



Algunas influencias árabes en la filosofía cristiana, según Etienne Gilson

Pedro Javier MOYA OBRADORS

Profesor de Filosofía en el Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

El mundo medieval ha sido presentado frecuentemente como una amalgama de doctrinas que sólo se pueden entender en el contexto de alguna controversia, o que, en el mejor de los casos, se reducen a la repetición de filosofías anteriores. Nada más lejos de la verdad. Cuando se acerca el investigador al pensamiento medieval, descubre una riqueza de pensamientos que difícilmente se pueden escamotear. Hay una especial profundización intelectual en los problemas, hasta sus últimas consecuencias, que obliga a depurar cada una de las doctrinas, a delimitar aspectos diversos de las mismas y a estudiar en definitiva cada problema, siguiendo una línea que podría conducir desde la Edad Antigua hasta el estudio de los clásicos que se lleva a cabo en el Renacimiento¹.

Dentro de la Filosofía árabe medieval, hemos querido acercarnos, una vez más, al pensamiento de este autor que, desde su condición de historiador de la Filosofía Medieval, ha planteado las influencias que el mundo intelectual musulmán ejerció sobre el pensamiento occidental. Fácilmente se tiende a pensar en el averroísmo como doctrina más característica de este influjo, dado que no sólo ha tenido multitud de ocasiones para infiltrarse en el mundo de

1 Advierte E. Gilson en alguno de sus artículos que no se puede mantener el tópico de que la filosofía renacentista es una vuelta a los clásicos, como si hubiera existido una ruptura con ellos a lo largo de la Edad Media. Cfr. GILSON, E.: «Le Moyen Âge et le naturalisme antique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (en adelante, *ADHDLMA*) 7, 1932, pp. 5-37.

la filosofía cristiana medieval, sino que, además, por el aspecto polémico que lleva consigo —recuérdese el averroísmo latino y las luchas en la Universidad de París— es más conocida en el mundo de la Historia de la Filosofía.

Etienne Gilson ha estudiado a fondo otra de esas influencias que no han tenido ocasión de ser analizadas por muchos investigadores y que, por ello mismo, han quedado en el olvido: se trata de la introducción de Avicena en el mundo de la filosofía cristiana a partir de doctrinas primitivamente agustinianas. Es el intento, primero inconsciente y luego intencionado, de hacer concordar a San Agustín con Avicena, en el último tercio del siglo XI, continuado tímidamente en los dos primeros tercios del XIII, pero que aún se verá en los primeros pasos de filosofías tan importantes en el XIV como es la de Duns Scoto².

Siguiendo, pues, a Gilson, vamos a recorrer brevemente parte de este intrincado camino que va desde Aristóteles a Santo Tomás de Aquino para descubrir dichas influencias. La tesis de la que tenemos que partir es precisamente ésta: se puede hablar de un *Agustinismo Avicenizante* en el siglo XII para designar una serie de doctrinas sobre el conocimiento que tienen por componentes esenciales elementos tomados de San Agustín y de Avicena.

La presencia de esta doctrina en la época de Santo Tomás es lo que ha hecho que el Aquinate se enfrente con la doctrina agustiniana y haya llegado a criticarla. Fuera, por tanto, de la reacción profunda contra el avicenisismo que el tomismo representa, dice Gilson que «*se puede encontrar en la Edad Media influencias avicenisianas más profundas y más persistentes de las que nos imaginamos*»³.

Ya hemos dicho que el problema del agustinismo avicenizante se refiere siempre a doctrinas en torno al conocimiento. Si se siguen los tratados *De Anima* aparecidos en esta época, se pueden extraer importantes conclusiones. El texto que se sitúa en el punto de partida de todos los comentaristas posteriores es el de Aristóteles: *De Anima*, III, 5, 430a 10-19:

Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem materia unicuique generi, hoc autem est potentia omnia illa, alterum autem causa et factivum, quod in faciendo omnia, ut ars ad materiam susti-

2 GILSON, E.: «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», *ADHDLMA* 2, 1927, pp. 89-149.

3 Tres trabajos de Gilson son fundamentales para el tratamiento de este problema. Se puede ver especialmente: «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisante», *ADHDLMA*, 2, 1929, pp. 5-149. «Roger Marston: Un cas d'augustinisme avicennisante», *ADHDLMA*, 8, 1933, pp. 37-42. «Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin», in *Mélanges Mandonnet*, París, 1930, I, pp. 371-383.

nuit, necesse et in anima has esse differentias. Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri, ille vero in omnia fieri, sicut habitus quidam, et sicut lumen. Quodam enim modo, et lumen facit potentia existentes colores, actu colores. Et hic intellectus separabilis, et impassibilis, et inmixtus, substantia actu ens. Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium materia. (...) Separatus autem est solum hoc, quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est. Non reminiscitur autem, quia hoc quidem impassibile est; passivus vero intellectus, est corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima⁴.

Para el Estagirita, sucede con el alma como con el resto de los cuerpos: un elemento hace de materia, que es potencia, y otro de forma, que es capaz de producirlo todo; por eso, en el alma se puede hablar de un intelecto que es capaz de devenir y uno que lo produce todo (*habitus*), y que —como la luz vuelve claro en acto lo que sólo era claro en potencia— vuelve inteligibles en acto a los inteligibles en potencia. Este entendimiento es separado (*separabilis*), impassible (*impassibilis*), sin mezcla (*inmixtus*), acto por esencia (*substantia actu ens*), inmortal y eterno (*immortale et perpetuum*), pasivo y corruptible (*passivus et corruptibilis*).

El mundo árabe conoció especialmente a Aristóteles a través de los comentarios de Alejandro de Afrodisia⁵, un aristotélico de principios del siglo III, que es considerado el comentador de Aristóteles por excelencia, a pesar de que el aristotelismo que transmite está cargado de elementos neoplatónicos de corte ecléctico⁶. La obra más importante de toda sus producción filosófica es *De intellectu et intellecto*, que fue traducida posteriormente al árabe por los cristianos sirios. En ella divide el intelecto en tres partes:

- 1) Intellectus materialis.
- 2) Intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat.
- 3) Intelligentia agens.

La misión del intellectus materialis es aprehender todos los inteligibles; pero precisamente por tratarse de aprehenderlos no puede ser ninguno de ellos: está en potencia respecto de todos y es capaz de llegar a serlos todos. Una vez en

4 Cfr. S. THOMAE AQUINATIS: *In Aristotelis librum De Anima commentarium* III, lect. X. Citamos por la Ed. de Marietti, Torino, 1959.

5 Cfr. FRAILE, G.: *Historia de la Filosofía*, t. I, Madrid, BAC, 1956, p. 631.

6 Cfr. GILSON, E.: «Les sources gréco-arabes...» art. cit., *ADHDLMA*, 4, 1929, pp. 5-149.

acto, este intellectus materialis se convierte en intellectus habitualis, es decir, en un hábito de actuar y de conocer. Y este proceso se realiza gracias a la actuación de la inteligencia agente, que es separada y que hace posible la conversión de las formas inteligibles en potencia en formas inteligibles en acto. La cuestión para nosotros se centra en la problemática que plantea la traducción latina, ya que en todos los textos utilizados⁷ se desdobra este intellectus agens en intelligentia agens e intellectus adeptus.

De esta forma se atribuyen a Alejandro expresiones que no son las suyas sino las de sus traductores árabes que luego se verán reflejadas en las traducciones latinas⁸. Para Gilson, la explicación de este desdoblamiento puede estar en el hecho de que este intelecto agente puede pensar sin nosotros (y este sería el intellectus agens propiamente dicho), pero puede, a su vez, pensar mediante el instrumento de nuestro intelecto material pudiéndose entonces decir que somos realmente nosotros los que pensamos (y en este sentido se puede hablar de intellectus adeptus o adquirido)⁹. Por tanto, no cabe la menor duda de que lo que era para Alejandro una división tripartita del intelecto es, después de los árabes, cuatripartita. Pero el error de traducción no queda ahí, ya que cuando Alejandro atribuye esto a su maestro Aristoclés¹⁰ los comentaristas leerán equivocadamente «Aristóteles», quedando así como doctrina del Filósofo lo que no es más que un neoplatonismo con rasgos estoicos. Desde entonces el pensamiento árabe admitirá —creyendo que sigue a Aristóteles— que sólo hay un entendimiento agente para todos los hombres.

Dando un paso adelante, nos encontramos ya en el siglo IX con los predecesores de Avicena; filósofos árabes que van a ser los responsables de la introducción

7 Según ha demostrado G. Théry al editar el texto que estaba a disposición de todos los estudiosos de la época. Cfr. THERY, G.: *Autour du décret de 1210: II. Alexandre D'Áfrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*. Kain, Le Saulchoir, 1926. Cit. por GILSON, E.: «Les sources...» art. cit. p. 19.

8 L'intellectus agens d'Alexandre, qui est Dieu, devient l'intelligentia agens des Arabes, dont nous verrons qu'elle était une substance séparée, distincte á la fois de Dieu et de l'homme. D'autre part l'intellectus agens d'Alexandre, reçoit dans la traduction latine la qualification d'adeptus qui chez Alexandre, semble ne rien marque d'autre que l'extériorité radicale de l'intellect agent qu'il qualifie. Cfr. GILSON, E.: *Ibíd.* p. 19.

9 Lorsque l'intellect agent agit par l'instrument de notre intellect matériel, on dit qu'il est notre intellect et que nous pensons; lorsqu'il n'agit pas par notre intellect matériel c'est intellect divin n'en est pas moins en acte, de sorte qu'il peut penser pour nous et sans nous. *Ibíd.* p. 19.

10 En efecto, Aristoclés (siglo II), con su teoría de Dios como mente activa que penetra toda la naturaleza y de la cual proceden todas las almas particulares, da lugar a la de Alejandro, su discípulo: el entendimiento agente es único y separado. Cfr. FRAILE, G.: *op.cit.* p. 630. Cfr. también GILSON, E.: *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1962, p. 86.

en masa de ideas neoplatónicas en la doctrina de Aristóteles¹¹. De entre ellos destaquemos dos de gran categoría: Alkindi y Alfarabí¹². El primero de ellos, en su obra *De intellectu* lleva a cabo una división tripartita del intelecto que viene a ser la de Alejandro de Afrodisia con una añadido: el intellectus demonstrativus que no es otra cosa que la manifestación o declaración exterior de lo que previamente hemos concebido en nuestro intelecto¹³. Y no cabe duda, después de lo que hemos dicho, de que para Alkindi el intelecto está siempre en acto, es separado y distinto del alma y que actúa sobre ella para pasar de la potencia al acto.

Por su parte, Alfarabí aporta dos rasgos característicos propios al problema que nos ocupa: Ante todo el haber introducido una distinción neta entre la Inteligencia separada más alta y Dios. Sólo de este modo, Dios puede gozar impasiblemente de su perfecta actualidad. Por otra parte, el intelecto en acto puede remontarse en una ascensión mística a la Inteligencia separada, para unirse con Dios. No en vano Alfarabí era un Sufí, un místico: «*El fin del hombre es unirse, por el entendimiento y el amor a la Inteligencia Separada, que es el primer motor inmóvil y la fuente de todo conocimiento inteligible para el mundo en que vivimos*»¹⁴.

Ya en Avicena el papel de los intelectos está íntimamente ligado al problema del alma. Lo cierto es que desde Dios, que está situado en el origen del mundo, emanan una serie de intelectos que terminan en el intellectus materialis o intelecto en potencia. La actuación de los sentidos externos, enviando al sentido común lo que ve en los objetos particulares, termina en la imaginación, en donde se acumulan las imágenes del objeto en cuestión. Esta imaginación permite que el intelecto esté adaptado a la acción del intelecto agente, que, por medio de la abstracción va a captar las formas inteligibles. Y en la misma medida en que estas formas inteligibles vienen de fuera (gracias a la acción del intelecto agente), se llama intellectus adeptus o adquirido. Queda así, por tanto, la clasificación aviceniana:

- 1) I. in potentia absoluta (Materialis).
- 2) I. in potentia facili (In effectu).
- 3) I. in potentia perfecta (In habitu y Adeptus).
- 4) I. agens.

11 Cfr. GILSON, E.: «Les sources...» art. cit. p. 22.

12 Es interesante la opinión que sobre estos autores se puede ver en: SÁNCHEZ ALBORNOZ, C.: *La España Musulmana*, 2 vol. Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

13 La manifestation ou déclaration extérieur de ce que notre intellect a préalablement conçu. Cfr. GILSON, E.: «Les sources...», art. cit. p. 23. Cfr. *La Filosofía...*, op. cit. p. 323.

14 GILSON, E.: *La Filosofía...*, op. cit. p. 326.

De este modo, el propio Gilson explica la síntesis de la epistemología de Avicena diciendo que «en el primer grado, el entendimiento se encuentra absolutamente desnudo y vacío, como un niño que puede aprender a escribir, pero que ni siquiera sabe lo que son letras, tinta ni pluma. En el segundo grado, este intelecto está ya provisto de sensaciones y de imágenes, como un niño que ha comenzado a trazar palotes y sabe servirse de una pluma: el entendimiento ya no está absolutamente en potencia sino casi ya en acto (potencia facilis, intellectus possibilis), en el sentido de que puede conocer. En el tercer grado, se vuelve hacia la inteligencia agente separada para recibir de ella las formas inteligibles correspondientes a sus imágenes sensibles: entonces se encuentra en acto gracias al inteligible que recibe (intellectus adeptus); a fuerza de repetir este esfuerzo alcanza una cierta facilidad, que no es otra cosa que el conocimiento adquirido (intellectu in habitu)».

Avicena influye inevitablemente sobre el pensamiento escolástico, ante todo por los rasgos neoplatónicos de su filosofía; rasgos neoplatónicos que ya estaban cristianizados¹⁵ y que, a su vez, influirán sobre la filosofía cristiana medieval, a través de una figura importante: Domingo Gundisalvo, de los traductores de Toledo, que traduce o escribe anónimamente¹⁶ la obra *De Anima*, atribuida a Avicena, pero que encaja ya perfectamente en lo que Gilson ha llamado «*la primera conjunción del pensamiento árabe y la tradición cristiana*».

El *De Anima* traducido por Gundisalvo, presenta la terminología usada por Avicena y Algacel (que siendo distinta encubre doctrinas exactamente iguales) pero expresándose ya de tal modo que la iluminación del alma por el intelecto agente se explica como iluminación del alma por Dios¹⁷.

Y así se llega a Santo Tomás, cuya crítica del agustinismo medieval supone la existencia de una escuela que combinaba la influencia dominante de San Agustín con el neoplatonismo de Avicena. Y esto se lo encuentra Santo Tomás en los trabajos de Gundisalvo. Cuando el descubrimiento de las obras de Avicena situó a sus sucesores en presencia de un sistema en que el Intelecto agente separado es a la vez el que da las normas y los conceptos, pensaron resolver el problema aplicando a Dios la actividad del intelecto agente de Avicena; de ahí

15 Recuérdese que Ammonio Saccas era un cristiano convertido al paganismo con una enorme admiración por Orígenes, y que el traductor de Plotino fue Mario Victorino, otro cristiano. Asimismo hay que notar que fueron los cristianos de Siria, nestorianos, los que, al servicio de las Abbasidas, tradujeron al árabe las obras de Aristóteles. Cfr. GILSON, E.: art. cit. p. 75 nota 1.

16 Según Löwenthal, el propio Gundisalvo puede ser el autor, hipótesis que Gilson considera aceptable, pero que debe ser investigada. Cfr. Ibid. p. 80.

17 «Dans sa pensée, l'illumination de l'âme par l'Intelligence agent d'Avicenne fait place à l'illumination de l'âme par Dieu». Cfr. Ibid. p. 85.

nació la doctrina de Dios como intelecto agente, donde el Dios de San Agustín cumple las funciones de la inteligencia separada de Avicena¹⁸.

Terminado el siglo XIII, todavía nos encontramos a filósofos que optan por este sistema. Gilson ha estudiado la figura de Roger Marston, un estudiante de París en plena condena del aristotelismo, que se enfrentó con la filosofía de Santo Tomás. Típico representante de la escuela agustiniana, interpreta el famoso pasaje de Aristóteles en clave aviceniana y lo pone de acuerdo con San Agustín, pensando que lo único que le faltó a Avicena fue ver que la inteligencia agente separada es Dios¹⁹. Creyendo que interpreta correctamente a Aristóteles dice: «*firmiter teneo unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspiciamus*»²⁰; aunque en realidad está leyendo al Estagirita según la mente de Alfarabí y de Avicena. Así, concuerda perfectamente la doctrina de San Agustín sobre la verdad y la de Avicena sobre la abstracción. Dios juega respecto de la verdad el papel de intelecto agente y el intelecto agente actúa como si fuera el Dios de San Agustín. No cabe duda que para Marston, el intérprete autorizado de Aristóteles es Avicena y por eso escribe: «*Sententi sancti Augustini de luce communi omnium et Philosophi de intellectu agente, sic in concordiam redacta*»²¹. Estamos, pues, ante un agustinismo avicenizante conscientemente buscado al que pertenecerán también otros como Vital du Four, Juan Peckam, o Adam de Marisco, así como los ya citados Guillermo de Auvernia y Roger Bacon.

Hemos tratado pues, siguiendo a Gilson, algunas de las influencias del pensamiento árabe sobre el Occidente cristiano. La investigación queda abierta para profundizar en las influencias más o menos importantes de los filósofos árabes en la Edad Media²².

18 «Esto es lo que nos hemos propuesto llamar agustinismo avicenizante del que Guillermo de Auvernia y Roger Bacon son típicos representantes». Cfr. GILSON, E.: «Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin», art.cit., pp. 379.

19 Cfr. GILSON, E.: «Roger Marston: Un cas d'agustinisme avicennisante», art.cit. p.40.

20 Cfr. R. MARSTON: *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsa et de anima*. Quarachi, 1932, p. 258, cit. por GILSON: Ibid. p. 38.

21 Ibid. p. 42.

22 Se puede consultar la bibliografía accesoria propuesta por Gilson en los artículos citados: CALLEBAUT, A.: «Jean Peckham, O.F.M. et l'agustinisme. Aperçus historiques (1263-1265)», *Archivum franciscanum historicum*, 18, 1925. CHENU, M.: «Authentica et magistralia, deux lieux théologiques aux XII-XIII siècles», *Divus Thomas* 28, 1925, pp. 257-285. GAUTHIER, L.: «Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, à propos d'un livre récent», *Revue d'histoire de la philosophie*, 4, 1928. JOURDAIN, C.: *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. París, 1843. MUNK, S.: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. París, 1927. SALIBA, D.: *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*. París, 1926. THERY, G.: *Autour du décret de 1210: Alexandre d'Afrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*. Le Saulchoir, 1926.

