué son necesarios los sentidos externos e internos, mientras que por otro lado, en otros pasajes queda claro que su actividad es necesaria para el conocimiento. Al parecer, la contemplación de las formas intelectuales es posible por la recepción de dichas formas a través de la emanación de las mismas desde el intelecto agente; sin embargo, Avicena también establece que la contemplación de dichas formas no sería posible si no son percibidas previamente por los sentidos. Los objetos deben ser conocidos previamente como condición preparatoria del intelecto; una vez que el intelecto está preparado, recibe la emanación de la forma correspondiente (*Kitab al-Shifa De Anima* V.5, 235, [Rahman], 127-128 [van Riet] y *Risala fi al-nafs* 158-159 [Michot], [trad. Michot, pp. 101] en KAUUKUA, 2007, pp. 30).

requiere del cuerpo ni de sus facultades orgánicas. El autoconocimiento primigenio en Avicena da respuesta a varias problemáticas, primero a la pregunta sobre la individuación de las almas humanas, después a la unidad de la experiencia y, finalmente, a la referencia para aquellas expresiones en primera persona, es decir, el poder afirmarme como “yo”. De acuerdo con Avicena, el experimento sirve para recordarnos algo que ya sabemos implícitamente¹³⁴, es decir, que siempre estamos forzados a afirmar nuestra propia existencia, la esencia (*dhat*) de mi ser¹³⁵. En ese autoconocimiento nos reconocemos a nosotros mismos y nos conocemos como particulares. El hombre volante es un existente particular y se autoconoce como tal; sin embargo, esa autoconsciencia de mi *dhat* no me muestra en qué consiste mi esencia. El autoconocimiento me permite afirmar “que soy” pero no puedo determinar “qué soy”¹³⁶:

El autoconocimiento (o noción [corresponde al árabe al-shu'uru]) de la esencia es esencial al alma, y no se adquiere de afuera. Cuando la esencia llega a ser, la noción de sí llega a ser con ella...la noción de nuestra esencia es nuestra propia existencia (shu'uru-na bi dhatina huwa nafsun wujuduna)...El autoconocimiento de la esencia es innato a la esencia. Es la propia existencia de la esencia, y no necesitamos de nada externo por lo cual podamos comprender la esencia. Por el contrario, la esencia es por la cual nosotros conocemos su esencia¹³⁷.

Deborah Black explica que Avicena distingue el autoconocimiento primigenio de otros tipos de conocimientos que tenemos de nosotros mismos, por ejemplo, el conocimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo y de nuestras propias facultades y del conocimiento científico de la esencia humana, y específicamente lo distingue de nuestra capacidad de “conocer que conocemos”. De esta forma Black enumera 7 características propias del autoconocimiento primigenio:

¹³⁴ Cfr. *Kitab al-Shifa De Anima* V.7, 257, [Rahman], 166-167 [Van Riet] en . KAUKUA, 2007, pp. 75

¹³⁵ Cfr. KAUKUA, 2007, p. 75.

¹³⁶ En inglés esto es un poco más claro no es lo mismo afirmar el “that he is” que “what he is” KAUKUA, 2007, pp. 78.

¹³⁷ *Ta'liqat (Notes)* 160-161 [Badawi] en KAUKUA, 2007 pp. 79.

1. Es esencial al alma, nada puede ser un alma humana si no posee autoconciencia.
2. No requiere una causa externa al alma para adquirirla.
3. No se requiere un medio o instrumento para poder ser consciente de ella misma. Percibimos nuestro ser por él mismo.
4. La autoconciencia (o autoconocimiento) es directa e incondicionada.
5. Está presente al alma desde el inicio de su existencia.
6. En continuo, no es intermitente ni episódico.
7. El ser es sólo noción de sí; el ser para existir debe estar consciente de sí mismo¹³⁸.

Según Black, si Avicena está en lo correcto y el autoconocimiento primigenio es innato, no adquirido, entonces tendría un estatuto epistémico al modo de los primeros principios, es decir, sería un conocimiento evidente en sí mismo y no sujeto de demostración. Sin embargo, de la misma manera que los primeros principios, el autoconocimiento puede ponerse en duda, luego, resulta necesario establecer ciertos argumentos que muestren dicho conocimiento¹³⁹:

Cuando conocemos algo, en el conocimiento que tenemos de nuestra aprehensión tenemos noción de nosotros mismos, aunque no sepamos que nosotros lo aprehendimos. Ya que somos conscientes de nosotros mismos primero. De lo contrario, cómo podremos saber que nosotros lo aprehendimos si no somos conscientes primero de nosotros mismos? Esta es una evidencia (*bayyinah*), no una demostración (*burhān*), de que el alma es consciente de sí misma¹⁴⁰.

El autoconocimiento primigenio no presupone ningún atributo o propiedad, sino que es algo implícito al alma. Todas nuestras operaciones y acciones suponen el autoconocimiento primigenio ya que para poder experimentar algo distinto, primero debo tener una noción de mí, a partir de

¹³⁸ Cfr. BLACK, 2008, pp. 66.

¹³⁹ Cfr. BLACK, 2008, pp. 66.

¹⁴⁰ *Ta'liqat (Notes)* 160-161 [Badawi], pp. 30 y 79 en BLACK, 2008, pp. 67.

la cual lo reconozco como distinto. Así, el autoconocimiento primigenio no se conoce de manera activa directamente, es decir, no somos conscientes de cuándo lo adquirimos. Parece ser que Avicena distingue entre la “consciencia” y el autoconocimiento primigenio pues el ser humano tiene noción de sí mismo aún cuando no está consciente:

Se le presentó la siguiente duda, cuando uno está dormido no es consciente de sí mismo. Por eso dijo: la persona que está dormida actúa según sus imaginaciones de la misma forma como actúa según sus sensaciones mientras está despierto. Y algunas veces actúa de acuerdo con cuestiones intelectuales de la cogitativa como cuando despierta. Y en este estado de su actuar él tiene noción de que es él el que está actuando, tal como lo es cuando está despierto. Ya que si despierta y recuerda su actuar, también recuerda su noción de sí mismo, y si despierta y no lo recuerda, no recordará la noción que tenía de sí. Y esto no es una prueba de que él no tiene noción de sí mismo, ya que la memoria del autoconocimiento es diferente del autoconocimiento mismo, así la consciencia del autoconocimiento es distinta al autoconocimiento mismo¹⁴¹.

El autoconocimiento primigenio es esencial al alma misma, es el modo en que el alma misma existe. En otras palabras, como explica Kaukua “...las almas humanas son individuadas como perspectivas experienciales propias de nosotros mismos en primera persona...”¹⁴², me reconozco a mí mismo como “yo” y en eso radica mi individualidad, aún sin ninguna experiencia sensible. Ese primer reconocimiento experiencial de mí mismo es el que me permite reconocer mis acciones y pasiones como mías. Sin embargo, el autoconocimiento primigenio no es el único factor individuante, de acuerdo con un pasaje de la *Psicología* de la *Shifa*, anteriormente citado (*Kitab al-Shifa: De Anima* V.3, 226-227, [Rahman], 111-113 [van Riet]), si bien el alma se concibe por sí misma, sin necesidad del cuerpo, para poder llegar a ser, es necesario un cuerpo que le sea propio. De modo que al momento de existir varios factores son los que individualizan al alma, como explica Avicena, cuando el alma llega a ser:

¹⁴¹ *Investigaciones*, § 380, p. 210, en BLACK, 2008, pp. 68.

¹⁴² Cfr. KAUKUA, 2007, pp. 79

1. “[una] configuración (*hai´a*) de acciones racionales y pasiones vienen a ser del alma. Esta configuración difiere de otra configuración correspondiente en otra alma debido a la conglomeración [de acciones racionales y pasiones]”.
2. “También estamos seguros que la configuración adquirida, llamada intelecto en acto, es hasta cierto punto algo por lo que un alma difiere de otra”.
3. “Y estamos ciertos que el conocimiento de su esencia (*dhatiha*) particular ocurre en el alma. Este conocimiento es una configuración que le es también propia al alma particular y no a cualquier otra alma”.
4. “También puede suceder que tal configuración viene a ser en el alma con respecto a facultades corporales. Esta configuración esta relacionada a configuraciones morales o es idéntica a ellas”¹⁴³.

Por lo tanto, al momento de llegar a ser, diversas configuraciones hacen del alma una sustancia individual, por un lado la autoconsciencia y el intelecto en acto; desde el punto de vista inmaterial y, por otro lado, con referencia al cuerpo (con el cual es necesario que exista), acciones, pasiones y disposiciones morales. Kaukua explica que todas estas configuraciones individuantes (acciones racionales, pasiones, determinaciones mentales, disposiciones morales) consideradas cada una en sí misma, no podrían explicar la individuación del alma. En realidad, consideradas una por una, son cualidades generales que en principio pueden pertenecer a cualquier sujeto mental. Lo que propiamente se requiere para poder determinar todas estas cualidades especificadas por el propio “yo”, es precisamente el autoconocimiento primigenio¹⁴⁴. La noción que tenemos de nosotros mismos, que nos permite afirmarnos como “yo” es la base de todas estas cualidades generales, que a su vez hacen de cada uno de nosotros un ser individual y particular.

¹⁴³ Cfr. *Kitab al-Shifa De Anima* V.3, 226-227, [Rahman], Vol. II, 111-113 [Van Riet].

¹⁴⁴ Cfr. KAUKUA, 2007, pp. 80.

La propia existencia del alma individuada es condición necesaria para todos los demás factores individuantes que vienen con ella. Así, yo reconozco estos factores como “mis” conocimientos y “mis” disposiciones morales. La noción primigenia que tenemos de nosotros mismos, no es un conocimiento explícitamente conceptual o con contenido proposicional, sino que es un conocimiento previo, individuante, que me permite afirmarme como yo, y es la base de todo conocimiento posterior. Desde el punto de vista moral, esto es sumamente relevante, ya que el autoconocimiento primigenio es el que me permite afirmar mis acciones y pasiones como mías y por ende ser responsable de las mismas.

Para poder entender mejor cómo el autoconocimiento primitivo es la base psicológica de todas estas determinaciones y en especial de la moralidad, me parece pertinente reflexionar sobre el autoconocimiento animal. En un estudio que hace López Farjeat sobre el autoconocimiento humano y animal, establece que el hombre volante es útil para varias cosas, entre ellas, probar la existencia de nuestra esencia; mostrar la individuación del alma y justificar las proposiciones en primera persona y la presencia de determinaciones morales naturales¹⁴⁵. Para justificar dichas ideas, López-Farjeat se detiene en el autoconocimiento animal y lo relaciona con los pasajes del hombre volante. Al parecer la propuesta del experimento según la cual cada individuo tiene noción de sí mismo de manera espontánea, de modo que tenemos acceso directo a nuestro ser, es algo de lo cual los animales también tienen noción. Esto puede resultar un tanto problemático ya que el experimento como tal parece aplicar únicamente a los seres humanos, pues uno de los puntos clave del experimento es que el hombre volante se afirma a sí mismo y a su esencia sin necesidad del cuerpo. Para Avicena, el yo (*dhat*) del cual tenemos noción de modo inmediato, es la base

¹⁴⁵ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, “Self-awareness in Human and Non-Human Animals in Avicenna’s Psychological Writings” en *Oikeiosis and the natural basis of morality*, (ed.) Alejandro Vigo, Hildesheim/Zürich/Nueva York: Georg Olms Verlag, 2012, pp. 22.

de nuestras facultades y “...es imposible que sea el cuerpo...”; así el experimento del hombre volante muestra precisamente que lo que somos propiamente no es el cuerpo sino el alma:

Esta cosa única en la que todas las facultades convergen es lo que cada uno de nosotros considera como su ser... siendo imposible que sea el cuerpo... Pues (si fuera el cuerpo) este cuerpo sería dos cosas. Sería o el conjunto orgánico del cuerpo; en ese caso, si le faltara algo, no sería aquello que percibimos, esto es, que somos seres que existen; pero esto es así, porque yo sería mi mismo, aún si no supiera que tengo una mano, un pie o cualquier otra parte del cuerpo, de acuerdo con lo dicho en otros pasajes; por el contrario, pienso que son instrumentos para mí, los cuales uso cuando los necesito; si éstos no existieran, no los necesitaría, y yo siempre sería el mismo...Consideremos lo dicho anteriormente, si un hombre fuera creado, entonces (ese cuerpo) no sería parte del conjunto orgánico corporal, sino una parte de dicho cuerpo; en ese caso, esa parte del cuerpo sería en la que pensaría que está el yo en sí mismo; o sería la idea en la que pensaría que el yo no es tal parte del cuerpo, aún cuando fuera indispensable. Si esta parte del cuerpo- ya sea el corazón, el cerebro, o cualquier otra cosa, o, ya sea un cierto número de partes del cuerpo de esta cualidad- o la colección completa de las partes del cuerpo, fueran lo que percibo como mí mismo, entonces la percepción de mí mismo tendría que ser idéntica a la percepción de dicha cosa (es decir, la parte del cuerpo o las partes del cuerpo)... Y esto no es así, pues yo sé que tengo un solo corazón y un solo cerebro únicamente por sensación, por lo que oigo o por experiencia, pero no porque conozco que soy. Luego, esta parte de cuerpo por sí misma no es lo que percibo cuando percibo que soy, sino que lo percibo como a mí mismo por accidente. Lo que sé, cuando me conozco a mí mismo, es esto, que soy un ser, esto es lo mismo que trato de expresar cuando digo: Yo he sentido, yo he conocido, yo he hecho. Estas cualidades comprenden otra cosa (distinta de cualquier parte del cuerpo), que es lo que llamo mi yo”¹⁴⁶

¹⁴⁶ Impossibile est autem emanare omnes has virtutes ex corpore : comparationes enim virtutum ad corpus non sunt ad modum emanandi sed recipiendi ; emanatio autem potest esse separatio emanantis ab eo a quo emanat ; receptio autem non potest esse separatio talis, nec potest fieri eo modo ... , quod hoc corpus aut esset totum corpus — et tunc cum aliquid illius deesset, non esset hoc quod percipimus nos esse : non est autem ita, sicut alias ostendimus . Ego enim sum ego ipse, quamvis nesciam me habere manum vel pedem vel aliquid aliorum membrorum...Repetamus autem id quod praediximus, scilicet quod si subito crearetur homo, expansis eius manibus et pedibus, quae ipse nec videret nec contingeret nec ipsa se contingerent nec audiret sonum, nesciret quidem esse aliquid membrorum suorum et tamen sciret se esse, et quia unum aliquid est, quamvis non sciret illa omnia (quod autem nescitur non est ipsum quod scitur) . Haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes ; quae, quia diu est quod adhaeserunt nobis, putavimus nos esse illa aut quod sunt sicut partes nostri ; cum enim imaginamur nostras animas, non imaaginamur eas nudas, sed imaginamur eas indutas corporibus, cuius rei causa est diurnitas adhaerentiae ; consuevimus autem exuere vestes et proiicer, quod omnino non consuevimus in membris: unde opinio quod membra sunt partes nostri, firmior est in nobis quam opinio quod vestes sint partes nostri. Si autem totum corpus non fuerit id in quo coniunguntur, sed aliquod membrum proprium, tunc aut illud membrum erit id quod teneo quia essentialiter est ego, aut intentio eius de quo teneo quod essentialiter sit ego non est ipsum membrum, quamvis ipsum sit ei necessarium . Si

De acuerdo con el pasaje citado, el yo como tal puede afirmarse a sí mismo sin necesidad del cuerpo. Hay que recordar que en el caso de las esencias humanas su unión con el cuerpo se distingue de los otros seres materiales en que su alma y cuerpo son sustancias distintas. Sin embargo, es un hecho que el dualismo aviceniano es bastante moderado ya que si bien no dependen el uno del otro respecto a su ser, uno no puede llegar a ser sin el otro, además de que su unión es sumamente íntima al grado de que un alma humana no podría ocupar un cuerpo distinto. Luego, la conexión entre ambos es sumamente fuerte e incluso necesaria.

Con respecto a la individuación del alma, el autoconocimiento primitivo parece ser una respuesta en la cual el alma es individuada y se afirma como tal sin necesidad del cuerpo, sin embargo, a pesar de los pasajes del hombre volante es también constante encontrar pasajes sobre el autoconocimiento primigenio en los cuales se relaciona dicho conocimiento con la noción de la propia corporalidad. Por ejemplo, cuando Avicena afirma que dicho conocimiento del yo es la base de nuestras facultades, las cuales en el caso del hombre y del animal también son orgánicas. Por eso no sorprende que Avicena afirme que una vez que el alma se entiende a sí misma tanto de modo primitivo como de modo reflexivo, y se conoce a sí misma como “alma”, resulta complicado no percibirse a uno mismo sin el cuerpo:

Cuando entiendo lo que significa decir “alma”, entonces entiendo lo que es, y esto es lo que utiliza como instrumentos, los cuales son propios al que mueve y entiende; esto no lo sé a menos que entienda la idea de “alma”.... Cuando entiendo que el alma es el punto de partida de estos movimientos y de las percepciones que tengo y que esto es su

autem ipsum membrum, scilicet aut cerebrum aut cor aut aliquid aliud aut multa simul membra huiusmodi sint idem, aut eorum coniunctio sit idem ipsum de quo percipio quod sit ego, tunc oportet ut perceptio qua ipsum ego percipio, sit perceptio illius rei (unum enim non potest percipi et non percipi secundum eandem partem). Non est autem ita in re: nescio enim me habere cerebrum vel cor nisi sensu et auditu et experimento, non quod cognoscam ipsum esse ego; unde ipsum membrum essentialiter non est id quod percipio esse ego essentialiter, sed accidentaliter ; intentio autem de eo quod cognosco quod sit ego est id quod designo mea dictione cum dico ((sensi n, « cognovi n, (4 feci) » : quae proprietates coniunctae sunt in uno quod est ego. (*Kitab al-Shifa: De Anima* 5.7, 250-253 [Rahman], Vol. II, 161-165 [Van Riet] en LÓPEZ-FARJEAT, 2011 pp. 2)

fin como un todo, entonces entiendo o bien que este es mi ser, o bien, que dicho ser es el que usa el cuerpo, de manera como si no pudiera distinguir ahora entre la percepción de mi yo separado, sin mezclarlo con la percepción del yo que está usando el cuerpo y que está ligado al cuerpo¹⁴⁷

Sin embargo, lo complejo de esto es que Avicena niega que los animales puedan reflexionar sobre sí mismos. Es importante notar que el experimento como tal, al ser un “volver” sobre el propio autoconocimiento, es en sí mismo reflexivo, en ese sentido el único capaz de realizar el experimento es el ser humano. De modo que no se debe confundir el experimento mismo con lo que trata de mostrar, es decir, el autoconocimiento primitivo. Una cosa es el experimento mental, que en sí mismo es reflexivo y por lo tanto, sí requiere de experiencias previas, y otra cosa es el autoconocimiento primitivo en sí mismo, el cual es esencial al alma. Sin embargo, no queda clara la relación entre el autoconocimiento primitivo y la noción que tenemos de nuestro propio cuerpo. En ese sentido el estudio del autoconocimiento primigenio en el animal puede ayudar a esclarecer el problema.

II.1 El autoconocimiento y la posibilidad de la subjetividad en los seres animales y los seres humanos

Respecto al conocimiento del cuerpo, de acuerdo con lo que dice Avicena, dado que el cuerpo es el instrumento del yo, si nos imagináramos sin él aún podríamos afirmar nuestro ser. Sin embargo, el hecho de que podamos afirmarnos a nosotros mismos sin el cuerpo, no quiere decir que dejemos de tener cuerpo. El alma es algo distinto del cuerpo, es aquello a través de lo cual se pone en operación al cuerpo, en ese sentido, el alma es la base de

¹⁴⁷ *Kitab al-Shifa: De Anima*, 5.7, 250-253 [Rahman], Vol. II, 161-165 [Van Riet] en LÓPEZ-FARJEAT, 2011.

todas nuestras facultades, y esto puede afirmarse tanto en el ser humano como en el animal¹⁴⁸.

Para poder determinar si el animal es capaz de tener un autoconocimiento primigenio, es importante analizar las funciones de la facultad estimativa. Hay que recordar que la estimativa tiene como función la aprehensión de intenciones o “significados”. Las intenciones se asocian con las formas sensibles y con las imágenes que obtenemos a través de los sentidos; y como he explicado antes, son atributos connotacionales, es decir, hay una direccionalidad en el conocimiento hacia ciertas propiedades que no son materiales pero que se perciben a través de lo sensible.

Los sentidos se limitan a proveer al cognoscente de ciertos estímulos sensibles, los cuales a través de la facultad estimativa son “procesados” de modo que se les da una significación. Estas intenciones se distinguen de las percepciones externas y al mismo tiempo son significados que no se obtienen a través del intelecto y de la conceptualización. En este sentido todas nuestras tendencias y deseos, miedos y repulsiones, así como nuestras preferencias y simpatías, son en referencia a una intención que hace que, tanto animales como humanos se comporten de determinada manera¹⁴⁹.

autoconocimiento animal tiene muchos problemas, si el animal tiene la capacidad de dirigir su conocimiento y reconocer ciertos significados, los cuales normalmente refieren a su supervivencia, entonces se puede concluir que al menos tiene un impulso de autopreservación; y al parecer este impulso natural y espontáneo parece ser un autoconocimiento primigenio¹⁵⁰. Si bien el experimento del hombre volante es claro en que el acceso al yo o al ser no parte de la sensación externa, y, en ese sentido, los animales no serían capaces de autoconocerse, es una realidad que la explicación de Avicena sobre la percepción sensible en los animales es mucho más compleja

¹⁴⁸ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, 2012, p. 127.

¹⁴⁹ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, 2012, p. 127.

¹⁵⁰ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, 2012, pp. 128.

de lo que parece. La percepción animal no se limita a la percepción externa sino que es capaz de reconocer atributos connotacionales que en sí mismos no son materiales. Al parecer el animal tiene una noción primitiva de sí mismo, como una especie de familiaridad espontánea de su propio ser.

López-Farjeat sostiene que el autoconocimiento primigenio o la noción de uno mismo, es algo común a humanos y animales, y es crucial para sus vidas. Tanto en animales como humanos existe un impulso innato de supervivencia el cual implica una relación entre el alma y la corporalidad en orden a sobrevivir, y de la misma manera, para que esto sea posible, es conveniente que el animal se perciba a sí mismo con el cuerpo¹⁵¹. Tal parece que el animal tiene una experiencia de sí mismo y es capaz de tener noción de sí y de su corporalidad. El mismo Avicena explica que “Todo animal conoce y percibe que su alma es una sola, la cual ordena y gobierna el cuerpo que posee...”¹⁵².

La realidad es que Avicena es ambivalente sobre este tema, en algunos pasajes afirma que el animal no es capaz de un autoconocimiento genuino, mientras que en otros (como en el pasaje anterior) afirma que el animal tiene noción de sí y de su alma¹⁵³. Sin embargo, lo que me parece que podemos afirmar es que el animal a través de la estimativa es capaz de tener cierta subjetividad. No se puede dejar de lado, que las intenciones son relacionales, de modo que implican cierta subjetividad que permite conocer dichos significados de manera particular. Por ello, como hemos explicado antes, al percibir a un lobo, la oveja y el cazador reaccionan de manera distinta. Es precisamente en esta línea en la que López-Farjeat defiende el autoconocimiento primigenio en el animal; de acuerdo con su propuesta “...el problema debe abordarse desde un vía distinta: no se debe preguntar si es posible que una facultad orgánica puede tener noción de sí misma, se debe

¹⁵¹ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, 2012, pp. 128.

¹⁵² Omne autem animal cognoscit et percipit animam suam unam esse quae est imperans et regens suum corpus quod habet (*Kitab al-Shifa: De anima* 5.4, 234 [Rahman], Vol. II, 125 [Van Riet]).

¹⁵³ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, 2012, pp. 128-129.

preguntar si el animal es capaz de tener cierto grado o tipo de subjetividad”¹⁵⁴.

A mi juicio el carácter relacional de la estimativa implica una noción de auto-involucramiento, en el sentido de que el yo del ser que percibe determina el modo en que se percibe un objeto. Las intenciones de la estimativa implican una relación particular entre objeto y sujeto que de alguna manera suponen una subjetividad, por ejemplo; en el caso del perro que aprende a huir del palo. El hecho de que el perro sea capaz de entender y relacionar que el palo lo lastima y que lo recuerde, implica que tiene una noción de sí y de su corporalidad en relación con algo externo, es decir, el palo. Ciertamente el hombre es el único capaz de reflexionar sobre estas significaciones de la estimativa, mientras que los animales están determinados por ellas, sin embargo, las intenciones no son neutrales respecto del sujeto, de ahí que haya un autoconocimiento intencional que es auto-involucrante en el sentido de que los objetos aprehendidos intencionalmente son siempre objetos “para alguien”.

El animal tiene cierto autonocimiento de ser el sujeto de su experiencia. Las intenciones que percibe son atributos connotacionales de la experiencia, pero dicha experiencia es de alguien. Si bien el animal no puede reflexionar precisamente sobre esta experiencia, esa experiencia no deja de ser la suya. De modo que, al parecer, el animal sí tiene noción de sí mismo en relación a que es sujeto de experiencia y de subjetividad. Sin embargo, es un hecho que en el caso del hombre la noción de su corporalidad no puede ser igual. Kaukua explica que la distinción entre el autonocimiento primigenio en el ser humano y el animal, está precisamente en que el ser humano, dado que su existencia es propiamente incorpórea e inmaterial¹⁵⁵, es capaz de volver sobre su acción, sobre su ser y sobre su propio autoconocimiento y hacerlo objeto de consideración. Esto se debe al modo

¹⁵⁴ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, 2012, pp. 131.

¹⁵⁵ Eso es precisamente lo que busca establecer el experimento del “Hombre volante”.

en el que existen las almas tanto del animal como del ser humano. Así, en los animales el autoconocimiento primigenio respecto a su esencia es la relación entre una forma y el volumen propio de una materia que es informada por dicha forma; por su parte, en el ser humano el autoconocimiento es de un ser encarnado y de la relación entre su esencia inmaterial y el volumen de esa materia no informada pero sí gobernada por ella¹⁵⁶.

Dado que el modo en como se individúan las esencias animales y las humanas es distinto, parece que su autoconocimiento primigenio debe ser distinto. Sin embargo, es un hecho que en el caso del ser humano si bien el cuerpo no es la causa de su individuación, es una condición necesaria, ya que el alma no llega a ser sin un cuerpo. Me parece que si analizamos con calma la propuesta aviceniana, el experimento del hombre volante permite mostrar en el caso del ser humano cómo el cuerpo no es necesario para poder afirmar su propia existencia. Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos tener una noción primigenia de nuestra propia corporalidad al modo como la tiene el animal. Dado que animales y humanos compartimos las facultades internas y en particular la estimativa, esto quiere decir, que el hombre es capaz de tener noción de su propio ser y de su propia subjetividad. El ser humano tiene noción de su corporalidad en el autoconocimiento primigenio ya que es el modo en que llega a ser. Por su parte el experimento del “hombre volante” es precisamente un “experimento reflexivo” en el que Avicena intenta mostrar que, aun cuando no tuviéramos dicha corporalidad, podríamos afirmarnos a nosotros mismos (situación que no es posible en el animal). Así el experimento del hombre volante no niega la corporalidad ni la posibilidad de que podamos tener noción de la misma, sino simplemente que el cuerpo no es necesario para afirmar nuestro propio ser. De ese modo el autoconocimiento primigenio como principio de nuestra individualidad es también la base de todas los demás modos de individuación mencionados

¹⁵⁶ Cfr. KAUUKUA, 2007, pp. 117.

anteriormente y en particular de las disposiciones morales¹⁵⁷. Lo que sucede es que, al tener autoconocimiento de nuestra esencia particular, dado que esa esencia llega a ser con un cuerpo, esto implica también la asimilación de ciertas disposiciones corporales y morales. López-Farjeat propone que algunas de estas disposiciones corporales podrían ser: la percepción de la propia espacialidad, el control que cada uno tiene sobre sus propias extremidades y la familiaridad con su propia fisiología. Así por ejemplo, una leona debe tener noción de sí y de su corporalidad cuando caza, de modo que no se acerque demasiado y que pueda sorprender a su presa.

Estas disposiciones corporales se relacionan, como el mismo Avicena sostiene, con disposiciones morales las cuales se relacionan con la esencia de dicho ser¹⁵⁸. De hecho Avicena en varios pasajes de la psicología de la *Shifa* establece que el carácter moral puede ser meramente “natural” o racional. De modo que la base de la moralidad se encuentra en aquellas disposiciones naturales sobre las cuales se conforma la moralidad racional¹⁵⁹:

También es posible atribuir moral a las facultades corporales... Si las examinamos más de cerca, la razón por la cual se atribuye moral a dichas facultades es el alma humana; como se mostrará más adelante, es una sola substancia la cual se relaciona con dos planos, uno superior y otro inferior a sí mismo. Tiene facultades especiales que establecen una relación entre sí mismo y cada plano; la facultad práctica que posee el alma humana está en relación con el plano inferior, que es el cuerpo y lo controla y maneja; y la facultad teórica en relación con el plano superior, en el cual recibe pasivamente y adquiere los inteligibles...¹⁶⁰

Estas disposiciones son preparatorias para el carácter moral racional. Así, desde los dos planos a los cuales pertenece el ser humano, en el plano inferior (corporal) hay una moral natural y en el plano superior (inmaterial)

¹⁵⁷ Cfr. *Kitab al-Shifa De Anima* V.3, 226-227, [Rahman], Vol. II, 111-113 [Van Riet].

¹⁵⁸ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, 2012, p. 132.

¹⁵⁹ Cfr. LÓPEZ-FARJEAT, 2012, p. 132.

¹⁶⁰ *Kitab al-Najat*, 6, IV, [trad. RAHMAN, 1952, pp.32-33].

una moral racional, sin embargo, es un hecho que al igual que el alma y el cuerpo, dichas disposiciones se relacionan.

Por otro lado, el autoconocimiento primigenio, también justifica la unidad de la experiencia psicológica en el ser humano. A partir de la unidad de la experiencia del yo se puede entender mejor el autoconocimiento como base de la moralidad. La unidad de la experiencia tiene una especial importancia respecto del ámbito práctico en el ser humano pues, permite explicar el conflicto de deseos. El autoconocimiento primigenio al ser el punto de partida de nuestras facultades y operaciones, así como su punto de unión, permite que diversas experiencias, pasiones y sensaciones, incluso opuestas entre sí, afecten a un solo sujeto. Por eso, según Avicena podemos decir “percibo”, entonces “me enoja”, pues aquel que percibe y se enoja es la misma cosa:

...el que se enoja es el mismo al que la facultad perceptiva transmite su contenido de la percepción. Su ser en este estatus, aunque sea el cuerpo, no se debe a que es cuerpo únicamente, se debe a que su ser está en posesión de una facultad capaz de combinar ambas cosas. Esta facultad al no ser material debe ser el alma misma...¹⁶¹.

Avicena deja claro que, si bien lo que es afectado es el cuerpo, lo que permite identificar ambas operaciones, es decir, la percepción y la pasión y relacionarlas entre sí, es precisamente el alma misma. Precisamente el autoconocimiento primigenio es el modo de existencia del alma, el cual permite afirmar ambas experiencias como propias, de modo que la persona puede afirmar que al percibir determinada cosa se enoja. Así, el autoconocimiento primigenio es el foro en que todo el contenido experiencial converge:

Cuando una de las facultades está en acto y no hay ninguna conexión entre ella y otra facultad, la otra facultad no es obstaculizada en su acción, ya que el instrumento no es común, la locación tampoco es común, y tampoco hay algo común a ambas. Cómo puede ser esto cuando vemos que la sensación despierta un deseo, aun cuando la facultad

¹⁶¹ *Kitab al- Najat*, XV, 66 [trad. RAHMAN, 1952].

desiderativa no es afectada por lo que es sentido, en la medida en que es sentido? Si [la facultad desiderativa] no es afectada [por lo que es sentido] en la medida en que es sentido, no hay afección de deseo pues eso es sentido. Sin embargo, [la afección] necesariamente pertenece a aquello que lo percibe. Pero no es posible que dos facultades sean una, luego esto hace evidente que las facultades pertenecen a una sola cosa... Esta cosa particular en la que se unen las facultades es aquella cosa que cada uno conoce como su esencia...¹⁶²

En ese sentido cuando las operaciones sensitivas derivan en una acción, la acción puede atribuirse al sujeto. Precisamente esto es lo que explica Avicena al referirse a las afirmaciones en primera persona:

Cuando consideramos el asunto de modo general, si has afirmado tu acción como una acción en sentido absoluto, luego es necesario que afirmes un agente de la misma en un sentido absoluto, y no en un sentido particular. Este agente es tu propia esencia, Si has afirmado tu acción como tu propia acción, entonces no afirmas tu esencia a través de ella. Al contrario, tu esencia es parte del concepto de tu acción en la medida en que es tu acción¹⁶³.

Toda acción supone un agente, y el autoconocimiento primigenio es el que me permite concebirme como el agente de la misma. Desde el punto de vista práctico esto es sumamente importante ya que sólo en la medida en que puedo reconocerme como el autor de mis actos se me pueden imputar. En un primer momento el autoconocimiento primigenio es el que me permite reconocer mis acciones como mías y una vez que las hago conscientes a través de la reflexión soy capaz de dar razones de las mismas.

II.2 El autoconocimiento reflexivo y su relación con la moral

¹⁶² Verissime enim scimus quod harum virtutum altera impedit alteram et altera imperat alteri, quod constat ex praedictis. Si autem non haberent vinculum in quo coniungerentur et quod eis dominaretur et quod propter alias impediretur regere alias et dominari aliis, aliae non retraherent alias a propria actione : quaelibet enim virtus, si non haberet aliquid in quo coniungeretur alii, non prohiberet aliam virtutem a sua actione, scilicet si instrumentum non esset commune, nec subiectum commune, nec aliquid aliud in quo coniungerentur esset commune . Quomodo enim hoc esset, cum nos videamus quod sensus aliquando dilatat cupiditatem et virtus concupiscibilis non patiatur ex sensato secundum quod est sensatum ? Si autem patitur non ex hoc quod est aensatum, tunc ipsa passio non est ex concupiscentia illius sensati : oportet ergo sine dubio ut concupiscibilis sit quae sentit ; impossibile est autem duas virtutes esse unam... Illud autem unum in quo coniunguntur hae virtutes est id per quod cognoscit unusquisque quae sit sua essential... (*Kitab al-Shifa De Anima* V.7, 253-254, [Rahman], Vol. II, 158-159 [Van Riet]).

¹⁶³ *Isharat* 120, Cfr. *Ta'liqat (Notes)* 160-161 [Badawi] en *KAUKUA*, 2007 p. 118.

Avicena claramente distingue entre al autoconocimiento reflexivo y el autoconocimiento primigenio:

El autoconocimiento de la esencia es el alma en acto, y el autoconocimiento de la esencia es continuo. Mientras que el autoconocimiento del autoconocimiento es potencial. Si el autoconocimiento del autoconocimiento estuviera en acto, ciertamente sería continuo y no requeriría de la reflexión intelectual¹⁶⁴.

En el caso del autoconocimiento reflexivo éste si requiere una experiencia previa¹⁶⁵. Avicena describe el autoconocimiento reflexivo como un estado potencial cercano a la actualidad, que es la manera en que conocemos que conocemos¹⁶⁶. Una persona que está conociendo actualmente no puede prestar atención propiamente a su propio conocimiento. El conocer que conozco requiere un segundo acto que vuelva sobre el primer acto de conocer, en ese sentido el autoconocimiento es un estado potencial pero cercano al acto. Esto quiere decir que el autoconocimiento primigenio puede ser objeto de conocimiento a través de la reflexión. Para Avicena la posibilidad de un autoconocimiento reflexivo requiere un estado previo que pueda tomar como su objeto propio; este estado previo mental es lo que el sujeto reflexivo reconoce como sí mismo, es decir, se requiere del autoconocimiento primigenio para después volver sobre éste¹⁶⁷.

La reflexión puede tomar como objeto cualquier estado mental del autoconocimiento primigenio, de modo que cualquier contenido mental, ya sea perceptivo, volitivo, emocional o motivacional, puede ser objeto de la reflexión intelectual¹⁶⁸. Esto es importante respecto a la moral, pues, si bien a través del autoconocimiento primigenio no podemos conocer exactamente qué somos y las determinaciones que nos son propias, a través del

¹⁶⁴ *Ta'liqat (Notes)* 161 [Badawi] en KAUKUA, 2007 p. 118.

¹⁶⁵ Cfr. *Isharat* 132, en KAUKUA, 2007 p. 119.

¹⁶⁶ Cfr. *Kitab al-Shifa De Anima* V.6, 247-248, [Rahman], Vol. II, 96-99 [Van Riet].

¹⁶⁷ Cfr. KAUKUA, 2007 p. 122.

¹⁶⁸ Cfr. KAUKUA, 2007 p. 122.

autoconocimiento reflexivo podemos conocer en qué consiste nuestra esencia y las determinaciones que llegan a ser con ella, en particular las disposiciones morales.

Kaukua explica que, si bien Avicena no lo dice explícitamente, a través del autoconocimiento reflexivo puedo investigar lo que soy. De modo que, los acontecimientos de la vida, las acciones, emociones percepciones etcétera. de uno mismo pueden ser formuladas de manera explícita¹⁶⁹. En la reflexión yo aprehendo mis propias acciones como objetos de intelección, de la misma manera como aprehendo otros objetos particulares. Entiendo mis acciones como eventos del mundo, como actos de un ser psicológico que pertenece al mundo y, en ese sentido, me reconozco a mí mismo. Al volver sobre mis acciones puedo reconocerlas como mías y conocer el impacto de las mismas sobre los otros. A través de la aprehensión intelectual puedo reconocer los motivos de mi propia acción y valorarlos.

En cierto sentido todo conocimiento puede ser llamado autoconocimiento, ya que la única manera de conocer es a través de mi propia experiencia. En otras palabras, todo lo que conozco y hago son determinaciones de mi propio ser¹⁷⁰. El ser se autoconstituye a través de sus actos, tanto cognoscitivos como prácticos. Cuando tomo una decisión la acción que realizo me determina de cierta manera, de esa forma es como se adquieren los hábitos. Esto desde el punto de vista moral es importante, ya que si bien nuestro ser llega a ser con ciertas disposiciones morales, como afirma Avicena, a través de la reflexión y la consciencia de mis propias operaciones el ser humano se vuelve responsable de su propia constitución. Si comparamos esta situación con los animales, dado que no son capaces de reflexionar sobre sí mismos, las autodeterminaciones propias de su ser y su esencia los limitan, por ello no pueden actuar de modo distinto, pero en el caso del hombre esto diferente. El hombre a través de la reflexión puede

¹⁶⁹ Cfr. KAUKUA, 2007 p. 131.

¹⁷⁰ Cfr. KAUKUA, 2007 p. 132.

hacer conscientes esas disposiciones morales naturales, y, por lo tanto, puede decidir seguirlas o no. Respecto a la naturaleza del ser racional, dichas disposiciones podrían determinarse hacia el gobierno del alma sobre el cuerpo. Avicena explica que, cuando el alma emana del intelecto agente, el alma adquiere la disposición de gobernar y cuidar el cuerpo que le es propio. Esta disposición es, según Avicena, innata e inconsciente en un primer momento. Si volvemos sobre el pasaje ya citado del *De anima* de la *Shifa*, Avicena explica que, además de las determinaciones que llegan a ser con el alma, también hay “...posteriores propiedades desconocidas para nosotros que se adhieren a nuestras almas cuando viene a ser y después, como las propiedades que se adhieren a los particulares de especies corporales que difieren debido a estas propiedades siempre y cuando persistan”¹⁷¹. Así hay disposiciones posteriores, como por ejemplo, los hábitos o virtudes. En ambas disposiciones el hecho de que el alma contenga la disposición de gobernar al cuerpo, es algo de suma importancia escatológica:

Las disposiciones morales que el alma adquiere durante su conexión con el cuerpo o acortan o alargan su proceso de purificación (después de la muerte) ya que esencialmente son grados de mayor o menor independencia del cuerpo y sus impulsos¹⁷².

Por lo tanto, el común denominador de todas estas disposiciones es precisamente que se basan en la relación entre el cuerpo y el alma, de acuerdo con las cuales el alma es aquella que debe gobernar. Así, el autoconocimiento primigenio de nuestro propio cuerpo, consiste en que el alma es aquella que debe cuidar del mismo¹⁷³. Ésta es precisamente la base psicológica de la moral.

¹⁷¹ *Kitab al-Shifa De Anima* V.3, 226-227, [Rahman], 111-113 [van Riet].

¹⁷² *Kitab al-Najat Ilahiyyat* pp. 326-334 [Fakhry] [trad. Arberry] pp. 64-76 en KAUUKUA, 2007 pp. 142.

¹⁷³Cfr. KAUUKUA, 2007 p. 143.

Capítulo III. Conclusiones prácticas a partir del *Comentario a la Poética* de Avicena

Considero que después del estudio presentado, se puede concluir que el autonocimiento como base psicológica de la moral, se resuelve en el gobierno del alma sobre el cuerpo. Sin embargo, esto no explica cómo lograr ese autogobierno ni cómo se puede llevar una vida moralmente buena. Después de estudiar las diversas obras de Avicena, pude encontrar una posible respuesta en su *Comentario a la Poética* de Aristóteles. En dicho tratado se explica cómo lograr que las personas actúen de manera virtuosa, es decir, que sigan las resoluciones prácticas de la razón a través de un asentimiento imaginativo. En otras palabras, lo que encontré en el *Comentario a la Poética* fue una manera didáctica y pedagógica para conducir a las personas a llevar una vida moralmente buena.

El *Comentario a la Poética* de Aristóteles que hace Avicena, según Ismail Dahiyat estuvo influenciado por tres factores fundamentales que afectaron al comentario en su método y contenido, lo que dio lugar a una propuesta diferente¹⁷⁴:

1. La duda sobre qué traducción utilizó Avicena para hacer su comentario.
2. La tradición de considerar a la *Poética* como parte del *Organon*¹⁷⁵ aristotélico.
3. La influencia del texto “Los Cánones de la poética” de Al-Farabi.

El texto de la *Poética* ya era bastante conocido antes de que Avicena escribiera dicha obra; para aquella época ya se habían realizado varias traducciones y comentarios. Dado que Avicena no tenía conocimiento del

¹⁷⁴ Cfr. Avicena. *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*. Traducción e introducción de Ismail M. Dahiyat. Leiden: E.J. Brill, 1974, pp.3 y ss.

¹⁷⁵ El llamado *Organon* aristotélico está conformado por las obras de carácter lógico: *Sobre las Categorías*, *Sobre la Interpretación (Peri Hermeneias)*, *Primeros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* y *Refutaciones*. A diferencia de la tradición moderna, la tradición árabe incluía en esta lista a la *Retórica* y a la *Poética*, lo cual tiene una fuerte consecuencia en la interpretación de dichas obras.

griego, es probable que utilizara alguna traducción. Las traducciones más conocidas de la época fueron las de Abu Bishr Matta y la de Yahya ibn´Adi, ambas realizadas a partir de una versión en siríaco de Ishaq ibn Hunain¹⁷⁶. Sin embargo, ambas traducciones difieren en muchos aspectos del *Comentario* de Avicena, especialmente porque la intención de los primeros, como traductores, era hacer una traducción lo más literal posible, mientras que Avicena hace una labor más interpretativa del texto, especialmente de conceptos como “tragedia” y “comedia” que no eran conocidos en el mundo árabe. Por ello, resulta más probable que Avicena usara otra traducción; incluso, él mismo advierte en su comentario que no tratará de equiparar su propia visión de la poesía, basada en géneros no dramáticos, con la de Aristóteles. En dicha labor interpretativa, una de las principales novedades que encuentra Avicena en las artes dramáticas griegas es la “universalidad”. Según lo que entiende Avicena, las artes dramáticas griegas¹⁷⁷, no hacen referencia a personas particulares sino que representan acciones. Como trataré de explicar, esta propiedad de la poética la hace ideal para enseñar y transmitir lineamientos morales a las audiencias. De acuerdo con lo que dice Avicena, el discurso poético es capaz de inclinar al alma a asentir a sus contenidos, ya que, aunque sus oraciones no son literales, sí tienen un significado y, por lo tanto, un valor de verdad. Esta interpretación tiene su origen en la clasificación de los alejandrinos según la cual la *Poética* y la *Retórica* forman parte del *Organon Aristotélico*.

En su *Catálogo de la Ciencias (Isha al-Ulum)* Al-Farabi clasifica la lógica en 8 partes, de las cuales la última corresponde a la *Poética*. Esta clasificación marcó definitivamente el modo en como se interpretaba a la *Poética* en el mundo árabe¹⁷⁸. Según Al-Farabi el propósito general de la

¹⁷⁶ Cfr. DAHIYAT, 1974, p. 5.

¹⁷⁷ Como veremos en el segundo apartado de su comentario Avicena se dedica a explicar la universalidad de la poesía griega.

¹⁷⁸ Cfr. Al-Farabi. *Catálogo de las ciencias*. Traducción de Ángel González Palencia según la edición del CSIC, Madrid 1953.

lógica, se deriva de su origen etimológico, es decir, de la palabra *logos* la cual tiene tres significados: el primero es el enunciado exteriorizado por la voz, el cual expresa lo que está en la mente; el segundo es el enunciado que se encuentra en el centro del alma, por ejemplo, el significado de las palabras; el tercero es la capacidad innata del hombre que lo distingue del animal por la cual es capaz de cultivar las ciencias y las artes, de conocer los inteligibles, estudiar y contemplar, y distinguir las acciones nobles de las malas. La lógica provee de cánones para los dos primeros tipos de *logos*, y dichos cánones guían el tercer tipo de *logos* que es la razón¹⁷⁹. Siguiendo esta idea, Al-Farabi clasifica a la *Poética* como la última parte de la lógica cuyo tipo de discurso es el imaginativo, su propósito es la representación imaginativa (*tajyil*) y su herramienta el silogismo imaginativo.

En su comentario, Avicena muestra justamente cómo la poética contribuye al propósito de la lógica y en particular a aquel de distinguir las acciones nobles de las malas. Como trataré de explicar, la poética parece ser un arte relacionado con el descubrimiento de verdades, que aunque no tienen la necesidad lógica de las verdades científicas, sí contribuyen al conocimiento, en especial al conocimiento práctico. El discurso poético mueve a la afectividad para dar lugar a una tendencia psicológica ya sea para aceptar o rechazar una acción moral a través de la representación imaginativa. Esto es lo que se conoce como “asentimiento imaginativo”.

De estas tres influencias me parece especialmente relevante la segunda, ya que si el discurso poético tiene un valor lógico y epistémico, entonces es posible que pueda tener un uso ético y pedagógico. Si la lógica en general tiene como propósito establecer ciertos principios que guíen a la mente en su búsqueda de la verdad, y la poética es de orden lógico, entonces en algo debe contribuir el discurso poético a la búsqueda de la verdad. Y en un sentido más específico a la determinación de verdades prácticas.

¹⁷⁹ Cfr. Al-Farabi, 1953, 24-37.

Salim Kemal en su libro *The poetics of Alfarabi and Avicena*, justifica esta idea con un ejemplo: el poeta al-Muzani dice “los caballos de la juventud y sus adornos han sido removidos”. Esta metáfora evoca los pensamientos de vivacidad y despreocupación de la juventud que se pierden en la edad adulta. Lo que explica Kemal es que, si bien diversos lectores al escuchar esta frase pueden imaginar cosas distintas, todos imaginarán algo similar. Esto se debe a que la metáfora es significativa y por lo tanto puede ser válida para varios sujetos. Aún así, resulta sumamente difícil determinar y justificar cuál es el significado propio de la metáfora. El problema con la poesía es que las frases no son literalmente verdaderas (la juventud no es un caballo). Si consideramos el enunciado en sí mismo, éste parece ser falso, ya que tanto los significados como la gramática se usan de modo incorrecto¹⁸⁰. A pesar de estos problemas Avicena, y Al- Farabi consideran a la *Poética* como un tratado con valor lógico y epistémico.

III. 1 El valor cognitivo del discurso imaginativo

En su comentario a la *Poética*, Avicena explica la relación entre el contenido del discurso poético con la naturaleza afectiva de la imitación o representación imaginativa (*tajyil*) y lo que permite lograr un tipo de asentimiento. Avicena explica que la poesía es un discurso imaginativo compuesto por enunciados los cuales tienen medida y ríman. Sin embargo, lo que le interesa al lógico es que es un discurso “imaginativo” significativo, al cual el oyente responde de manera psicológica:

El imaginativo es el discurso ante el cual el alma responde, aceptando y rechazando asuntos sin ponderar, razonar o escoger. Es decir, responde psicológicamente más que racionalmente¹⁸¹.

¹⁸⁰ Cfr. Kemal, Salim. *The poetics of Alfarabi and Avicena*. Leiden. New York : E. J. Brill, 1991 p.141

¹⁸¹ Avicena. *al-Shi'er* (Comentario a la Poética) Intro 2. Para este trabajo he utilizado la traducción al inglés del Comentario a la Poética de Ismail M. Dahiyat: Cfr. Avicena. *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*. Traducción e introducción de Ismail M. Dahiyat. Leiden: E.J.Brill, 1974, pp. 61-62.

Por lo tanto, el discurso imaginativo es capaz de mover al alma a asentir ciertos enunciados pero sin ponderarlos. Esto es posible ya que el discurso a través de imágenes mueve a la emoción, la cual a su vez hace asentir al alma sin razonar. Avicena explica que, a diferencia del discurso imaginativo, el discurso demostrativo causa convicción al probar una verdad pero sin excitar emoción alguna. Por su parte, el discurso imaginativo al generar una emoción causa un asentimiento imaginativo producto de la imitación¹⁸². Esto es posible, pues como afirma Avicena “...la imitación tiene un elemento de asombro de que la verdad carece”¹⁸³. Tanto el asentimiento imaginativo como la convicción son asentimientos, pero el imaginativo se debe al placer y al asombro que causa el propio enunciado, mientras que la convicción es causada por la realización de que lo que se dice es verdadero¹⁸⁴. Son dos caminos distintos para el asentimiento, uno por vía discursiva y otro por vía emocional.

Dado que el discurso imaginativo causa un asentimiento sin ponderar, podría considerarse al discurso imaginativo desde un punto de vista negativo, pues parece que nos engaña. Existe una tendencia a relacionar lo imaginativo y lo poético con lo falso, lo cual hace que se mire al discurso imaginativo con malos ojos. Si se entiende la verdad como la “adecuación del entendimiento con la realidad” entonces podría decirse que el discurso imaginativo no tiene nada que ver con la verdad y que en realidad sólo sirve para el placer y el divertimento. Me parece que esta visión es errónea; no por el hecho de que el discurso imaginativo use imágenes que no corresponden a un particular real, significa que el discurso no tenga valor cognitivo o que sea falso. Avicena no es del todo claro sobre cómo el discurso imaginativo puede ser verdadero, sin embargo, afirma que una verdad puede ser modificada para que parezca más atractiva y persuasiva:

¹⁸² Cfr. *al-Shi'er*, Intro 4, [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 61-62].

¹⁸³ Cfr. *al-Shi'er*, Intro 4, [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 61-62].

¹⁸⁴ Cfr. *al-Shi'er*, Intro 4, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 63].

Un enunciado verdadero, cuando es deformado de lo usual y cuando se le imparte algo más agradable al alma, puede resultar tanto en una convicción como en un asentimiento imaginativo; o el asentimiento imaginativo puede ser tan atractivo que la convicción no se reconoce ni se siente¹⁸⁵.

Según la cita anterior, el discurso imaginativo no está peleado con la verdad, al contrario puede ayudar a que cierto tipo de público que no tiene la capacidad intelectual suficiente para asumir una verdad de modo demostrativo, la asienta por vía imaginativa. El poeta puede arreglar una verdad para que parezca más atractiva al alma y la asienta. El punto fuerte de la poesía es que produce asombro o placer, y en eso radica su utilidad para enseñar.

Avicena explica que la poesía es placentera por dos razones: primero por la composición y el ritmo de las oraciones que resulta sonoro; segundo por el uso extraño que hace el poeta del significado de las palabras¹⁸⁶. Un ejemplo del primero sería un poema que rima y resulta agradable al oído, y del segundo, una metáfora explicativa¹⁸⁷. Esto me parece muy importante, pues si lo que causa placer es el significado de los enunciados imaginativos, entonces eso quiere decir que la poesía no es un arte vacío y sin contenido, sino que hay un significado que se transmite. De este modo el propósito de la poesía no se reduce únicamente a producir placer sino que, a través de la composición de las palabras y de significados se apela a la imaginación del oyente para provocar imágenes, las cuales dan a conocer una relación. El oyente, al reconocer esa imitación o analogía entre las cosas la encuentra placentera, lo cual provoca una emoción que lo lleva a asentir dicha relación.

¹⁸⁵ *al-Shi'er*, Intro 3, [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 63].

¹⁸⁶ Cfr. *al-Shi'er*, Intro 7, [trad. DAHIYAT, 1974, pp.64]

¹⁸⁷ Por ejemplo las siguientes líneas del poema de Rubén Darío resultan agradables al oído por su rima:

Juventud, divino tesoro,
¡ya te vas para no volver!
Cuando quiero llorar, no lloro...
y a veces lloro sin querer..

Sin embargo el uso raro del significado de las palabras, por ejemplo en la primera línea (la juventud no es un tesoro) resulta atractivo y nos atrae.

La teoría del discurso imaginativo que expone Avicena, trata de mostrar cómo lograr dichos discursos. El talento del poeta consiste en encontrar proporciones entre diversas cosas, las cuales no son evidentes a primera vista¹⁸⁸. El poeta encuentra relaciones entre las cosas y en sus composiciones imita la realidad de un modo creativo y original. Así, la poética tiene un doble carácter imitativo, primero el modo en que el poeta imita la realidad encontrando proporciones; segundo, la imitación que hace el oyente o el espectador a partir de la imagen que evoca el discurso.

Avicena explica que la razón por la que el hombre hace poesía es, justamente, porque encuentra placer en la imitación. La imitación es algo natural al hombre, lo cual es evidente desde la niñez¹⁸⁹. Prueba de que los hombres se deleitan en las imitaciones es que encuentran placer incluso en la imitación de imágenes detestables, las cuales evitan en la realidad¹⁹⁰. Por ejemplo, podemos disfrutar al ver una película de terror precisamente porque reconocemos que dicha imitación no es real, y precisamente porque sabemos que no es real causa placer en vez de temor o ansiedad.

Desde el punto de vista epistemológico, esto puede tener sus dificultades, pues, como había mencionado, parece que la poesía es un arte de lo falso. Sin embargo, aun cuando la representación no es de algo real, como explica Avicena, la representación es una imitación precisa de otra cosa y por eso resulta placentera:

Lo que es placentero no es la forma en sí misma ni lo que es representado sino que es la precisión de la imitación de esa otra cosa...De esta forma los hombres encuentran gran deleite en las formas representadas si pueden relacionarlas con sus originales. Si no los han percibido anteriormente (los originales), su placer no será completo, sino aproximado, en este caso el deleite se da en la forma misma, en su modo, composición y así sucesivamente¹⁹¹.

¹⁸⁸ Cfr. *al-Shi'er*, Intro 10-13, [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 65 y 66].

¹⁸⁹ Cfr. *al-Shi'er*, IV 1-2, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 78].

¹⁹⁰ Cfr. *al-Shi'er*, IV-3, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 78] Por ejemplo si alguien estuviera en la situación de Edipo no le parecería placentero, pero, representada, la situación resulta placentera, precisamente porque no nos encontramos en ella.

¹⁹¹ *al-Shi'er*, IV-3, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 78].

Por lo tanto, la representación imaginativa sí refiere a la realidad aunque no tenga un referente particular concreto, y en la medida en que reconocemos esa relación nos deleitamos. Por eso Avicena explica que, en el discurso imaginativo, lo más importante para el lógico son los significados. Las oraciones poéticas son imaginativas, excelentes y espléndidas, y al mismo tiempo tienen un tono y una estructura específica; la combinación de todo esto es lo que da lugar a una imitación placentera que tiene significado como un todo¹⁹². De este modo creo que se puede afirmar que, la poesía es significativa y sí tiene un valor cognitivo y, por ende, se puede utilizar para otros fines además del mero placer.

Considero que para entender mejor el valor cognitivo de la poesía se debe distinguir entre lo ficticio y lo falso. Me parece que no se puede decir que la poesía es falsa en sentido estricto, porque sí refiere a la realidad; pero es ficticia, ya que no representa algo que en verdad haya sucedido. La poesía se refiere a lo posible, a lo que debió haber sucedido o a lo que debe suceder:

...la tragedia es una imitación no de personas sino de sus hábitos, acciones, de sus modos de vida y felicidad. En la tragedia es más importante hablar de acciones que hablar de cualidades morales. Las cualidades morales son proyectadas por la referencia a la acción¹⁹³.

En las representaciones lo que se pretende mostrar no es la historia de una persona concreta sino algo mucho más universal, es decir, una acción, un modo de vida. Por ello, muchas personas pueden identificarse con lo imitado. La idea es proponer criterios de acción al espectador, ciertos lineamientos de orden moral para tomar decisiones. Avicena parece explicar que el carácter moral es precisamente el propósito del discurso imaginativo, aun si el discurso es en sí mismo falso. El propósito propio de la *Poética* es ético y no propiamente lógico:

¹⁹² Cfr. *al-Shi'er*, VI-8, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 90].

¹⁹³ *al-Shi'er*, VI-14, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 92].

El hábito y el carácter moral no dependen de si una cosa es o no; si no más bien (dependen) de la fijación de una creencia sobre los asuntos que se relacionan con los hábitos, es decir, de lo que debe ser perseguido o evitado...¹⁹⁴.

Me parece que, si el discurso imaginativo sostiene algo que no es verdadero, al menos debe ser verosímil, de lo contrario no podrá persuadir ni fijar creencias en la mente. Dado que la poética es imitativa expresa una relación de la realidad. En ese sentido podría decirse que el discurso poético carece de valor veritativo; sin embargo, esto no quiere decir que no tenga valor epistémico. El poeta tiene la habilidad de reconocer relaciones inusuales y expresarlas de manera atractiva. También es importante recordar que la poética trata acerca de lo posible y, en ese sentido, aunque su imitación no es de algo que haya sucedido, si expresa a la realidad, y por ende tiene un cierto valor de verdad. Si se considera a la verdad como la adecuación de la mente con la realidad, y la poética imita a la misma, y la audiencia encuentra dicha imitación placentera, precisamente al reconocer dicha relación, entonces la poética debe tener cierto valor veritativo. Así el carácter de la poética es tanto cognitivo como práctico, pues, por un lado se fija en la mente una creencia, la cual lleva a un asentimiento de carácter moral, mismo que se resuelve en una acción.

III.1.1 El silogismo imaginativo

Probablemente una de las aportaciones más importantes de la filosofía árabe a la interpretación de la poética es la propuesta del silogismo imaginativo. En el caso de Avicena esta propuesta ha sido sumamente estudiada por los comentaristas contemporáneos, lo cual resulta interesante y raro a la vez, ya

¹⁹⁴ *al-Shi'er*, VI-20, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 94].

que no se encuentran muchas explicaciones en el canon aviceniano sobre cómo funciona y cómo se realiza.

Aunque el silogismo imaginativo se considera la herramienta del discurso poético, éste no es mencionado en el comentario. La explicación sobre el carácter lógico de la poética se encuentra más bien en el comentario correspondiente a los *Analíticos Primeros* de Aristóteles de la *Shifa*, titulada *Kiatb al-Qiyas*. Deborah Black, en su libro *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in the Medieval Arabic Philosophy*¹⁹⁵, hace un estudio sumamente completo del silogismo imaginativo. Black explica que Avicena está consciente de que la noción de un silogismo imaginativo puede resultar contraintuitiva debido a su carácter imaginativo, sin embargo, éste cumple con todas las condiciones del silogismo:

El silogismo poético aun cuando no intenta producir asentimiento sino sólo el acto de imaginar, parece que causa asentimiento y no se reconoce como falso sino como poético, y sus premisas se usan al modo de dar por sentado¹⁹⁶.

En este pasaje se muestra cómo, aunque las premisas del silogismo imaginativo no pretenden ser verdaderas, sí dan lugar a un tipo de asentimiento. Me parece que esto es posible gracias a que la audiencia reconoce la imitación en el silogismo. La característica principal del silogismo es que las premisas se dan por sentadas. Esto es así ya que la relación inusual enunciada por el poeta sorprende a la audiencia de modo que aceptan las premisas sin evaluarlas saltando directo a la conclusión. Avicena explica que en la creación del discurso poético se da un proceso silogístico cuya conclusión es el enunciado metafórico. En el momento del discurso lo único que se le presenta a la audiencia es la conclusión¹⁹⁷. El ejemplo de Avicena es el siguiente:

¹⁹⁵ Cfr. Black, Deborah L. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in the Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: E.J.Brill, 1990.

¹⁹⁶ *Qiyas* 57 9-11. (La traducción al español es de Luis Xavier López-Farjeat).

¹⁹⁷ Cfr. BLACK, 1990, p. 212.

Cuando el poeta dice “X es una luna, ya que él es atractivo” es como si hubiera silogizado de la siguiente manera:

m. X es atractivo
M. Todo lo que es atractivo es una luna

Luego, X es una luna¹⁹⁸

Esta explicación de Avicena se refiere al proceso imaginativo de la facultad del poeta, con la cual combina y divide imágenes de acuerdo con las similitudes que encuentra entre ellas. A pesar de que las imágenes que utiliza el poeta son particulares, pues son sensibles, las premisas no son en sentido estricto “particulares”. Gregor Schoeler sostiene que las imágenes del poeta son una especie de intuición general de similitudes inusuales entre objetos, las cuales son como una imitación de conceptos universales. De este modo la premisa mayor del silogismo es una especie de generalización universal sobre la similitud entre la imagen y las cosas que poseen la propiedad que imita dicha imagen¹⁹⁹. Black explica que el poeta busca en su imaginación “términos medios” apropiados para sus propósitos y luego construye sus metáforas basadas en las similitudes imaginativas que ha encontrado²⁰⁰. De esta manera parece que la poética es silogística sólo en el proceso creativo del poeta pero no para la audiencia. Black explica que no hay nada extraño en esto, pues la complejidad de las estructuras formales propias de un argumento son explicitadas sólo por el lógico o el filósofo. Sin embargo, como Black explica “...no obstante hay razones específicas por las que podríamos esperar que la construcción silogística de la poética tenga lugar en la audiencia más allá de la formulación explícita de Avicena”²⁰¹. Es importante recordar que una de las consecuencias lógicas de la poética es provocar un acto psicológico en la audiencia, es decir, el asentimiento imaginativo. Sin

¹⁹⁸ Cfr. *Qiyas*. 57, 12 en BLACK, 1990, p. 212.

¹⁹⁹ Cfr. BLACK, 1990, p. 213.

²⁰⁰ Cfr. BLACK, 1990, p. 226.

²⁰¹ BLACK, 1990, p. 226.

embargo, este proceso psicológico no se explica a través del silogismo que propone Avicena²⁰². Al parecer un proceso silogístico debe tener lugar en las mentes de la audiencia. Me parece que este problema se puede resolver si se analiza la descripción de los sentidos internos y en específico de las facultades estimativa e imaginativa.

Black explica que, en las discusiones sobre la poética de la tradición filosófica Islámica, no es solamente el silogismo poético en sí mismo el que puede producir actos a partir de la imaginación, sino más bien las premisas que lo componen. Esto de alguna manera coincide con los juicios sensibles de las percepciones incidentales. Avicena constantemente utiliza ejemplos de premisas producidas por la imaginación que forman una conclusión metafórica. El ejemplo más famoso es el de la miel y la bilis. Las percepciones incidentales o los juicios estimativos se asemejan en cierto modo a las conclusiones poéticas. Aparentemente la audiencia reacciona ante la comparación a través de la asociación metafórica (parecida a la asociación de la percepción incidental) pero no porque haya entendido el silogismo. El mismo proceso puede ser asociado con la conclusión imaginativa dada por el poeta en su discurso.

En el sentido práctico hay una forma en la que la poética puede ser silogística para la audiencia y no sólo para el poeta. El discurso poético se dirige a la imaginación de la audiencia y Avicena explica que la imaginación tiene una relación necesaria con el apetito. En orden a que el alma se mueva, es necesario que la imaginación le presente una imagen:

La facultad motora, en la medida en que provee el impulso, es la facultad de la apetencia. Cuando una imagen deseable o repugnante se imprime en la imaginación... mueve a esta facultad a moverse²⁰³.

La conclusión del silogismo imaginativo expresada por el poeta parece funcionar como premisa del silogismo práctico en la mente de la audiencia.

²⁰² Cfr. BLACK, 1990, pp. 227-229.

²⁰³ *Kitab Al-Najat*, cap. II 1-15, [trad. Rahman pp.26].

Cuando el alma asiente al discurso poético se desencadena un silogismo práctico. En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles al explicar el problema del acrático, postula el silogismo práctico como una manera de explicar cómo actuamos²⁰⁴. El silogismo práctico consiste en una premisa mayor la cual normalmente corresponde a una opinión universal o a una máxima de conducta, mientras que la premisa menor se refiere al caso particular, la cual corresponde a un deseo o apetito. El ejemplo de Aristóteles puede esquematizarse de la siguiente manera²⁰⁵:

M. Las cosas dulces son placenteras

m. Esto es dulce

Luego esto es placentero y lo como

Me parece que en ese sentido se puede encontrar una relación entre el silogismo práctico y el silogismo imaginativo, en lo cual Avicena es sumamente innovador. Dado que el silogismo imaginativo apela a facultades cuya capacidad también es motriz, sus consecuencias también pueden ser prácticas. De ahí que no deba sorprendernos que el *Comentario a la Poética* de Avicena esté lleno de ejemplos prácticos y morales. Black sugiere que la metáfora del poeta funciona como la premisa menor, parecida a la percepción, mientras que el deseo generalizado funciona como premisa mayor que corresponde a la asociación emotiva de la imagen metafórica²⁰⁶. Al escuchar el discurso poético, la audiencia puede formular un silogismo práctico, según la metáfora le resulte placentera o repulsiva y actúa o reacciona según lo que se le sugiere moralmente. De esa forma el discurso poético puede determinar la acción de una audiencia acorde con lo que representa.

III.2 Consecuencias éticas del discurso imaginativo

²⁰⁴ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. 1144a 31 y ss.

²⁰⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. 1146b 35- 1147a 5.

²⁰⁶ Cfr, BLACK, 1990, p. 237.

La idea de que el discurso imaginativo lleva a asentir un enunciado sin ponderarlo podría parecer negativa desde el punto de vista ético. Avicena se da cuenta de que los hombres son más sensibles a la representación imaginativa que a la convicción causada por los discursos demostrativos²⁰⁷:

Pero los seres humanos son más sensibles a la representación imaginativa que a la convicción; y muchos de ellos, cuando escuchan verdades demostradas responden con aversión y disociación. La imitación tiene un elemento de asombro que la verdad carece²⁰⁸.

Precisamente el componente de asombro propio de la representación poética, mismo que no tiene la verdad demostrativa, es lo que hace de la poética un medio excelente para enseñar²⁰⁹. La poética es una manera más efectiva para enseñar tanto verdades científicas como religiosas. Sin embargo, es un hecho que la poética también se puede utilizar con fines de engañar.

Cuando Avicena explica el origen de la poesía hace referencia a la naturaleza humana y cómo esta puede ser noble o baja, esto es lo que el filósofo árabe llama “carácter moral”. El poeta, dependiendo del carácter moral que posea, imitará acciones nobles o malas. Las acciones nobles se enaltecen y las acciones bajas se satirizan²¹⁰:

El hacer de la poesía se origina acorde con el instintivo y natural talento de cada poeta individual y de acuerdo con su carácter moral y hábitos. De ellos, aquel que era noble estaba más dispuesto a la imitación de acciones nobles y sus parecidas, y aquel que tenía un alma baja dispuesta a lo injurioso, por ejemplo, satirizaba a los malvados. Al satirizar a los malvados como individuos también solían incluir acciones nobles y loables para mostrar la maldad incluso más baja²¹¹.

²⁰⁷ *al-Shi'er*, Intro 3, Dahiyat p. 62

²⁰⁸ Cfr. *al-Shi'er*, Intro 3, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 62].

²⁰⁹ Cfr. *al-Shi'er*, Intro 3, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 62].

²¹⁰ Aquí se ve el esfuerzo de Avicena por entender las artes dramáticas griegas y cómo las relaciona con el encomio y la sátira árabe, con la distinción de que en la poesía griega lo que se enaltece o se ridiculiza no es una persona en particular sino una acción.

²¹¹ *al-Shi'er*, IV-5, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 79].

El objetivo al representar acciones nobles es que la audiencia las imite mientras que las acciones malas se ridiculizan para persuadir a la audiencia a evitarlas. Avicena dice que la comedia busca imitar el género del mal, el cual es inmoral, para ridiculizarlo y que la gente se mofe de dichas actitudes²¹². Por su parte, la tragedia es la imitación de una acción completa y noble que no se refiere a algo particular sino a la acción en sí misma y dicha imitación mueve el alma a la piedad y al miedo²¹³.

...la tragedia es una imitación, no de personas como tal, sino de sus hábitos, sus acciones, su modo de vida y felicidad. En la tragedia, hablar de acciones es más importante que hablar de cualidades morales. Las cualidades morales se proyectan a través de citar dichas acciones...²¹⁴.

Esto muestra el valor pedagógico de la poética, la idea es enaltecer la acción virtuosa y ridiculizar las acciones malas, de modo que el oyente busque ser virtuoso y evite cometer acciones viciosas. La poética busca inclinar a las personas a actuar de manera virtuosa de un modo atractivo, esto es posible porque el discurso poético no se dirige a la razón sino a las pasiones y emociones. El poeta encuentra relaciones de estas acciones virtuosas y las plasma en personajes ficticios los cuáles las representan. Cuando el poeta escribe estas relaciones lo hace de manera rítmica y sonora para causar asombro y placer. Así, al mover la imaginación de la audiencia a través de expresiones poéticas, emociones y pasiones se despiertan en la audiencia, y dichas emociones inclinan al alma a asentir la imitación representada. Este asentimiento fija creencias en la mente que influyen en la toma de decisiones. La creencia se fija en la mente a través de la conclusión imaginativa presentada por el poeta a través de las representaciones dramáticas o poemas, la cual funciona como premisa de los silogismos prácticos de la audiencia. Es por ello que Avicena reconoce un uso civil de la poética: *“La poesía puede ser compuesta por al placer únicamente; y puede*

²¹² Cfr. *al-Shi'er*, V (1-2), 14, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 82].

²¹³ Cfr. *al-Shi'er*, VI-6, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 88].

²¹⁴ *al-Shi'er*, VI-14, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 92].

ser compuesta por propósitos civiles, tal fue el caso de los poemas griegos”²¹⁵. Según Avicena estos propósitos civiles son comunes tanto a la retórica como a la poesía, pero la primera utiliza medios de persuasión mientras que la segunda utiliza como medio la representación imaginativa. La ventaja de la poesía es que los recursos persuasivos son limitados mientras que las representaciones imaginativas son ilimitadas²¹⁶.

En el detallado análisis que hace Avicena sobre los diferentes tipos de poesía y sus características formales y de contenido, es sorprendente cómo prácticamente todos ellos imitan acciones humanas y contienen un mensaje moral²¹⁷. El *ditirambo* y la *tragedia* elogiaban a los virtuosos; el llamado *didáctico* era usado por los legisladores para describir el fin terrible de las almas malvadas; la *comedia* representaba los vicios y males en tono ridículo; el *yámbico* expresaba máximas o dichos, entre otros²¹⁸. Por lo tanto, resulta evidente que el propósito de la imitación imaginativa y la poética no es sólo entretener sino enseñar actitudes:

El propósito de toda imitación es el mejoramiento o la depreciación, ya que una cosa es imitada ya sea para ser mejor o peor. La poesía griega estaba destinada generalmente para imitar acciones y emociones y nada más. Los griegos no se ocupaban en la imitación de personas (particulares), como lo hacen los árabes²¹⁹.

Lo que propone Avicena en el pasaje anterior resulta interesante por varios motivos: en primer lugar Avicena distingue la poesía griega de la árabe pues encuentra en ella una característica que la hace diferente, la universalidad. La poesía griega no imita personas concretas o situaciones, imita “acciones”, esto quiere decir que cualquier persona que lo escuche o vea la representación dramática, puede identificarse con dicha situación o con el personaje:

²¹⁵ *al-Shi'er*, Intro 5, [trad. DAHIYAT, 1974, pp.63].

²¹⁶ Cfr. *al-Shi'er*, Intro 5, [trad. DAHIYAT, 1974, pp.63].

²¹⁷ Cfr. *al-Shi'er*, I- 7 y ss, [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 72 y ss].

²¹⁸ Cfr. *al-Shi'er*, Intro 16, [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 67-68].

²¹⁹ *al-Shi'er*, II-10 [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 74].

Los árabes acostumbraban componer poesía por dos propósitos: para afectar al alma presentando una materia dada que movía en la dirección de una acción o una emoción; o por placer únicamente. Por otro lado, los griegos pretendieron, por medio del discurso, inducir o prevenir la acción... Así, la imitación poética, como la practicaron, estaba reservada a acciones y emociones y a personas en la medida en que estos tienen esas acciones y emociones²²⁰.

Según este pasaje toda poesía tiene un propósito práctico, pero la innovación griega es su universalidad. Esto muestra que el modo de hacer poética es a través de imitaciones que pueden ser entendidas por cualquiera, en cualquier tiempo y en cualquier lugar. Existen ciertas acciones que pueden ser reconocidas como buenas o malas de manera general. Esta universalidad de la poesía es clara si la comparamos con la historia. Avicena explica que la historia habla de eventos pasados que en verdad sucedieron, pero la poesía habla de lo que existe sólo en palabras. Por eso la poesía es más cercana a la filosofía porque tiene un mayor alcance de lo existente y es más precisa en la ejecución de juicios universales²²¹: “la poesía a través de particulares hipotéticos indica un significado universal”²²². Y si su contenido es de orden moral, esto parece indicar que hay ciertos significados morales que pueden ser universales. Me parece que, a partir de la universalidad de la poesía, se puede inferir una especie de moral universal intrínseca al ser humano. Si bien Avicena no lo dice, parece que hay una moral de carácter universal, propia del ser humano, la cual puede ser imitada y al mismo tiempo reconocida a través de la poética.

En la poética, los personajes ficticios, al igual que las situaciones ficticias, imitan una “acción general” la cual puede aplicarse a distintos casos particulares. Las acciones imitadas son modos de presentar de una manera atractiva máximas universales de acción que orientan a las audiencias sobre cómo vivir. A través de la poética, lineamientos morales universales se

²²⁰ *al-Shi'er*, II-11 [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 74].

²²¹ Cfr. *al-Shi'er*, IX-13, [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 100].

²²² *al-Shi'er*, IX-14, [trad. DAHIYAT, 1974, pp. 100].

presentan al alma para que las acepte a través del asentimiento imaginativo. Esto es posible precisamente porque la poética no es de situaciones y personas particulares sino de arquetipos que representan acciones completas las cuáles se evalúan como buenas o malas²²³. De esta manera, las acciones que se representan son como preceptos morales que guían a las personas en su actuar. Con esto no quiero afirmar una especie de moral rígida y con contenidos específicos, sino que, al parecer, el hombre tiene cierta intuición de lo que está bien y lo que está mal.

Independientemente de si se acepta esta interpretación o no, creo que lo que sí puede afirmarse es que la poesía tiene un aspecto práctico importante, pues mueve al oyente hacia lo bueno o hacía lo malo. Esto le da un carácter pedagógico a la poética, la cual, como afirma Avicena, puede utilizarse de manera muy efectiva para enseñar:

La imitación de la cual son capaces los hombres tiene una ventaja en términos de la gesticulación, por las cuales las ideas son imitadas y por ello puede tomar el lugar de la enseñanza... cuando el gesto y la expresión se combinan, el significado transmitido hace una vívida impresión en el alma²²⁴.

Esta cita refleja que las artes dramáticas al combinar los gestos con las expresiones, son capaces de transmitir ideas. Tal imitación es de tal fuerza que puede utilizarse para enseñar y fijar creencias en el alma. Precisamente porque la poética lleva a sentir contenidos sin ponderar es de suma importancia que el poeta tenga una intención moral y ética. Por eso Avicena constantemente advierte que el contenido de la imitación debe ser noble, ya que es una especie de demostración moral:

De los objetos de imitación, los hábitos nobles y la buena opinión son indispensables. Pues como espectáculo, es como probar y demostrar la validez del hábito y de la ficción, las cuales se establecen a través del discurso medido y el tono²²⁵.

²²³ Cfr. *al-Shi'er*, II-12 [trad. DAHIYAT, 1974, p.75].

²²⁴ *al-Shi'er*, IV-4, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 78].

²²⁵ *al-Shi'er*, VI-13, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 92].

Avicena explica cómo el discurso imaginativo es una especie de demostración moral. Evidentemente no es una demostración al modo de otros discursos lógicos, por ejemplo el dialéctico o el sofístico, pero eso no quiere decir que no sea legítimo. Por ejemplo, en el caso de la tragedia, la primera parte es la ficción, la cual se realiza a través de la transición de un estado de cosas hacia su opuesto. En las tragedias la transición debe ser de lo malo a lo bello, lo cual es análogo a la refutación. La segunda parte es la representación del hábito de modo que la imitación resulte placentera. Y la tercera parte es la opinión, la cual se da por medio de la representación imaginativa. Dicha representación busca inclinar el alma hacia la aceptación o rechazo de ese hábito. Por eso, dice Avicena, los griegos usaban la representación poética para la fijación de creencias en la mente²²⁶.

Toda la teoría sobre cómo debe componerse una tragedia está orientada a determinar cómo se puede disponer al alma a aceptar las acciones nobles²²⁷. Así, el propósito cognitivo de la poética (fijar creencias) está unido a un propósito moral, pues a través de las emociones se da lugar a un asentimiento imaginativo que forja el carácter moral:

Respecto al carácter moral, la bondad del protagonista debe ser imitada. El bien existe de modo distinto en cada ser y especie. Su bondad se muestra como útil y apropiada, tal como su carácter debería ser, y regular y consistente... Las cualidades morales loables son aquellas que son filosóficamente auténticas o aquellas que son loables entre la multitud, aunque no sean auténticas, o aquellas que se parecen a cualquiera de estos dos tipos pero en realidad no lo son. Todas éstas son pertinentes al encomio poético²²⁸.

Por lo tanto, debido a su naturaleza afectiva, la poética puede producir asentimiento. Esto es posible, porque el discurso poético tiene un

²²⁶ Cfr. *al-Shi'er*, VI-20, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 94].

²²⁷ “La tragedia debe comenzar imitando la felicidad; luego el patrón cambia hacia la desgracia, la cual es imitada en orden a ser evitada e inclinar al alma hacia su opuesto. Esta desgracia que está conectada con los hechos de un hombre injusto contra los malos o lo que está conectado hacia su propia maldad no se muestra, sino lo que está conectado con el error, de separarse del camino del deber y perder de vista lo que es más noble”. *al-Shi'er*, XIII-6, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 106].

²²⁸ *al-Shi'er*, XV-11, [trad. DAHIYAT, 1974, p. 108].

determinado significado que produce imágenes en la mente de la audiencia la cual mueve a las emociones y a través de dichas emociones se inclina al alma a aceptar su significado. El poeta, a través del reconocimiento de relaciones inusuales, las une en el silogismo poético. Dicho silogismo es una suerte de generalización entre la imagen y todas las cosas que tienen la propiedad de la imagen imitada. El poeta presenta a la audiencia la conclusión del silogismo poético lo cual genera la emoción que lleva a la audiencia a asentir su contenido. El asentimiento fija las creencias en la mente que luego influyen en la toma de decisiones prácticas. Dichas creencias suelen referir a actitudes o máximas morales, así, tras escuchar el discurso poético, los oyentes formulan silogismos prácticos acorde con dichas creencias. Es por ello que la poética es útil para enseñar lineamientos morales.

Conclusión

A lo largo de esta investigación he intentado justificar y reconstruir la posibilidad de una base psicológica de la moral en la filosofía de Avicena. Para ello me he centrado en tres temas claves de la filosofía aviceniana: las facultades y sus funciones prácticas, en especial de la estimativa; el autoconocimiento primigenio como base de todas las funciones psicológicas y en particular, de las llamadas disposiciones morales o “carácter moral” y finalmente, en las conclusiones prácticas que se siguen a partir del comentario a la poética, en particular por la herramienta del discurso poético: el silogismo imaginativo, el cual se utiliza para fijar creencias en la mente por vía emocional, en relación a cuestiones morales.

La idea de una base psicológica de la moral surge a partir de la propia composición del hombre que sugiere Avicena, es decir, como un alma particular encarnada en un cuerpo específico. Aunque Avicena es considerado como un dualista debido a que el alma y el cuerpo son sustancias por sí mismas, de modo que su relación es accidental, la unión entre ambos es de tal necesidad que no existe el alma sin el cuerpo y viceversa. Más aún, la perfección del alma sólo puede alcanzarla en unión con el cuerpo. De ahí que la dimensión material y corporal del ser humano no puede ser menospreciada, aun cuando propiamente lo que es el ser humano sea su alma. La manera en como está conformado el hombre en sí mismo, implica el gobierno del alma sobre el cuerpo. La idea del alma como gobernadora es una propuesta con una fuerte connotación moral. De acuerdo con nuestra propia naturaleza le corresponde al alma regir nuestras operaciones y de manera específica a la razón. Esto queda claro en la jerarquía de las facultades que propone Avicena. Unas facultades se encuentran al servicio de otras en vistas a lograr la acción propia del ser humano por la cual se distingue de los otros seres vivos. Para poder entender cómo las facultades

sensitivas ayudan a lograr la perfección propia del ser racional, es importante recordar las funciones que les son propias y en particular las de orden práctico.

El hombre, en su totalidad y de manera específica, es un ser racional, pero, también tiene facultades animales que le corresponden de suyo. Esto es claro pues, para Avicena, un alma no puede tener otro cuerpo, y el cuerpo al que se une debe tener ciertas características necesarias para la perfección de la misma. Eso quiere decir que las facultades sensitivas o animales tienen un papel importante y necesario para la realización del ser humano, de lo contrario no tendría sentido que las tuviera²²⁹. Por lo tanto, el ser humano debe lograr la unidad y cooperación de todas sus facultades para lograr su perfección. El intelecto práctico es la facultad a la cual le corresponde gobernar a las facultades corporales y en la medida en que éstas se subordinan a aquél se logra una buena moral²³⁰.

Según Avicena, la perfección máxima a la cual podemos llegar es de orden intelectual, ya que el bien propio del ser humano radica en la acción que le es propia, es decir, la intelección de formas. El estado al cual debemos aspirar es aquel en que el alma ya no requiere del cuerpo para poder inteligir. Sin embargo, para poder llegar a este punto, es necesario primero lograr el gobierno y control de las facultades inferiores, lo cual implica la bondad moral. Dado que el objetivo moral último es de orden teórico, es comprensible que Avicena explique el actuar y las decisiones prácticas en dicho contexto. Sin embargo, es de suma importancia poder determinar cómo lograr esa perfección moral corporal. De ahí, la hipótesis de una base natural que dispone al hombre a actuar de cierta manera. Respecto al carácter moral, Avicena explica precisamente que, el intelecto práctico debe ser la fuente de premisas morales y principios generales de acción, pero

²²⁹ “...si un alma individual llegara a ser sin un instrumento a través del cual pueda actuar y obtener su perfección, su ser sería inútil, pero no hay nada inútil en la naturaleza” *Kitab al-Najat*, XIII, 7-9 [trad. RAHMAN, 1952, p. 59].

²³⁰ *Kitab al-Najat*, IV, 23-30, [trad. RHMAN, 1952, p. 32].

al mismo tiempo, el hombre tiene un “carácter moral” que se atribuye a una disposición natural no racional y a partir de ambos se construye la moralidad. Considero que Avicena no se detiene mucho en los temas de ética precisamente porque podemos encontrar disposiciones de carácter moral en nuestra propia naturaleza. De este modo, respecto al dualismo aviceniano y al orden de las facultades, se puede concluir que las normativas morales son, como se mencionó anteriormente, que el cuerpo debe ser cultivado moralmente, lo cual se logra a través de la armonía y cooperación de las facultades evadiendo los excesos sensitivos, lo cual permite desarrollar una tendencia hacia el buen comportamiento moral. Tanto los sentidos como las facultades internas, en particular la estimativa, deben asistir y ayudar al intelecto práctico para seguir sus dictámenes. Por lo que, cuando las facultades entran en conflicto, se debe tratar de seguir al intelecto práctico por medio de la voluntad, de manera que los impulsos de las imágenes e intenciones estimativas se redireccionen hacia los fines propios del intelecto.

La posible base de la moral, se encuentra precisamente al analizar cómo actúa el ser humano y bajo qué motivaciones. Para que el hombre actúe es necesario que varias facultades cooperen entre sí: la apetencia, la imaginación, la estimativa y el intelecto práctico. En el caso de la estimativa, las intenciones tienen un papel importante, ya que, a través de ellas, se percibe algo como “bueno” o como “malo” para el sujeto. Por lo que, para que alguien actúe es necesario que se combinen las formas percibidas por los sentidos con las intenciones, de modo que se genere un apetito ya sea de deseo o ya sea de aversión. De acuerdo con los ejemplos que da Avicena sobre las intenciones, éstas parecen ser una especie de significados, que refieren al ámbito práctico y suelen relacionarse con las afecciones y apetitos. Las intenciones no son materiales aunque se perciben en los objetos materiales y son muy diversas; los ejemplos que más llaman la atención son el “bien” y el “mal” por su connotación moral. Así, cuando el intelecto

práctico pondera sobre qué es lo mejor, las intenciones tienen una función fundamental.

Al percibir un objeto específico, la estimativa emite una especie de juicio sensible, no conceptual, de carácter práctico que puede determinar la acción del sujeto. El hecho de que las intenciones de la estimativa se juzguen de cierta manera dependiendo del sujeto que las percibe, muestra que hay cierta disposición natural en el sujeto a partir de la cual se interpreta dicha intención. Debe haber algo en el sujeto que lo hace juzgar de un modo particular. Dependiendo de cómo se juzguen o interpreten las intenciones el sujeto se moverá de determinada manera, ya sea que lo desee o, ya sea que lo repugne. Así, las intenciones y la estimativa tienen un carácter relacional, el cual implica no sólo las cualidades del objeto percibido, sino la naturaleza propia del sujeto que lo hace entender dicho objeto, como placentero, doloroso, amigable, hostil, bueno o malo etcétera. Considero que, aquello que permite juzgar a la estimativa de determinada manera y no de otra, son las llamadas disposiciones morales que llegan a ser con el alma cuando se encarna en el cuerpo y cuya base es el autoconocimiento primigenio que el alma tiene de sí misma.

Para Avicena, a través del autoconocimiento primigenio se justifica la identidad individual y la unidad del sujeto, además de ser el soporte de todas las experiencias tanto, sensibles como intelectuales. Según Avicena el ser humano como tal no es propiamente su cuerpo sino su alma. Para mostrar esto propone el experimento mental del hombre volante. Lo que se muestra con el experimento es que el alma puede afirmar su propia existencia sin necesidad de una experiencia previa. Este autoconocimiento primigenio es esencial al alma misma, es su propia forma de existencia. Por lo que, respecto de las acciones, esto es sumamente importante desde el punto de vista moral, pues el autoconocimiento primigenio es el que permite al sujeto afirmarse como agente de las mismas. Gracias al autoconocimiento

primigenio podemos reconocernos conscientemente como los autores de nuestras acciones y por ende hacernos responsables de las mismas.

Por otro lado, a través del autoconocimiento primigenio podemos afirmarnos como individuales, sin embargo, éste no es el único factor individuante del alma humana. Si bien el alma no requiere del cuerpo para afirmar su existencia, para poder llegar a ser, necesita de un cuerpo que le sea propio. Cuando el alma llega a ser junto con su cuerpo, una serie de configuraciones que le son propias llegan a ser con ella. En referencia a las facultades corporales surgen en el alma una serie de acciones, pasiones y disposiciones morales individuales naturales²³¹. Estas disposiciones morales se relacionan con el cuerpo y con las facultades orgánicas, y son la base de la moralidad en general a partir de las cuales debe construirse la moralidad racional.

Determinar en qué consisten estas disposiciones morales es bastante complejo, sin embargo, lo que queda claro es que, estas disposiciones son propias de la esencia del hombre. De esta forma, para poder establecer una posible moral en Avicena, se deben tomar en cuenta, por un lado, las facultades sensitivas, y, en particular, las intenciones de la estimativa, en las cuales se perciben las cosas como buenas o malas para nosotros; y, por otro, el intelecto práctico al cual le corresponde ser fuente de las premisas morales. Por lo tanto, si relacionamos las llamadas disposiciones morales con la clasificación de las premisas que sugiere Avicena, el hecho de que las premisas prácticas o “ampliamente aceptadas” no tengan las mismas características que los primeros principios y de que, no nos sean evidentes, concuerda muy bien con la propuesta de que el autoconocimiento primigenio, como base de las disposiciones morales, sólo nos permite afirmar nuestra existencia, pero no en qué consiste dicha existencia, y en su caso, en que dichas disposiciones morales. Es decir, para conocer las disposiciones morales

²³¹ Cfr. *Kitab al-Shifa De Anima* V.3, 226-227, [Rahman], Vol- II, 111-113 [Van Riet] en KAUKUA, 2007, p. 79.

es necesario volver sobre nuestro propio autoconocimiento y hacerlo objeto de nuestro estudio; debemos reflexionar sobre nuestra naturaleza y analizar en qué consiste para poder determinar premisas morales que indiquen al intelecto práctico cómo actuar para llegar a ser buenos moralmente.

En los juicios éticos se involucran emociones (enojo, aflicción, pena, esperanza, deseo etcétera.), es decir, al momento de decidir, la estimativa tiene un papel importante. Y considero que el modo en cómo la estimativa y el intelecto práctico pueden juzgar, es precisamente con base en las disposiciones morales. Si nos detenemos en las llamadas premisas “ampliamente-aceptadas” (*al-mashhûrât*) las cuales se refieren a sentencias éticas, si bien las aceptamos por el hecho de que son aceptadas por la mayoría, o por el hecho de vivir en una determinada sociedad o religión, éstas tienen un fundamento también natural. Avicena claramente dice: “... son opiniones tales que si el hombre tiene su puro intelecto, sin la facultad estimativa y sus sentidos; si no es educado para aceptar y reconocer dichos juicios... y si no son atendidos por aquello que está en la naturaleza humana de misericordia, vergüenza, orgullo, celo etcétera, entonces el ser humano no las afirmará sin atenerse al intelecto, la estimativa y sus sentidos”²³². Las premisas éticas, ciertamente no son intuitivamente verdaderas como los primeros principios y por supuesto, tienen una base social, sin embargo, dado que son de carácter sensible, son estimativas y empíricas, y, por ende tienen un fundamento antropológico. Me parece que las premisas “ampliamente aceptadas”, pueden fundamentarse en las disposiciones morales que llegan a ser con el alma. Así, la moral se construye desde diversos ángulos, primero desde la disposición natural del hombre que se muestra en la percepción de intenciones y que suponen una base natural, y al mismo tiempo se construye a partir de la vida en sociedad. Todas las personas tienen un carácter moral y sentimientos acordes con su naturaleza por medio de los cuales ponderan y

²³² *Isharat wa-Tanbahat: Remarks and Admonitions Part One: Logic*, 351-352, [trad. INATI, 1984, p. 122].

deciden. Aunque ciertamente los preceptos éticos se conocen gracias a la vida en sociedad no se puede olvidar que éstos deben referir a la naturaleza humana y por ende deben ser acordes con su carácter racional. Así, las creencias éticas se basan en la naturaleza y al mismo tiempo dependen de un contexto cultural.

Esto se puede confirmar si analizamos el *Comentario a la Poética*, ya que en ella se muestra como las premisas imaginativas y estimativas ayudan a inclinar al alma a asentir creencias morales que se fijan en la mente. La moral al estar relacionada con el cuerpo, tiene cierta dependencia de las facultades sensitivas en particular de la estimativa y de la imaginación, muestra de ello es precisamente cómo la poética funciona para la educación moral.

La herramienta del discurso poético es el silogismo imaginativo, es decir, es un silogismo en cierto modo sensible. El discurso poético se relaciona con la naturaleza afectiva del ser humano y de la imitación. A través del silogismo imaginativo, se imita una relación propia de la realidad; el espectador al encontrar dicha imitación placentera da las premisas por sentadas y asiente la conclusión sin ponderar. Este asentimiento es de orden imaginativo. El poeta debe tener el talento de encontrar similitudes inusuales en la realidad, de modo que resulten atractivas y muevan las pasiones. El poeta silogiza de tal manera que sus premisas son como una imitación de conceptos universales. La conclusión del poeta desencadena a su vez un proceso silogístico en el oyente de carácter práctico. Los sujetos de la audiencia reaccionan ante la imitación inusual y la asienten por vía emocional, lo cual fija una creencia en su mente, la cual posteriormente influye en sus decisiones prácticas. La conclusión del silogismo imaginativo del poeta funciona como premisa de los silogismos prácticos de la audiencia. Así, el propósito de la poética es imitar acciones nobles de modo que se persuada a la audiencia de actuar bien moralmente apelando a sus emociones

y, por otra parte ridiculizar las acciones malas, de modo que la audiencia se convenza de no realizar ese tipo de acciones. Lo que me resulta muy interesante de la poética es precisamente el proceso psicológico que desencadena y sobre todo las facultades que involucra. El hecho de que la poética apele a facultades sensitivas, no quiere decir que sea un discurso irracional o que no vaya acorde con la razón. Al contrario, me parece que su efecto en las audiencias es precisamente una manera de lograr la cooperación de las facultades para lograr la bondad moral, de la cual depende la perfección del ser humano. La poética resulta sumamente útil para educar el carácter moral y es por eso que puede usarse con propósitos civiles.

En el caso de la moral en general y de su relación con la poética, es claro que estos discursos sirven para educar moralmente. Sin embargo, me resulta muy interesante que Avicena atribuya como rasgo distintivo de las artes dramáticas griegas la “universalidad” cuando en realidad éstas parecen referirse a casos particulares y además apelan a facultades sensitivas. Aun cuando las características propias de la poética son sumamente sensibles, pues el discurso como tal es imaginativo, Avicena la clasifica como parte de la lógica y por ende contribuye a su propósito, es decir, a la búsqueda de la verdad y en particular a distinguir las acciones buenas de las malas. El hecho de que la audiencia pueda reconocer las imitaciones morales que se le presentan y le resulten placenteras, me parece que ayuda a justificar la base psicológica de la moral que reside en el autoconocimiento primigenio y que se muestra en la estimativa. La representación poética apela a la imaginación y a la estimativa de la audiencia, las cuáles generan intenciones e imágenes que apelan a la emociones para inclinarse hacia un comportamiento moralmente bueno. Pero no sólo eso, la poética según Avicena, a través de las representaciones, no pretende mostrar una historia concreta sino algo más universal: un modo de vida. Su propósito es proponer criterios de acción,

lineamientos de orden moral, para convencer al espectador de ser moralmente bueno. Considero que la universalidad de la poética es, en cierto modo, reflejo de esa base psicológica de la moral, a partir de la cual, las acciones representadas se pueden reconocer como buenas o malas. La audiencia puede reconocer la bondad o la maldad de la acción representada precisamente porque tiene una disposición natural que le permite hacerlo. La poética muestra lineamientos morales de carácter universal que apelan, no a la razón, sino a las facultades sensitivas pero que van acorde con ella. La poética refleja precisamente el carácter natural de la moral, porque a través de ella se reconocen dichos principios; y dado que las premisas morales o “ampliamente aceptadas” no nos son evidentes y necesitan demostración, una forma de mostrarlas es justamente el discurso poético, el cual, según el mismo Avicena, es una especie de demostración moral.

Considero que la poética y su uso para la educación ética muestran cómo la moral tiene una base natural psicológica, a partir de la cual podemos reconocer y distinguir las acciones buenas de las malas. Este reconocimiento es por vía imaginativa y estimativa, y al mismo tiempo racional. Esto muestra cómo el hombre en sí mismo es una unidad y cómo sus facultades pueden actuar en coordinación para lograr la bondad moral. De manera que la moral en Avicena tiene una doble dimensión: la primera de carácter psicológico, la cual supone una disposición natural, cuya base es el autoconocimiento primigenio, misma que permite interpretar y juzgar de cierta manera las intenciones por medio de la facultad estimativa y que dan lugar a un “carácter moral” ; la segunda, una dimensión de carácter reflexivo que supone el volver sobre nuestra esencia y entender cómo somos, además de la vida en sociedad a partir de la cual aprendemos lo que está bien y lo que está mal, de modo que podamos afirmar premisas y lineamientos de carácter ético a través del intelecto práctico, y así construir la moral racional.

Bibliografía:

Obras de Avicena:

- (2005) Avicena, *The Metaphysics of the Healing*, trad. E. Marmura, Utah: Brigham Young University.
- (1952) *Avicenna's Psychology (Kitāb Al-Najāt)*. trad. F. Rahman. London: Oxford University Press.
- (1959) *Avicenna's De Anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā*, F. Rahman (ed.) London: Oxford University Press.
- (1972) Avicena, *Liber de anima, seu Sextus de naturalibus (2 vol.)* S. Van Riet (ed.) E. Peeters Louvain/Leiden: E.J. Brill.
- (1984) Avicena, *Remarks and Admonitions, Part One: Logic*, trad. Shams Constantine Inati (ed.) Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1996) Avicena, *Remarks and Admonitions, Part Four*, trad. Shams Constantine Inati (ed.) Londres/ Nueva York: Kegan Paul International.
- (1973) Avicena, *Ta'liqat (Notes)* A.R. Badawi (ed.) Cairo.
- (2007) Avicena, *Classical Arabic Philosophy: An anthology of sources*. trad. Jon McGinnis y David Reisman, Indianapolis: Hackett.
- (1974) *Avicenna's Comentary on the Poetics of Aristotle*. trad. e intro de Ismail M. Dahiyat. Leiden: E.J. Brill.

Obras de otros autores:

- (1970) Aristóteles *Metafísica*, trad. y notas, Valentín García Yebra, Madrid: Gredos.
- (2003) Aristóteles, *Sobre el Alma*, trad. y notas, Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- (2008) Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. trad. Julio Pallí Bonet. Barcelona: RBA libros.
- (1953) Al-Farabi. *Catálogo de las ciencias*. Versión electrónica. Traducción de Ángel González Palencia según la edición del CSIC, Madrid, XXX+176+106 páginas.

Obras especializadas:

- (2008) Black, Deborah L. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows" en *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, S. Rahman et. al Dordrecht: Springer.
- (1993) Black, Deborah L. "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions" en *Dialogue* XXXII pp. 219-258.
- (1990) Black, Deborah L. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in the Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: E.J.Brill.

- (2004) Hall, Robert E., “Intellect, soul and body in Ibn Sina” en *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. Ed. Jon McGinnis, Boston: Leiden Brill.
- (2000) Hasse, Dag. *Avicenna´s De Anima en the Latin West*, Nino Aragno (ed.) London/Turin: The Warburg Institute.
- (2007) Kaukua, Jari, *Avicenna on subjectivity: A philosophical study*, Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- (1986) Kemal, Salim. “Arabic poetics and Aristotle´s Poetics” en *British Journal of Aesthetics*, 26:2 pp. 112-123.
- (1991) Kemal, Salim. *The poetics of Alfarabi and Avicenna*. New York : E. J. Brill.
- (2012) LÓPEZ-FARJEAT, “Self-awareness in Human and Non-Human Animals in Avicenna´s Psychological Writings” en *Oikeiosis and the natural basis of morality*, (ed.) Alejandro Vigo, Hildesheim/Zürich/Nueva York: Georg Olms Verlag, 2012, pp. 121-140.
- (2010) López-Farjeat, Luis Xavier, Morales Ladrón de Guevara Jorge F. “El contenido cognitivo de la percepción: Avicenna y McDowell” *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 43.
- (2010) McGinnis, Jon. *Avicenna*. New York: Oxford University Press.
- (2003) Reale, Giovanni, *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, Barcelona: Herder.
- (2010) Taylor, Richard C. “Philosophy” en *The New Cambridge Companion of Islam*, v.4, Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century. Ed. Robert Irwin. Cambridge: CUP. pp. 532-563 y 825-830.
- (2007) *Consciousness, From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Col. Studies in the History of Philosophy of Mind, Vol. 4, Ed. Sara Heinämaa, et.al. Dordrecht: Springer.