



INTENCIONALIDAD E *INTENTIO* EN AVICENA

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO*

doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.ieia

RESUMEN

A pesar de los reparos de algunos especialistas, Avicena es un punto de referencia insoslayable en la historia de la intencionalidad. Este trabajo se propone determinar la manera en que el intelecto toma posición con respecto a la realidad de los objetos con los que se relaciona. Abordamos la relación intencional centrandó nuestra atención en el nexo entre lógica y ontología y enfatizando el papel que juegan la conceptualización y la estimación en la determinación de lo que es real y existente efectivamente. La exploración de la estructura intencional nos lleva a identificar la relevancia de la *doctrina de las esencias* como presupuesto fundamental para la conceptualización y la verdad. La importancia de la teoría de la intencionalidad de Avicena radica en la descripción tanto de la referencia al objeto de conocimiento, como un proceso que avanza de lo conocido a lo desconocido, cuyas diversas fases conforman el itinerario de las esencias. Desde este punto de vista, la realidad y la existencia son accidentes que le acaecen a las esencias. Las capacidades del alma que hacen posible la referencia intencional son la estimativa, la conceptualización y el asentimiento. Asimismo, identificamos algunos puntos de convergencia entre las doctrinas de las esencias de Avicena y de Husserl.

Palabras clave: intencionalidad; esencia; existencia; realidad; intención

* Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Correo electrónico: julio.vargas@correounivalle.edu.co

Para citar este artículo: Vargas, J. C. (2022). Intencionalidad e *intentio* en Avicena. *Universitas Philosophica*, 39(78), 43-81. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph39-78.ieia.



INTENTIONALITY AND *INTENTIO* IN AVICENNA

ABSTRACT

Despite the misgivings of some specialists, Avicenna is an unavoidable point of reference in the history of intentionality. This paper sets out to determine the way in which the intellect takes a position with respect to the reality of the objects with which it enters into relation. We address the intentional relation, focusing on the nexus between logic and ontology, and emphasizing the role of conceptualization and estimation in determining what is real and actually exists. The exploration of the structure of intention leads us to identify the relevance of the *doctrine of essences* as a fundamental presupposition for conceptualization and truth. The importance of Avicenna's theory of intentionality lies in the description of the reference to the object and in the description of knowledge as a process that advances from the known to the unknown, the various phases of which form the itinerary of essences. From this point of view, reality and existence are accidents that happen to essences. Esteem, conceptualization and assent are the capacities of the soul that make intentional reference possible. Finally, we identify some points of convergence between two doctrines of essences, that of Avicenna and that of Husserl.

Keywords: intentionality; essence; existence; reality; intention

ENTRE LOS ESPECIALISTAS no hay consenso con respecto a si Avicena (980-1037) ofrece una *teoría de la intencionalidad*. Quienes rechazan esta tesis argumentan que una teoría tal exigiría, a su vez, desarrollar una *teoría de la intentio*, cuya tarea principal sería aclarar los diferentes sentidos que asume el término *intentio* en la lógica, la teoría del conocimiento, la ontología, la teoría semántica y la teoría de la acción (Hasse, 2000, p. 128). Asimismo, dicha teoría debería realizar un análisis filológico de los términos árabes que traducen el término *intentio*. En cambio, en conexión con otros investigadores (Deborah Black, 2010; Jari Kaukua, 2014; Jean-Luc Solère, 2007, entre otros), que sostienen que el filósofo persa sí ofrece una teoría de la intencionalidad, este trabajo se propone determinar cómo el intelecto toma posición con respecto a la realidad de los objetos con los que entra en relación.

La consideración de la intencionalidad como la relación cognitiva o teórica que permite determinar qué son los objetos y cuál es su realidad exige restringir la atención a la manera en que se efectúa el vínculo entre los actos mentales y el objeto, en orden a determinar su realidad. Por esta razón, desde el punto de vista del *método*, focalizaremos la atención en las *estructuras* propias de la intencionalidad teórica, esto es, en la conceptualización y en el asentimiento. No nos detendremos, pues, en la pregunta por su *génesis*, lo cual exigiría abordar a fondo el tema de la *abstracción* y, con ello, la función de los *sentidos internos* en la conformación de las estructuras intencionales, tema que desborda los límites de este trabajo.

El tratamiento de la intencionalidad lleva a considerar el vínculo entre lógica y ontología, pues no basta con indagar de qué manera el intelecto toma posición con respecto a la verdad de las proposiciones, sino que es necesario establecer qué se entiende en cada caso por *existencia* y en qué medida el intelecto puede acceder a la realidad de las cosas. La hipótesis que orienta este trabajo es que en el pensamiento de Avicena las intenciones o contenidos mentales no fungen como mediación entre los actos intelectivos y la cosa misma, la cual se ofrece o bien como objeto del pensamiento teórico, o bien como representación psíquica, o como cosa singular y concreta (*extramental*).

El primer apartado presenta las convergencias y divergencias entre los términos de *intentio* e *intencionalidad*: el término latino *intentio* designa ‘el contenido mental conformado por la mente en distintos niveles’, ya sea en la sensibilidad,

particularmente en la fuerza estimativa, ya sea en el intelecto, en calidad de concepto o representación de objetos simples y complejos. En cambio, de los diversos problemas que designa la *intencionalidad*, nos ocupamos del que consideramos fundamental, a saber, la pregunta sobre cómo es posible que las intenciones o contenidos mentales puedan acceder a la realidad propia del objeto de conocimiento y captar su existencia efectiva.

El segundo apartado presenta la tarea de la lógica, ocupándose de mostrar en qué medida la intencionalidad forma parte de su tema principal de investigación. El tercero señala la diferencia entre la conceptualización y el asentimiento, como los pilares de la teoría del conocimiento de Avicena. El cuarto apartado expone los conceptos fundamentales de la ontología: *cosa* y *ente*, *necesario* y *posible*, con el fin de presentar de qué manera tiene lugar la referencia intencional. El quinto desarrolla la función de las intenciones primeras y las intenciones segundas. El sexto ofrece una breve consideración sobre cómo se efectúa la relación intencional con los objetos singulares o concretos que pertenecen al mundo *extramental*. En las consideraciones finales se pondera la relevancia de la teoría de la intencionalidad de Avicena para la teoría del conocimiento, se señala el influjo de su *doctrina de la esencia*, como *naturaleza común* en Duns Escoto, y se indican los puntos que convergen entre Avicena y Husserl en relación con la intencionalidad.

1. *Intentio* y su vínculo con la intencionalidad en Avicena

SI BIEN AVICENA no utiliza explícitamente el término *intencionalidad*, se ocupa de las problemáticas que le corresponden a este término, en particular a la que se pregunta sobre qué base el intelecto establece el vínculo con su objeto y asume que accede a la realidad, temática que es común a varias áreas filosóficas: la lógica, la psicología, la teoría del conocimiento, la ontología, la filosofía del lenguaje y la teoría de la acción. Antes de ocuparnos de la problemática particular previamente señalada, conviene examinar el término del cual proviene *intencionalidad*, esto es, *intentio*.

En la obra de Avicena¹ el término latino *intentio*, traducción de las palabras árabes *ma'nā'* (*ma'ānī*, en plural) y *ma'qūla*², designa, por una parte, aquello que se tiene en mente, lo *comprendido* en relación con un tema o asunto y expresable mediante predicados. Desde esta perspectiva, la *intentio* designa la actividad comprensiva a la cual es inherente una tendencia o dirección de la mirada hacia el objeto. Por otra parte, la *intentio* se refiere a las formas o atributos del objeto, que se hacen presentes en el respectivo acto mental. Este doble sentido oscila entre la dimensión psicológica y la ontológica: da cuenta de cómo los actos mentales (*noéticos*) acceden a la dimensión objetiva (*noemática*).

En esta dinámica la *intentio* es ambigua, indecisa, en cuanto expresa el enigma de la correlación de la actividad psíquica y sus respectivos objetos, dos dimensiones cuyo modo de ser es irreductible el uno al otro y que, sin embargo, pueden conformar una unidad. Al respecto, Alan de Libera (1996) pone de presente los vínculos entre la *intentio* y el *λόγος*, no solo en cuanto a la compleja relación de la actividad psíquica y la dimensión objetiva, sino en relación con su carácter *apofántico*: al igual que el *λόγος*, la *intentio* hace presente el asunto o cosa por ella referida (pp. 178-179).

-
- 1 Para el estudio de la obra de Avicena, en este lugar, nos ocupamos especialmente del *Avicena Latinus*, aunque en algunas ocasiones también tenemos a la vista algunas traducciones al inglés y al francés. Cabe anotar que se denomina *Avicenna Latinus* al conjunto de obras traducidas del árabe clásico y persa al latín en los siglos XI y XII. Estas traducciones fueron realizadas a partir de la conquista de Toledo (1085) a manos del Rey León e incidieron decisivamente en la formación del pensamiento escolástico. En comparación con las traducciones de Averroes, el *corpus* latino de las obras de Avicena es significativamente menor, aunque un número importante de las obras del filósofo persa ha sido traducido del árabe –especialmente al inglés o francés–, en las últimas décadas.
- 2 La palabra latina *intentio* corresponde a la traducción realizada –por la escuela toledana, dirigida por Dominicus Gundissalinus, entre los años 1152 y 1166– de los términos árabes *ma'nā'* y *ma'qūla*. Sus diversas acepciones designan ‘el pensamiento’, ‘el significado que se tiene en mente y que puede ser expresado’, así como ‘la relación con algo considerado como real’. Black (2010) afirma que la traducción latina del término *ma'nā'* como *intentio* es acertada, “plenamente legítima” y “justificada”, en cuanto accede a la “idea fundamental” que corresponde al uso técnico de dicho término: “Pero como interpretación de la idea fundamental que subyace al uso genérico y técnico de *ma'nā'* en árabe, *intentio* es una traducción latina totalmente legítima del término.” [*But as an interpretation of the fundamental idea behind the generic and technical use of ma'nā' in Arabic, 'intentio' is an entirely legitimate Latin rendition of the term*] (p. 68 y ss.). El inevitable salto en la traducción deja abierta la tarea de establecer los diversos sentidos de estos términos árabes y sus vínculos con el problema de la *intencionalidad*. Al respecto, véase Brague 2014, p. 506.

En la tradición árabe los términos equivalentes a la *intentio* se encuentran en Al-Farabi (872-950), que en su comentario a un pasaje del *De Interpretatione* (16a 3-18) de Aristóteles utiliza *ma'nā'* y *maqūla* para traducir el término griego νόημα, 'contenido de pensamiento', que puede ser una representación o resultado de la acción del intelecto. Allí Al-Farabi sostiene que el contenido de pensamiento varía de acuerdo con el objeto hacia donde se dirija la atención: o bien hacia la realidad objetiva, externa, o bien hacia el alma y su lenguaje. En el primer caso, las categorías aristotélicas sirven para referirse a los objetos externos y son denominadas "términos de primera posición"; en el segundo, mediante un acto reflexivo, el alma dirige la atención a los nombres, a los verbos y a los demás componentes del lenguaje que denomina "términos de segunda posición" (Sabra, 1980, pp. 753 y ss.).

Avicena retoma esta distinción, junto con la *teoría de la abstracción* de Al-Farabi, como punto de referencia para plantear la diferencia entre intenciones primeras y segundas. El tratamiento aviceniano de estas temáticas y su respectiva terminología fueron decisivos en el pensamiento escolástico medieval, pues por esta vía se introdujo buena parte de los problemas aristotélicos (Hasse, 2000; Black, 2000). En los siglos XII y XIII, período en que son vertidas algunas obras de Avicena al latín, la palabra *intentio* tiene un amplio significado, que designa desde los actos volitivos y prácticos hasta los actos de conocimiento y de percepción, las formas que hacen posible tales actos e incluso conceptos y nociones (Amerini, 2011, p. 555). *Intentio* puede significar 'la tendencia propia de un acto mediante la cual se dirige a una meta' o 'el asunto mismo que corresponde al contenido del acto', al significado o representación hacia el cual apunta.

Desde el punto de vista semántico, el problema está en establecer de qué manera los contenidos mentales –sensitivos, como en el caso de la imagen y del significado– hacen presente un objeto; el problema que Avicena retoma cuenta con una tradición que va hasta Aristóteles, pues el célebre pasaje del *Sobre la interpretación* (Aristóteles, 1995, 16a 3-9) fue objeto de numerosas interpretaciones y polémicas en el medioevo. En los comentarios al triángulo semántico de Aristóteles, en la indagación sobre cómo tiene lugar la referencia al objeto mental y a la realidad, Avicena introduce el término *intentio* (*ma'nā'*) para designar el *significado* que se tiene en mente, que es correlativo

a la palabra o al signo y que remite al “objeto entendido por el alma” (Black, 2010, p. 5)³.

Sin embargo, en el tratamiento de este problema, el término *intentio* cuenta, como ya dijimos, con un carácter ambiguo: sirve para designar, de una parte, *el objeto* –efectivamente existente o mental–, mas solo *en cuanto* es expresado mediante palabras y significados; y de otra parte, los *significados* que se tienen en mente, mediante los cuales tiene lugar la referencia al objeto respectivo. Desde el punto de vista del objeto, las intenciones no solo designan realidades singulares, existentes en la naturaleza material, sino también los objetos mentales, que son resultado de la abstracción o intelección. Por eso, en el contexto del triángulo semántico, la *intentio* apunta a un objeto que tiene doble existencia, *extramental* y mental. Los significados forman parte de la *intentio*, al igual que las palabras, de un modo analógico.

Intentio también aparece en *De philosophia prima sive scientia divina* (Avicena, 1977, 1980), obra en la cual significa ‘el modo de ser de los conceptos universales que son comunes a varios individuos’, por ejemplo, la *humanidad*, el *color*, la *sustancia*, entre otros. La *intentio* constituye los *contenidos objetivos* del pensamiento que tienen por rasgo esencial poder ser predicados de uno o de muchos objetos, independientemente de que estos últimos existan o no. La *intentio* juega un papel central en la comprensión del ser de los objetos, ya que gracias a ella se conforma un *significado* o *intelección universal* que es expresable lingüísticamente. Desde el punto de vista de lo inteligido, Avicena distingue tres niveles de la *intentio*:

Es preciso ahora que hablemos acerca de lo universal y de lo particular. En efecto, es conveniente también a aquello para lo cual nos hemos preparado, a saber, sobre los accidentes propios del ser. Digo, por tanto, que el universal se dice en tres modos: [1.] en efecto, se llama universal [ár.: la noción (*intentio*) universal] en cuanto es predicado en acto de muchos, como v.g., hombre; [2.] y se llama noción universal a la que [ár.: cuando] es posible de ser predicada de muchos, aun cuando ninguno de ellos tenga ser en acto, tal como la noción de casa heptagonal, que es universal por el hecho de que por

3 “*things intended by the soul / maqāṣada li-nafs*”.

su naturaleza puede ser predicada de muchos, pero no es necesario que esos muchos existan, ni siquiera uno de ellos; [3.] se llama, [en fin], noción universal a la que nada impide afirmar que se predica de muchos, pero que, sin embargo, si algo lo prohíbe, es una causa por la cual esto es probado, como [en el caso d] el sol y la tierra, pues por el hecho de que son concebidos el sol y la tierra, no está prohibido en el pensamiento que su noción pueda hallarse [realizada] en múltiples [cosas], a no ser que se aduzca una razón por la cual se sabe que esto es imposible. Y [entonces] será imposible por una causa extrínseca, no por la concepción de ellos. Ahora bien, todas estas [definiciones] pueden convenir en lo siguiente: universal es aquello que en su concepto no es imposible que sea predicado de muchos. Y es preciso que el universal lógico y todo lo que le es similar sea así. El individuo, en cambio, es aquello que no puede concebirse que sea predicado de muchos, como la sustancia de este [individuo] determinado: Platón. En efecto, es imposible concebir que él sea [algo] a no ser lo que solamente es de él (Avicena, 1980, pp. 227-228)⁴.

De acuerdo con este pasaje, en cuanto contenido del pensamiento, la *intentio* puede ser entendida como:

- a) lo predicado *actualmente* de muchos, por ejemplo, ser humano es predicado de todos y cada uno de los humanos: “*secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo*” (Avicena, 1980, pp. 227). Desde este punto de vista, la *intentio* está *en cada individuo*;

4 “Dico igitur quod universale dicitur tribus modis: dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo; et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectum, sicut intentio domus heptangulae, quae universalis est eo quod natura eius est posse praedicari de multis, sed non est necesse esse illa multa, immo nec etiam aliquid illorum; dicitur etiam universale intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis, quod tamen, si aliquid prohibet, prohibebit causa qua hoc probatur, sicut sol et terra: hoc enim, ex hoc quod intelliguntur sol et terra, non est prohibitum quantum ad intellectum posse intentionem eorum inveniri in multis, nisi inducatur ratio qua sciatur hoc esse impossibile; et hoc erit impossibile ex causa extrinseca, non ex ipsorum imaginatione. Possunt autem haec omnia convenire in hoc quod universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis; et oportet ut universale logicum et quicquid est simile illi sit hoc. Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis huius designati: impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum”. (Traducción de Julio A. Castello Dubra).

- b) lo *predicable* de varios individuos, aun cuando ninguno de ellos exista: “se denomina universal al significado (*intentio*) que puede ser predicado de muchos, así ninguno de estos exista realmente, como el significado (*intentio*) ‘casa heptagonal’ [...] no necesita estar presente en aquellos muchos” (Avicena, 1980, p. 227)⁵. En este sentido, la *intentio* pertenece al plano conceptual o lógico; y
- c) la *esencia* o el “ser propio” del objeto, predicado de un individuo, aunque también puede ser atribuido a otros individuos que pertenezcan a la misma especie. A modo de ejemplo, Avicena afirma que los términos (*intentiones*) *sol* y *tierra* no están limitados a un único ejemplar, sino que es posible que existan varios soles y tierras.

En estas tres acepciones, la *intentio* se entiende como ‘el significado predicable de uno o varios objetos, con independencia de su existencia o no existencia’. Dicho significado cuenta con un modo de ser propio, que alberga la *naturaleza* o *quiddidad* de un objeto y que puede *expresar*, ya sea la *sustancia* que corresponde a un individuo, ya sea lo común a varios individuos. Avicena asume que hay un nivel primordial de la *intentio*, las *esencias*, aquello que constituye el *ser propio* de las cosas, aquello a lo cual le acontece la universalidad y lo individual. Cabe advertir que el término de *esencia*, entendido como *naturaleza común*, instancia independiente de lo universal y lo singular, fue acuñado por Alejandro de Afrodisia y lo retomó la filosofía musulmana (De Libera, 1999, pp. 499-509).

Por consiguiente, el universal, en tanto que es universal, es una cosa y es otra, en tanto es alguna cosa a la que le acontece la universalidad. Entonces, el universal, en cuanto es constituido como universal, tiene el significado de uno de los términos mencionados, pues, si este (universal) fuera un hombre o un caballo, la *intentio* (el significado) sería otra, distinta a la *intentio* de universalidad, como es el caso de la humanidad o la caballidad. De hecho, la definición de caballidad es diversa de la definición de universalidad y la universalidad no está contenida en la definición de caballidad. Más aún, la

5 “*et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectu, sicut intentio domus heptangulae [...] sed non est necesse esse illa multa*”.

caballidad posee una definición que no requiere de la universalidad, sino de aquello a lo que le acontece la universalidad (Avicena, 1980, p. 228)⁶.

En cuanto expresa la esencia, la *intentio* es el núcleo intencional de significado, al que le sobrevienen determinaciones tales como ser predicado de uno o de muchos. En el ejemplo del pasaje citado, la *caballidad* se ha de distinguir de los conceptos universales que expresan a este caballo individual, a algunos o a todos los caballos.

Finalmente, en el *Liber de Anima* de Avicena, el término *intentio* aparece en dos escenarios distintos, cada uno de los cuales corresponde a distintas funciones de la vida anímica: la sensibilidad y la intelección. En relación con la primera, se refiere a las descripciones sobre cómo un espectador construye imágenes o formas *sensibles* que corresponden a la realidad percibida. Desde este punto de vista, “la *intentio* es lo aprehendido por el alma a partir de lo sensible, aunque no lo haya aprehendido previamente el sentido exterior” (Avicena, 1972, p. 86)⁷. Por otra parte, desde el punto de vista de la intelección, la abstracción puede rendir dos tipos de intenciones: las intenciones o representaciones primeras, las cuales cumplen la función de referir objetos singulares, y las intenciones segundas, que son el resultado de la reflexión y del discurrir del pensamiento. En el nivel superior, el pensamiento recibe las formas inteligibles provenientes del intelecto agente, intermediario entre Dios y el intelecto humano. Igualmente, el término *intentio* aparece en la descripción de la percepción visual para designar aquello que media entre la luz y los ojos (Black, 2000, p. 60, n. 12).

6 “*Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus predictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas*”.

7 “*intentio autem es id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior*”. Entre los sentidos internos, que rinden un contenido *intencional* más allá de lo que la sensibilidad ofrece efectivamente, se encuentra la *fuera estimativa*, cuya relación con el entorno es de carácter práctico. En este lugar no podemos profundizar esta temática, puesto que nuestro interés está en determinar de qué manera el intelecto toma posición sobre el objeto y explicita su grado de realidad.

2. El lugar de la intencionalidad en la lógica

EN SUS TRATADOS DE *METAFÍSICA* Y *LÓGICA*, Avicena plantea la pregunta sobre cómo puede el intelecto humano acceder a un objeto y determinar que su conocimiento sea verdadero y este le permita acceder efectivamente a la realidad. En estas obras el filósofo persa se distancia del *Organon* aristotélico, porque, a diferencia de Aristóteles, considera que la lógica es una *ciencia*, y una *ciencia teórica* que está estrechamente vinculada con la metafísica con un tema principal de investigación propio: las intenciones segundas. Sin embargo, la lógica es una ciencia subsidiaria de la metafísica y de las demás ciencias (Avicena, 2018, p. 128; Torres y López Farjeat, 2018, p. 216), en cuanto contribuye a la investigación científica, esto es: permite distinguir las proposiciones verdaderas de las proposiciones erróneas; el buen uso de la lógica faculta al pensamiento para acuñar definiciones y conceptos y discurrir a través de silogismos e inferencias, deducciones e inducciones. En su cometido, la lógica es la “ciencia de los grados o el canon” (Avicena 1971, p. 12; 1984, p. 47) que prescribe los principios universales y necesarios del conocimiento. De manera análoga a como la gramática prescribe las normas de la expresión hablada o escrita, los principios lógicos gobiernan el discurrir del pensamiento, de forma tal que alcance el conocimiento certificado o verdadero y evite el error.

Un pasaje del “Comentario a la Isagoge de Porfirio (Al-Madkhal)” (Avicena, 2018) presenta la lógica como la ciencia que describe el proceso del conocimiento, entendido este como el tránsito de una disposición mental o intelección, cuyo correlato es una objetividad lógica conocida, a la intelección de lo desconocido. Desde este punto de vista, las cosas son conocidas intencionalmente, esto es, en cuanto se hacen presentes a la mente o al intelecto a través de una relación.

Avicena no suscribe la tesis de que el conocimiento equivale a la asimilación de la forma del objeto, no entiende la abstracción como la expoliación progresiva de la materialidad en pro de la forma, y mucho menos concibe la afección sensible y la producción de imágenes, intenciones, conceptos y raciocinios como la asimilación de formas provenientes del objeto. Antes bien, el eje de su metafísica y su teoría del conocimiento lo conforman las *esencias*, *dimensión* neutral que permanece idéntica en diversas instancias, que van desde la singularidad o concreción del mundo (*exterior* al alma), pasando por las imágenes e intenciones,

hasta alcanzar el orden universal del concepto y del asentimiento. Este privilegio de las *esencias* como la dimensión, que fundamenta la verdad y la existencia, se corresponde con la actitud mística en Avicena, para quien la sabiduría última reside en la contemplación de la realidad tal y como la ve Dios.

El conocimiento se efectúa como una *relación intencional* entre (a) las representaciones intelectuales –accidentes que le ocurren a la esencia, y que cuentan con diversos grados de intelección– y (b) los objetos lógicos, que pueden ser simples o complejos, y que cuentan con un modo de ser propio que es correlativo a la conceptualización y a la certificación que otorga el intelecto. El vínculo intencional tiene una génesis accidental, es el resultado del discurrir intelectual que accede a la *esencia* de las cosas mediante el paso de lo conocido a lo desconocido, motivado por la presencia del objeto en la sensibilidad, ya sea en la percepción, ya sea en la imagen. Así mismo, si bien en el orden teórico no se puede hablar de una presencia del objeto desde un punto de vista *subjetivo*, el objeto aparece sólo en correlación con el acto intelectual, como “en relación con nosotros”.

Pero, si quisiéramos reflexionar sobre esto, de manera que conozcamos las cosas, entonces, será necesario comprenderlas en la intelección. Entonces, les acontece a estas disposiciones que sólo son propias de la intelección, especialmente si pretendiéramos excogitar mediante el pensamiento las cosas desconocidas a partir de las conocidas. *No obstante, las cosas son desconocidas [o conocidas] en relación con nosotros.* Pero, la disposición y aquello que acontece a las cosas, en razón de lo cual somos movidos por ellas, de lo que nos es conocido a lo desconocido, es una disposición y un accidente que les acontece en la conceptualización, aunque el ser que poseen ellas mismas existe aparte de estas. Por tanto, es necesario un saber referido al conocimiento de estas disposiciones, cuántas hay y cómo son, y de qué manera esto es considerado por accidente (Avicena, 2018, p. 127)⁸.

8 “*Cum autem voluerimus considerare ad hoc ut sciamus eas, erit necesse colligere eas in intellectu. Et tunc necessario accident eis dispositiones quae sunt propriae tantum intellectus, et praecipue cum contenderimus cogitando apprehendere incognita ex cognitis. Res autem non sunt incognitae nisi quantum ad nos. Dispositio vero et id quod accidit rebus, ex eo quod mutamur per eas a cognitis ad incognita, est dispositio et accidens quod accidit eis in intellectu, quamvis ipsae quod habent esse est praeter hoc. Ergo necessario opus est scientia ad cognoscendum illas dispositiones, quot sunt et quales sunt, et quomodo consideratur hoc accidens.*”

El tema de la intencionalidad, en particular la pregunta sobre la relación entre los actos intelectivos y el objeto en el conocimiento de la realidad, concierne a la lógica, pero también a la metafísica y a la psicología. Para Avicena, la *intencionalidad* es un atributo esencial del *alma racional*, la cual cuenta siempre con un saber de sí misma, de su cuerpo y de su entorno. El alma tiene un modo de ser irreductible a la dimensión física o corpórea, está unida al cuerpo, pero es separable de él; está vinculada con la realidad, con las representaciones racionales, con las imágenes, con todos los seres vivos, de una manera intencional. En lo que respecta al conocimiento, la intencionalidad es, en sentido amplio, el tema principal de la lógica. En sentido estricto, su tema principal (*subiectum*⁹) son las *intenciones segundas*.

Una vez señalada la tarea central de la lógica, surge la pregunta por el modo de ser de las *disposiciones* que conforman el pensamiento. Si bien la lógica es una ciencia al servicio de la metafísica y de las demás ciencias, esto no quiere decir que su objeto esté subordinado a la psicología o a las ciencias del discurso. Los conceptos, juicios y razonamientos, con base en los cuales el intelecto accede a la realidad, no pertenecen al orden del discurso (oral o escrito), ni a los actos psíquicos. De ser así, incurriría en el sermocinalismo o en el psicologismo, respectivamente¹⁰. La independencia de la dimensión objetiva, intencional, se entrevé en la afirmación de que “el ser que poseen ellas mismas [las disposiciones] existe aparte de estas [esto es, del discurso y de las operaciones psíquicas, en cuanto capacidades]” (Avicena, 2018, p. 127). No obstante, ni las objetividades lógicas, ni

9 La palabra latina *subiectum* designa el tema central u objeto propio de una disciplina, esto es, el primero de los tres criterios que deben cumplir una disciplina para ser ciencia, propuestos por Aristóteles en los *Analíticos Segundos* (Aristóteles, 1995, 76b 11-15). Héctor Salinas (2015) aborda el tema de las intenciones segundas como sujeto o *subiectum* de la lógica, en la filosofía medieval.

10 La caracterización del objeto de la lógica en Avicena, como perteneciente al orden conceptual y proposicional distinto de las palabras y del discurso que lo expresan, se puede encontrar en Salinas, 2015, y en Storck, 2008. A pesar de que el término *psicologismo* fue acuñado en el siglo XIX para referir a las teorías lógicas que confunden el orden objetivo universal de la lógica con el orden psicológico empírico, podemos afirmar que Avicena no incurre en esta confusión, pues no afirma que las intenciones segundas, objeto de la lógica, estén conformadas por los actos mentales, psicológicos, sino por los objetos lógicos (proposiciones y silogismos), representados mediante actos mentales (Storck, 2008, pp. 25 y ss.).

las esencias, conforman un reino de *ideas*, que es un “tercer reino” independiente de los actos (De Libera, 1999, p. 590).

Sucede de manera semejante en la disciplina lógica: pues, ella no considera [las nociones] simples de las cosas en la medida en que pertenecen a uno de los dos modos de ser mencionados anteriormente: en la medida en que está en las cosas sensibles, o en el intelecto. Tampoco [se considera] como lo que constituye la esencia de las cosas, sino en tanto que son predicados o sujetos [de predicación], universales o particulares (Avicena, 2018, p. 136)¹¹.

3. Conceptualización y asentimiento, dos niveles de la *intentio*

SURGE LA PREGUNTA DE SI LA OBJETIVIDAD es una representación que media entre el intelecto y el objeto en sí, o si más bien es un correlato, conformado a partir de la actividad intencional del alma, en la cual se hace presente el objeto. Para abordar esta pregunta hace falta explicitar qué entiende Avicena por *disposiciones*: en qué sentido forman parte de la dimensión noética o parte de la actividad intelectual y cómo se diferencian de la dimensión objetiva.

Avicena distingue dos niveles de los actos mentales que hacen posible la representación del objeto de conocimiento: los conceptos o intelecciones, también denominados *intenciones primeras*, y las representaciones complejas –proposiciones y silogismos–, objeto de la lógica, denominados *intenciones o intelecciones segundas* (Sabra, 1980; Salinas, 2015). Aquí encontramos el carácter ambiguo del término *intentio*, pues puede designar ya sea los actos mentales, ya sea el objeto que corresponde a los actos. En todo caso, Avicena distingue la dimensión noética de la noemática, las cuales conforman el conocimiento y, por tanto, son tema de la lógica. Así, al afirmar que el objeto de la lógica son las intenciones segundas, pone de presente que a la lógica no solo le competen los correlatos objetivos (tales como el género y la especie), sino también los respectivos actos intencionales o *disposiciones*. Estos dos niveles de la *intentio* corresponden a los

11 “*Similiter est in doctrina logyca. Non enim considerat incomplexa harum rerum secundum quod sunt alicuius duorum modorum dictorum esse: secundum quod est in his sensibilibus: aut in intellectu: nec ut est in essentia harum rerum ex hoc quod sunt essentie: sed secundum quod sunt praedicata aut subiecta: et universalia aut particularia*”.

dos conceptos centrales de la epistemología árabe, ya expresados por Al-Farabi, a saber: *conceptualización* y *credulidad o asentimiento*.

La conceptualización (*taṣawwur*; *imaginatio*¹²) designa el conocimiento de un objeto simple por medio de la definición, esto es, de las categorías y predicables que permiten dar cuenta de su ser propio. Más allá de la mera representación o mención, la definición está conformada por el género y la diferencia, de manera que ofrece mediante juicios la *esencia* del respectivo objeto (Avicena, 1984, p. 70). De acuerdo con la lógica de Aristóteles, en los *Tópicos* (101b38-130b26), la definición expresa la esencia (*einai*) (10 76b 11-15). Con todo, surge la pregunta sobre cómo tiene lugar dicha captación de la esencia en la definición: si el género es la instancia que designa el *qué* de la cosa, ¿de qué manera se conjuga con la diferencia específica para acceder a la *quiddidad*?

Avicena es consciente de la dificultad de realizar una definición que dé cuenta cabal de todos los atributos de la *esencia* de un objeto. Ante esto, asume que la mayor parte de las definiciones son parciales e incompletas. Para que sea “real”, la definición debe, en primer lugar, indicar *todos* los aspectos esenciales de la cosa (expresados en el género y la diferencia específica), dejando de lado lo no-esencial, como el *propio* o el *accidente* que forman parte de la descripción (Avicena, 2010, pp. 182-186); en segundo lugar, debe haber una correspondencia entre lo que define y lo definido, en cuanto al significado y la extensión. La *conceptualización* equivale a la aprehensión de la esencia, la cual se expresa, ya sea mediante la definición, ya sea mediante la descripción¹³. A la *conceptualización*, en tanto que

12 Sorprende que el término *taṣawwur*, que proviene de la palabra *ṣurat* (imagen), haya sido vertido al latín como *imaginatio*, lo cual da a entender que es resultado de la capacidad de representar o de producir imágenes, antes que designar un significado lógico, objetivo. De acuerdo con Chenu (1938), los términos *taṣawwur* y *taṣḍīq* remiten a la distinción estoica entre representación (*phantasia*) y asentimiento (*synkatathesis*), los cuales desarrollan una lógica del concepto y una lógica del razonamiento, respectivamente.

13 Avicena afirma explícitamente que la *conceptualización*, primer modo del conocimiento, tiene lugar mediante la “intuición”, pero la explicación de cómo esta se efectúa no se encuentra en los tratados de lógica, sino en su teoría del conocimiento (Avicena, 1971, p. 13). En este mismo lugar y en el “Compendio sobre el alma”, afirma que el conocimiento intuitivo tiene lugar mediante la inspiración divina, gracias a la cual es posible conocer los axiomas de la lógica. Por ejemplo, “el todo es mayor que la parte”; “si varias cosas son iguales a la misma cosa, entonces son iguales entre sí” (Avicena, 1875, p. 406). Igualmente, la intuición no se limita a la captación de las intenciones

contenido mental, le corresponden objetos simples o complejos y el estar acompañada siempre de una palabra. De este modo, los signos y las palabras sirven de base para la representación del respectivo significado o concepto.

Así como la cosa es conocida de dos maneras: la primera, lo que tan solo es conceptualizado, de manera que, en cuanto [aquello] posee un nombre mediante el cual es expresado, se representa en el alma su concepto (*intentio*), aunque no se encuentre allí verdad o falsedad. Cada vez que se diga “humano” o “haz esto”, cuando aprehendes la intención de lo que te es dicho, ya [la] has concebido (Avicena, 2018, pp. 129-130)¹⁴.

Como aprehensión de la esencia, la *conceptualización* es la primera forma de relación con el objeto de conocimiento. No obstante, ella no toma posición con respecto a su verdad o falsedad: una única intelección no determina si a la esencia corresponden necesariamente ciertos atributos, y tampoco establece si el objeto cuenta, por su propia esencia, con una existencia efectiva o si tan sólo es resultado de la fantasía. Es competencia de la *conceptualización* establecer el vínculo entre sujeto y predicado, bajo la forma “A es B”, por ejemplo, “la blancura es un accidente”. Esto se constata en que hay actos, como la duda o la interrogación, en los que, si bien está implícita la intelección de lo expresado en un juicio, no hay lugar a una posición con respecto a su veracidad o corrección. Como bien afirma Alfredo Storck (2008), la recepción latina de la lógica de Avicena, que inicia en el siglo XII con Gundisalvo, privilegia un aspecto de la *conceptualización* (*imaginatio*) (p. 23), a saber, la formación de conceptos, sin detenerse en cómo es posible la comprensión de expresiones como “haz esto”, *fac hoc* (Avicena, 2018, p. 130). La

primeras, sino que designa el acto por medio del cual se resuelve un problema, en tanto que el intelecto encuentra el término medio que vincula los presupuestos con una conclusión; de este modo, la intuición se efectúa primordialmente en los actos lógicos de acreditación o asentimiento.

14 “*Sicut autem res scitur duobus modis: uno, ut intelligatur tantum, ita ut, cum nomen habuerit quo apelletur, representetur animo eius intentio, quamvis non sit ibi veritas nec falsitas. Sicut, cum dicitur ‘homo’ aut cum dicitur ‘fac hoc’, cum autem apprehenderis intentionem eius quod dicitur tibi, iam intellexisti.*”

toma de posición con respecto a la verdad o falsedad de los conceptos es asunto del *asentimiento* o de la *creencia* o (*taşdıq/credulitas/assent*)¹⁵.

En el otro modo, con la conceptualización hay un asentimiento (*credulitas*), como cuando te es dicho “toda blancura es un accidente”, a partir del cual no sólo habrás entendido la intención de este modo de dicción, sino también la creencia en relación con su ser así. Aunque si dudas que [eso] es o no es así, ya habrás entendido lo que te ha sido dicho. Mas no dudas de que lo que no concibes ni de lo que ignoras, aunque aún no creíste. Pues a toda creencia le corresponde una conceptualización, pero no lo contrario. Mas la conceptualización sirve en esta clase de intenciones para conectar en el alma la forma de esta composición y la de aquellos a partir de los cuales está compuesta, como blancura y accidente. Mas la creencia en lo que se encuentra en el alma es la relación de esta forma con la cosa misma que la acompaña. Pero, ser engañado se aparta de esto (Avicena, 2018, pp. 129-130)¹⁶.

El término *credulitas*, entendido como asentimiento, es la versión árabe de *synkatathesis*, palabra mediante la cual el estoicismo designa la aprobación que recibe cada juicio, opinión o suposición cuando se asumen como verdaderos (Kobusch, 2007). Avicena afirma que la *credulitas* no se limita a la comprensión de conceptos aislados, expresiones o juicios; también toma posición sobre las

15 El término árabe *taşdıq* proviene del verbo *şadaqqa*, el cual significa ‘juzgar como verdadero’ o ‘dar asentimiento’, término vertido al latín como *credulitas*. En este lugar nos tomamos la libertad de traducir el término *credulitas* algunas veces como *asentimiento* y otras como *creencia*. Esto último con el fin de explicitar su vínculo con la toma de posición sobre el ser verdadero de algo. En este sentido, la recepción latina de Avicena, a partir del siglo XII, entiende la *credulitas* como creencia o fe en el ser de algo. Michel Scot (1175-1234), traductor de la obra de Averroes del árabe, vierte al latín los referidos términos *taşawwur* y *taşdıq* como (*in*)*formatio* o *formare per intellectum* y como *fides* (Averroes, 1953) (1953).

16 “*Altero, ut cum intellectu sit credulitas: sicut cum dicitur tibi quod omnis albedo est accidens, ex quo non habebis intelligere intentionem huius dictionis tantum, sed etiam credere ita esse. Cum vero dubitaveris ita esse aut non esse, iam intellexisti quod tibi dictum est. Non enim dubitas de hoc quod non intelligis nec de eo quod ignoras; nondum tamen credidisti. Ominis enim credulitas est cum intellectu, sed non convertitur. Intellectus enim in huiusmodi intentione prodest ad comparandum in animo formam huius compositi et eorum ex quibus componitur, sicut albedinis et accidentis. Credulitas vero de eo quod habetur in animo est comparatio huius formae ad ipsam rem quam comitatur. Sed mentiri differt ab hoc.*”

proposiciones desde el punto de vista de su *ser así*¹⁷. Para explicitar cómo el intelecto accede al *ser así* de la proposición, para establecer su verdad o falsedad, Avicena afirma que el intelecto efectúa una síntesis entre la forma lógica y la cosa que la acompaña. La presencia de la cosa sirve de garante de la verdad, en tanto que la “*credulitas* [...] declara la existencia de lo que fue concebido” (Storck, 2008, p. 23). Ante esto se impone la pregunta sobre cómo puede la creencia asumir que una proposición, más allá de la intelección de las formas lógicas, puede acceder a la *existencia* de la dimensión objetiva, aquello que desde Carl Stumpf se entiende como *estado de cosas* (Chrudzimiski 2002-2003).

Para dar cuenta de esta *relación* entre la forma lógica y la cosa misma, hace falta señalar la diferencia entre el criterio de *verdad* de Avicena y el de Aristóteles. En *Sobre la interpretación* Aristóteles afirma que las proposiciones con la forma “*A es P*” (“Sócrates es poeta” o “Sócrates es blanco”) son ciertas, siempre y cuando la predicación (*es P*) presuponga la existencia de la *ousía*, en este caso Sócrates. En el caso de la negación, “*S no es P*”, el predicado afirma que *S* no posee efectiva o realmente una propiedad (*De Interp.* 21a 5-32; 19b 14 y ss.). Gracias a la síntesis que efectúa el *es* en la proposición, el *logos* está en condiciones de revelar la *ousía*, esto es, aquello que existe por sí mismo y no requiere de otro para existir. En este sentido, la proposición asume que el *sujeto* existe y es expresado en la proposición (*Met.* 1029b 20). En cambio, Avicena propone un nuevo concepto de *verdad*, en cuanto reinterpreta el vínculo entre lógica y ontología. Para dar cuenta de este vínculo, retomamos las nociones fundamentales de la metafísica de Avicena y luego examinamos la relación intencional entre las representaciones mentales y la existencia.

En primer lugar, Avicena toma distancia del concepto aristotélico de *ousía* (*substantia*), como la instancia efectivamente existente, fundamento de la realidad, en favor del *Tō tí ên êinai*, aquello que constituye el ser de algo (*essentia* o *quidditas*). Siguiendo a Al-Farabi, afirma que la esencia *constituye el ser propio* (*quiddidad*) de la cosa. Los rasgos o atributos que conforman la esencia son partes

17 Tan sólo a partir del siglo XIX la lógica asume el carácter autosubsistente del ser objetivo, expresable mediante proposiciones. Sobre este tema no nos podemos detener en este lugar; tan solo asumimos que, en la lógica de Avicena, las *intenciones segundas* constituyen una dimensión objetiva, teórica, no reductible a los actos mentales (Storck, 2008; Bäck, 1987).

no independientes de la *cosa*, es decir, si ellos faltan, esta no solo deja de ser o de existir, sino que pierde sentido. Con ello, Avicena desplaza el primado de la realidad, de la existencia efectiva y actual, a la *esencia* (Martínez-Ruiz, 2012). La existencia no es el soporte y fundamento de la realidad, sino la *esencia* captada por el intelecto a través de conceptos, de manera que la totalidad de las notas o atributos que constituyen la esencia pueden no estar explícitos de manera inmediata, pero estos y otros atributos que le pertenecen a la cosa se pueden aclarar a través de la reflexión o del aprendizaje. El que la existencia *no sea un atributo constitutivo* de la esencia lleva consigo que el acto intelectual ha de atender primordialmente a la esencia y esclarecer sus partes constitutivas, para luego examinar los accidentes que a ella le acaecen, o bien en los seres singulares que conforman el mundo natural (*in re*), o bien en cuanto objeto inteligido, expresado en una definición, representado en una imagen (*in intellectu*)¹⁸.

3. Las nociones fundamentales de la ontología: cosa y ente, necesario y posible

CON EL FIN DE DESCRIBIR LA MANERA en que el asentimiento se hace cargo de la realidad de las cosas y de su existencia, presentamos brevemente qué entiende Avicena por *esencia* (y su equivalente, *cosa*) y su diferencia con la existencia (y su equivalente, *ente*). En el párrafo anterior quedó establecido que Avicena se vale de un esquema mereológico para dar cuenta de la *cosa* (*res, shay'*) en cuanto representada en el intelecto: en primer lugar, la *cosa* es un todo o unidad, que está conformada por una esencia y por partes no esenciales. Las partes que conforman la esencia son los atributos no independientes al todo, es decir, aquellos que necesariamente pertenecen a ella, de manera que su ausencia lleva al contrasentido. Tales atributos son constitutivos de la cosa y deben ser expresados en la definición. Asimismo, al todo pertenecen otras partes no esenciales que acompañan a la esencia; su modo de ser no proviene del *todo*, sino de otra parte, a saber: de la diferencia.

18 Cabe señalar que la *presencia* de la esencia no se limita en tanto que es correlato de los actos intelectivos, sino que también incide en la capacidad o fuerza estimativa y en la imaginación. Sobre este tema no podemos ocuparnos en este lugar, pero se puede ver Black, 2018.

Más, es necesario que aquello que es predicado de algo, si es constitutivo de su *quiddidad*, esté en el intelecto y en el pensamiento como una parte de su misma *quiddidad*. De allí que lo que coincide con él en la misma intención, en el intelecto, en el pensamiento y en la definición, también coincida con él, en que es parte de su *quiddidad* [...]. No obstante, si coinciden en algo de concomitante, de manera que de ningún modo coinciden en las partes de la definición de la *quiddidad*, entonces serán diferentes por la misma *quiddidad*, no por una parte de ella, como el color es distinto del número (Avicena, 1980, pp. 280-281)¹⁹.

En consecuencia, *existencia* y *esencia* difieren esencialmente, de manera que poseen distintos sentidos. Para dar cuenta de ellos hace falta presentar las primeras nociones o intelecciones que efectúa el espíritu, a saber: *cosa*, *ente* y *necesario*²⁰. Avicena afirma que estas intelecciones no son imágenes, resultado de la actividad anímica, sino nociones o intenciones impresas en el alma, en cuanto son “comunes a todas las cosas” (*communia sunt omibus rebus*; Avicena, 1977, p. 33). El carácter común de estas nociones básicas no remite a la dimensión lógica o universal, sino a la estructura *esencia* y *existencia*, la cual es constitutiva de toda cosa. El que las nociones primeras sean impresas da a entender que ellas fungen como el vínculo entre la dimensión objetiva, que conforma lo real, y la dimensión noética que la conoce. Las nociones primeras están no solo en la mente que las concibe, sino también son constitutivas de lo real, que puede elevarse a objeto de conocimiento.

Ahora bien, Avicena afirma que la cosa (*res*, *shay'*) posee un *ser propio* o *naturalidad* (*habet certitudinem*) gracias a lo cual funge como sujeto de predicaciones verdaderas (Avicena, 1977, pp. 33-34). En cambio, el término *ens* (*wujūd*)

19 “Oportet enim ut id quod praedicatur de aliquo, si fuerit constitutum suae quidditatis, in intellectu et cogitatione sit sicut pars suae quidditatis. Unde quicquid convenerit cum eo in ipsa intentione, in intellectu et cogitatione et definitione, conveniet cum illo in eo quod est pars suae quidditatis; (...) Cum autem convenerint in aliquo concomitanti, ita ut non conveniant in partibus definitionis, quidditatis ullo modo, tunc per ipsam quidditatem erunt differentes, no per partem eius, sicut color differt a numero”.

20 “Diremos pues que la ‘cosa’, ‘ente’ y ‘necesario’ son tales que son lo primero que se imprime en alma, en una primera impresión, y no son adquiridos a partir de otras nociones mejor conocidas que ellas” (Avicena 1977, pp. 31-32).

designa lo que ejerce el acto de ser o de existir, aquello que, a diferencia de la esencia, no puede referirse de una manera afirmativa o unívoca, pues lo que existe puede ser de tres clases: (a) singular o concreto, en la realidad *extramental*; (b) correlato objetivo o universal de los actos mentales, y (c) contenidos mentales o psíquicos, por ejemplo, las imágenes y el yo. En este sentido, cualquier ser que exista en el mundo, una planta, un ser humano, y cualquier objeto mental, ya sea universal, ya sea una imagen o un recuerdo, son *entes* a los que les corresponde una esencia, en cada caso.

Has de saber que toda cosa que posee una *quiddidad* aparece como existente en los individuos o concebida en el espíritu, solamente en cuanto que sus partes están presentes en ella. Si no posee una existencia que no consista en existir según uno de esos modos de existencia, ni en ser constituida por una de ellas, entonces “existencia” es un concepto que dice relación a su esencia, sea a título de concomitante, sea de otra manera. Además, las causas de su existencia son distintas de las causas de su *quiddidad*. Así, la humanidad: esta tiene en sí misma una esencia, una *quiddidad* que no tiene por constitutivo el existir en los individuos ni el existir en el espíritu; al contrario, esto le es correlativo. Si la existencia fuese un constitutivo de la humanidad, sería imposible representarse la idea de esta en el espíritu desprovista de lo que sería una parte constitutiva suya. Sería entonces absurdo que la existencia sobreviniese en el espíritu a la comprensión de la humanidad, que se dudase si esta existe o no concretamente” (Avicena, 1979, p. 618).

En correspondencia con los conceptos de *res* y *ente*, los conceptos de *posible* y *necesario* completan el marco de la ontología de Avicena, pues con base en estos se puede determinar en qué medida una cosa adquiere el estatuto de *existente*. Por su carácter simple, junto con la *cosa* y con el *ente*, lo necesario es una de las nociones primeras impresas en el alma, principio y condición para todas las conceptualizaciones. De las nociones primeras la más relevante es la de *necesario*, ya que designa “el ímpetu” o “vehemencia de lo que existe” (Avicena, 1977, pp. 31-32, 41). Lo *necesario* no solo da cuenta del carácter lógico, inalterable, de las proposiciones, sino que es el rasgo ontológico de lo que realmente existe. En rigor el único ser necesario por sí es Dios; otros entes son necesarios *por otros*, en el contexto de una relación causal o de deducción lógica. En cambio, lo posible

es una cosa apta para advenir al *ser* o a la *existencia*, pero, si esto no sucede, su sentido no se altera en modo alguno. Con lo anterior Avicena deja sentado que la existencia es subsidiaria de la *esencia*, gracias a ella tiene sentido de *real*.

4. Las intenciones primeras y las segundas y la referencia intencional a la realidad

UNA VEZ INTRODUCIDA LA DIFERENCIA entre las nociones de *cosa* y *ente* y los tres lugares en los cuales se hace efectiva la existencia, surge la siguiente pregunta: ¿de qué manera el intelecto accede a los diversos tipos de existentes en cada uno de los estados que les corresponden? Estos últimos son en la realidad efectiva y en el intelecto, y en este, como imagen y como universal. Para dar cuenta de cómo se efectúa la referencia intencional al existente o al ente en cada una estas estancias de la esencia, seguimos la indicación de Jari Kaukua (2020), según la cual la conceptualización efectúa la relación intencional con la realidad concreta del mundo y el asentimiento, con los contenidos mentales o la dimensión objetiva: “la idea es que mientras los actos de *taṣawwur* [conceptualización] producen contenido mental, la relación intencional entre este contenido y el mundo externo se produce primero a través de un acto de *taṣḍīq* [asentimiento]” (p. 662)²¹.

Avicena distingue dos tipos de abstracción, que rinden dos formas del universal: el primero es resultado de los diversos saltos que efectúa la esencia en diferentes formas e intenciones; este proceso empieza en la aprehensión de las formas sensibles, pasa por la construcción de intenciones e imágenes y termina en la expoliación de los aspectos particulares. De manera que el intelecto accede a una *forma intelectual* que puede ser predicada de varios individuos *externos*. Este tipo de forma se denomina *universal* en cuanto funge como *representación* correlativa a la definición, que puede ser predicada de varios individuos particulares.

En efecto, en la inteligencia está la forma del animal abstracto, según la abstracción que hemos descrito. Desde este punto de vista, esta se llama “forma intelectual”. Asimismo, en la inteligencia está la forma del animal en tanto corresponde en la inteligencia, por una misma definición, a numerosos seres

21 “the idea is that while acts of *taṣawwur* produce mental content, the intentional relation between that content and the external world is first produced through an act of *taṣḍīq*.”

concretos. Habrá, por tanto, para una sola forma en la inteligencia, una referencia a una multitud. Desde este punto de vista, esta es universal (Avicena, 1980, pp. 237-238)²².

El carácter universal de esta intención que se encuentra en el intelecto se basa en que puede ser predicada de varios individuos concretos. Desde este punto de vista, la representación tiene una doble faz: de un lado funge como universal que comprende varios individuos concretos o *exteriores*, a los que puede ser atribuida unívocamente y, de otro lado, tiene un carácter psíquico, en tanto que pertenece a cada individuo que se la representa de un modo peculiar. Este tipo de representaciones designan las intenciones primeras, las cuales, en cuanto a su origen, dependen aún de la relación con los individuos concretos.

Por otro lado, la forma del animal está en el intelecto de tal modo que conviene, en el intelecto, por una y la misma definición, a muchos particulares, forma en el intelecto en virtud de la cual se relacionará con la multitud, y según esa relación, es universal, pues es una intención en el intelecto, que, comparada a cualquier [animal] que tomes, no varía, puesto que cualquiera de ellos cuya forma te representes primero en la imaginación, si después el intelecto remueve de ella los accidentes, adquirirá en el intelecto esa misma forma. Por lo tanto, esta forma es la que se adquiere de la separación de la animalidad respecto de cualquier imagen individual tomada de la existencia extrínseca, aunque no tenga una existencia extrínseca, sino que la imaginación la abstrae (Avicena, 1980, pp. 237-238)²³.

22 “*In intellectu etenim est forma animalis abstracta secundum abstractionem quam praediximus, et dicitur ipsum hoc modo forma intelligibilis. In intellectu autem forma animalis taliter est quod in intellectu convenit ex una et eadem definitione multis particularibus. Quapropter una forma apud intellectum erit relata ad multitudinem, et secundum hunc respectum est universale*”. (Trad. Carlos Martínez-Ruiz).

23 “*In intellectu autem forma animalis taliter est quod in intellectu convenit ex una et eadem definitione multis particularibus. Quapropter una forma apud intellectum erit relata ad multitudinem, et secundum hunc respectum est universale, quia ipsum est una intentio in intellectu, cuius comparatio non variatur ad quodcumque acceperis animalium, videlicet quoniam, cuiusque eorum primum representaveris formam in imaginatione, si postea exspoliaverit intellectus intentionem eius ab accidentibus, acquireretur in intellectu haec ipsa forma. Ergo haec forma est quae acquiritur de exspoliatione*”.

Avicena propone una segunda clase de abstracción que rinde una segunda forma de los universales, los cuales se caracterizan por no estar referidos a los particulares concretos, sino a las representaciones primeras. A estas últimas los universales las determinan en calidad de conceptos o intenciones de segundo orden. Las intenciones segundas son conceptos conformados por una unidad invariante de sentido que puede ser predicada de varios individuos de una manera unívoca; este es el caso de la especie, el género, la diferencia específica, lo múltiple, la unidad, entre otros. Las intenciones constituyen el tema central de la lógica.

En tanto que contenidos mentales de carácter universal, las intenciones – sean de primero o de segundo orden – pueden ser predicadas de muchos individuos, sin que nada se oponga a ello. En orden a determinar cómo puede ser conocida una cosa, de tal manera que haya lugar al *asentimiento*, Avicena distingue, como lo hemos indicado en el primer apartado, tres niveles de la *intentio*: (a) como lo *predicado actualmente* de muchos individuos, (b) como lo que *puede ser predicado* de varios individuos, aun cuando ninguno de ellos exista y (c) como lo que, por cuestiones prácticas o de uso lingüístico, se *predica* de un solo, pero en estricto sentido puede ser predicado de muchos. Estos tipos de predicación poseen una estructura común: en cada caso, una forma es predicada como propia de uno o de varios individuos. Bajo el presupuesto de las intenciones primeras, que proveen la conceptualización o definición de una cosa, la lógica puede identificar en qué condiciones puede predicarse algo de tal cosa, desde el punto de vista esencial o accidental. Así, por ejemplo, si se conoce la definición de *cuatro* o de *ser humano*, se puede predicar de una manera lógica –con verdad– que el primero es un número y el segundo un ser que tiene lenguaje. No obstante, las proposiciones que se infieren de la definición no expresan nada en relación con atributos accidentales de la cosa, tales como la *existencia*. Si se dice que el número 4, el ser humano o una imagen existen, con ello se apunta a diversos tipos de existencia. La determinación de cómo el asentimiento toma posición con respecto a la existencia, en cada uno de los estados descritos, no concierne a la lógica, sino a otras disciplinas como la filosofía y la psicología. La filosofía examina cómo se da este vínculo entre las formas lógicas y la cosa misma, ya sea que esta exista en

animalitatis a qualibet imaginatione individuali accepta de esse extrinseco, quamvis ipsa non habeat esse extrinseco, sed imaginatio abstrahit eam”.

el intelecto, en calidad de representación mental, de contenido universal, ya sea que exista en la realidad del mundo; la filosofía también define los rasgos propios de cada uno de estos tipos de existencia.

Pero, no te ocupes [de explicar] –en cuanto esto [corresponde] al lógico– cómo es esta relación [entre la noción “universal” y las cosas referidas por ella] y si esta intelección, en cuanto es el uno, en el cual concurren muchas cosas, posee existencia en las mismas cosas, que concurren en él mismo, es decir, posee existencia separada, exterior y por sí, aparte de la existencia que tiene en tu intelecto, y del modo en que adquiere su ser en tu intelecto. Pues, la consideración de estos asuntos concierne a otra, o a otras dos disciplinas [la metafísica y la psicología]. [...] Sabes que la palabra universal no produce el universal, salvo que posea alguna comparación, sea en la existencia sea en la opinión verdadera, con las cosas particulares de las cuales es predicada (Avicena, 2018, p. 142-143)²⁴.

En el recorrido realizado hemos determinado qué son los contenidos mentales y las dos clases de *intención*. Las intenciones primeras se forman con base en la abstracción de los particulares y mantienen un vínculo de referencia a los particulares. Con todo, se mantiene la pregunta sobre cómo puede el intelecto predeterminar, desde el punto de vista lógico o conceptual, la existencia. Para responder a ello, debemos retomar la distinción primordial entre *cosa* y *ente*, como dos contenidos mentales esencialmente distintos, pero con igual extensión. De un lado, las *cosas* cuentan con una naturaleza, realidad o ser propio que las constituye, gracias al cual pueden ser sujeto de predicación verdadera. De otro lado, los entes se caracterizan porque contienen un *esse affirmativum* (Avicena, 1977, pp. 34-35), “ser en el sentido de existir” (Storck, 2005, p. 21). Podríamos decir entonces que un *ente* es la cosa determinada desde el punto de

24 “Non cures autem –secundum hoc quod est logicus– qualiter sit haec comparatio et an hic intellectus, ex hoc quod est unus in quo multa conveniunt, habeat esse in ipsis rebus quae in ipso conveniunt, scilicet esse separatum extra per se, praeter esse quod habet in tuo intellectu, an qualiter habet esse in tuo intellectu. Consideratio enim horum alterius doctrinae est aut duarum doctrinarum. [...] Scis autem quod verbum universale non fit universale nisi habet comparationem aliquam, aut in esse aut in vera opinione, ad particularia de quibus praedicatur”.

vista de la existencia, en cuanto está presente en los entes singulares, en el intelecto, en la estimativa, o en todos ellos.

Desde el punto de vista del conocimiento teórico, la forma privilegiada de acceder a la *existencia* es el nombre o “representación” en cuanto refiere al objeto desde un punto de vista determinado y funge como sujeto de un juicio. En este sentido, la representación contiene los criterios de significación que predeterminan la validez de la predicación. Avicena aborda el tema de la predicación a partir del examen de las situaciones en las que la *no existencia* puede ser afirmada del ente. El intelecto puede forjar un concepto o intención, al cual no corresponde ninguna realidad singular en el mundo. No obstante, esto no significa que el objeto representado no exista en absoluto, que no tenga el carácter de *ente*, pues, para efectuar enunciados, basta con la representación de una intención primera que sirva de sujeto de predicados. Desde este punto de vista, la representación mental, entendida como intención primera o conceptualización, es la condición mínima para que la predicación tenga lugar: ella ofrece el sujeto *certificado*, en calidad de *cosa* con significado, que puede ser determinada mediante la predicación (Avicena, 1977, pp. 36-37).

El que un contenido mental sea *certificado* significa que su ser está asegurado en calidad de existente en el intelecto (*esse affirmativum*), en cuanto posee una esencia o *quiddidad* presente en el concepto. En este sentido, el no ente puede ser predicado en relación con los objetos singulares que no existen en el mundo, pero no puede ser predicado de manera absoluta, pues debe existir –al menos en calidad de representación mental o de intención primera– para ser sujeto de predicación (Storck, 2005, p. 26). Por tanto, para que el intelecto tome posición (asentimiento), debe disponer de un *sujeto* al cual se le pueda atribuir la propiedad de la existencia o no existencia, el ser o el no ser. Desde este modo, las intenciones primeras cuentan con un carácter mixto: por un lado, fungen como sujeto de predicación y, por otro lado, existen efectivamente en el intelecto en calidad de representaciones, que corresponden a varios individuos, independientemente de su existencia efectiva actual (extensión).

Como afirma Black (1999), esta concepción de la abstracción avanza en distintos grados de “inmaterialidad” (p. 56), y entre cada nivel hay saltos cualitativos: de la forma sensible percibida a la imagen y a la intención propia de la estimativa; luego, de estas dos a las formas inteligibles, que corresponden a la

conceptualización y al asentimiento. En este proceso, Avicena asume como evidente la doble función de la forma universal: primero, funge como unidad común y de segundo grado (concepto de concepto) que es representada de una manera *objetiva*, es decir, cada *alma* o cada *persona* accede a la misma forma universal, al género o a la especie. Segundo, cada persona o *individuo* cuenta con una forma psicológica en la que se hace presente la forma universal, al modo de una intención primera, que le permite referirse a los singulares (Avicena, 1980, p. 238).

El hecho de que el concepto o intención primera y la forma psicológica compartan una misma *esencia* parece justificar el problema de la unidad entre estas funciones diferentes. No obstante, no queda claro en qué sentido la forma universal, que corresponde al concepto, se hace presente en el psiquismo, cuyo modo de ser es *contingente*. Con ello queda abierto el espacio para las *especies inteligibles*, tematizadas en el siglo XIII por Tomás de Aquino y Duns Escoto (Spruit, 1994). Puesto que el intelecto tiene una doble función –opera con objetos puros, lógicos, a través de juicios y representa objetos singulares– hace falta una instancia en la que se haga presente lo *universal* en calidad de objeto y que a la vez pertenezca al psiquismo.

El *Tratado sobre las proposiciones* (*Al-'Ibāra*) Avicena (2012, p. 17) presenta el criterio central del asentimiento: cuando el predicado expresa el ser de un sujeto, no añade nada específico a este, no informa con respecto a su existencia actual y efectiva; en lugar de ello, la cópula *es* da a entender que el sujeto posee o no posee una propiedad. El asentimiento tan solo considera si al ser esencial le corresponde necesariamente la existencia y en qué condiciones es esto posible. La proposición verdadera se hace cargo de la realidad en cuanto *posible*, esto es, en cuanto expresa las *condiciones para que el ente de razón advenga a la existencia actual o efectiva*. Por ejemplo, en el caso de la matemática, el *icosaedro* es real, así no se encuentre presente en ningún objeto material o empírico. En cambio, un objeto de la fantasía, por ejemplo, un grifo, tan sólo puede existir en calidad de imagen o fantasma, como representado en la mente. Al respecto, Avicena afirma:

Todo sujeto de una proposición afirmativa [verdadera] se satisface bien en el mundo o en la mente. Si se dice: todo icosaedro es un x lo que se quiere decir es que todo icosaedro, independientemente de dónde se encuentre, es un x. Eso no significa que todo icosaedro, no existente, sea un x no existente [...]. Pero [el hecho es que] la mente juzga algo para sostener afirmativamente

ciertas ideas, ya sea sobre la base de que ellas mismas, en su estado de satisfacción, satisfacen el predicado [pertinente], o bien sobre la base de que satisfacen el predicado en la mente, no solo como entidades mentales, sino sobre la base de que cuando son satisfechas, satisfacen este predicado. Si se satisfacen solo en la mente en el momento en que la mente lo juzga, entonces en este caso es imposible que digamos (por ejemplo) que A se satisface con B, no en la mente sino en los hechos mismos (Avicena, 2012, pp. 17-18).

En consecuencia, desde el punto de vista teórico, la referencia al objeto tiene un carácter mixto, en tanto involucra aspectos intencionales y del significado. En primer lugar, el concepto hace las veces de contenido o representación mental, efectuada por un acto intelectual; en segundo lugar, la referencia al objeto depende de su significado o intensión, de manera que la predicación se ha de ajustar a los criterios o sentidos establecidos en el concepto. Por ejemplo, *sol* y *tierra* pueden ser predicados de varios planetas y estrellas, porque la definición de estos no exige que la referencia se limite a un individuo (De Libera, 1996, pp. 180-181). En cambio, desde el punto de vista de la intensión, *Dios* no es un predicado universal, pues, aunque pueda ser predicado de muchos, en sentido estricto, el concepto de Dios exige la unicidad de la referencia. Por tanto, el asentimiento designa la toma de posición en relación con la realidad del sujeto, cuya existencia está predeterminada en la posibilidad interna del concepto que lo define. En otros términos, a cada intención primera corresponde una significación esencial, la cual predetermina si una intención puede ser predicada de una manera válida de muchos.

Por todo lo anterior, la intención es *universal* en cuanto puede ser predicada de muchos individuos o es considerada *particular* cuando puede ser predicada de uno solo. En cada caso, la predicación asigna el *ser* o la *existencia* como una propiedad que le acaece a la esencia, pero no como una dimensión constitutiva de su ser propio. En este sentido, la predicación universal, en cuanto se limita al contenido semántico de la esencia, no puede determinar si la cosa existe en la realidad del mundo o si tan sólo es una ficción. Pero, sí puede, mediante la demostración propia de las ciencias, señalar los atributos esenciales de los objetos (por ejemplo, describir las propiedades del fuego) e identificar las causas que determinan su existencia.

5. El vínculo intencional con los objetos singulares o concretos

EN EL ANTERIOR APARTADO quedó señalado que el *asentimiento* es la toma de posición lógica con respecto a la existencia, a partir de las posibilidades que ofrece la realidad o el significado esencial que está presente en las intenciones primeras. Mediante el *asentimiento*, el intelecto establece relaciones de atribución y determina si uno o varios individuos comparten propiedades esenciales o accidentales, abstrayéndose de la relación intencional con la existencia efectiva que es propia de los entes singulares que conforman el mundo. Las intenciones universales o teóricas, en el marco de las ciencias, están en condiciones de señalar, mediante definiciones y demostraciones, los atributos y causas de los objetos por ellas abordadas.

En lo que respecta a la existencia y modo de ser de los entes singulares y concretos, Avicena afirma que son un “don de ser” (Avicena, *Mantiq*, 22-23, citado por Goichon, 1937, pp. 142-143). En la concepción aviceniana de la acción se puede entrever que para él la existencia de los seres concretos es un *don* y no un resultado de los actos intencionales. En la *Metafísica*, libro IX, capítulo 3, Avicena examina el vínculo entre la intención y la meta o el objeto de la acción. En este lugar, afirma que cuando la *intención* se dirige a un fin, no es responsable de su existencia, dado que ella tan solo funge como una representación que es menos perfecta que la meta buscada. Así, por ejemplo, si un médico tiene la intención de procurar la salud de sus pacientes, les ofrece todas las condiciones y recursos que tenga a su disposición, pero la salud es un *don*, cuya *presencia* no depende las intenciones del médico, ni del paciente, sino en último término de la acción de Dios (Avicena, 1980, p. 466).

Para dar cuenta de la presencia de los seres singulares y de cómo son representados mediante intenciones primeras, debemos considerar brevemente el origen de lo singular y concreto en el contexto de la teología de Avicena. En lugar de aceptar la creación *ex nihilo*, el filósofo persa concibe al mundo y la realidad existente como resultado de un proceso de *emanación*: el intelecto divino piensa según arquetipos que sirven como modelo a todos los objetos singulares y concretos. Esta concepción teológica está en estrecha conexión con la teoría del conocimiento, no solo porque el intelecto humano se asemeje al intelecto divino, sino porque las *esencias*, objeto del pensamiento divino, conforman la

primera estancia en un itinerario de transposiciones; estas últimas siguen con la presencia de las esencias en la multitud de entes singulares y concretos hasta llegar a la conceptualización que efectúa el ser humano. En este proceso, las *esencias* funcionan como la *dimensión* neutra, cuyo modo de ser es indiferente a la estancia en donde están presentes, ya sea en el pensamiento divino o en el pensamiento humano, ya sea en los singulares concretos, en una imagen, un concepto, o un teorema matemático.

De acuerdo con Avicena la creación está regida por el destino, por la voluntad de Dios. Aun cuando el Ser Supremo no interviene en las transformaciones de las cosas singulares, concretas, por ejemplo, no determina el despertar de los volcanes ni la caída de los rayos, sí determina que ellos existan, pues es el primer eslabón de la cadena de causas eficientes. La presencia de lo singular se debe a que la naturaleza común, objeto del pensamiento divino, fluye en diversas instancias de la realidad.

En cuanto a la percepción de lo singular y la abstracción que ofrece definiciones y demostraciones sobre las causas que determinan su existencia y sus atributos, es de tener presente que, si bien el orden singular antecede al orden intelectual, entre ellos no hay una relación causal. La representación que el intelecto se forja de lo singular no se asemeja a este, antes bien, los distintos tipos de intenciones recrean y redimensionan lo singular, tal y como lo muestra la intención que capta la estimativa, como se ve en el célebre caso de la oveja que percibe al lobo (Avicena, 1972, p. 86). De manera que, en el orden perceptivo, las imágenes e intenciones no sirven de intermediarios entre el intelecto y la realidad *extramental*, sino que permiten el acceso directo al singular.

6. Consideraciones finales

VOLVIENDO AL INTERROGANTE INICIAL, podemos constatar que para Avicena el ser humano se relaciona con sus respectivos objetos de una manera intencional mediante tres estructuras distintas: (1) la captación sensible de las intenciones, efectuada por la fuerza *estimativa*; (2) la relación conceptual-judicativa, que expresa la esencia de los objetos singulares, pero no informa sobre su existencia; y (3) el asentimiento que determina *-a priori-* si al objeto del pensamiento le corresponde la existencia y bajo qué condiciones es esto posible. Estas tres

estructuras designan dos modos distintos de relacionarse con la realidad. En el primero, perceptivo y a la vez práctico, predominan la imaginación, la captación de intenciones en la interacción con otros individuos y la resolución de problemas prácticos. El segundo, que es más relevante para el tema de cómo es posible el acceso a la realidad, tiene un carácter conceptual y teórico, a partir del cual el intelecto toma de posición con respecto a la existencia –real o posible, necesaria o contingente–. Este nivel del conocimiento –al que corresponden la segunda y tercera estructuras intencionales– tiene como presupuesto la aprehensión de las esencias y su expresión mediante el lenguaje.

Avicena identifica dos momentos que conforman el vínculo intencional y que están presentes en cada una de las tres estructuras recién mentadas: de un lado, las actividades anímicas –de la percepción, imaginación, estimación e intelección– y, de otro lado, el objeto de conocimiento. El conocimiento no surge de una manera causal, como si la intelección fuese el resultado del impacto de las especies sensibles e inteligibles sobre el alma. Antes bien, las potencias anímicas efectúan una transposición de las formas recibidas desde el medio; el intelecto produce las intenciones, las eleva a objeto de conocimiento mediante la reelaboración de las formas sensibles. En el nivel más alto del conocimiento, el filósofo persa asume la teoría de la recepción de las esencias, a partir del intelecto agente, intermediario entre Dios y los seres humanos.

En relación con la pregunta sobre la relevancia de acción del intelecto agente y los límites de la abstracción, seguimos la interpretación de Hasse (2013), según la cual la razón humana está en condiciones de acceder por sí misma al ser de la realidad, de ahí que hable del “optimismo epistemológico” de Avicena. Desde este punto de vista, la *recepción* de las formas o esencias, provenientes del intelecto agente, no tiene lugar en la *abstracción*, sino en la memoria. En este lugar no nos ocupamos de la pregunta por la fragilidad del intelecto para conservar lo inteligido, en cuanto este necesita de la asistencia del intelecto agente para recordar lo ya aprendido. No obstante, subrayamos la confianza del médico persa en la razón humana y en su capacidad de encontrar por sí misma la verdad y de acceder a la realidad efectiva.

Avicena reinterpreta el concepto aristotélico de *ousía*, mejor dicho, de *realidad* y el modo de acceder a ella. La referencia a la realidad está basada en la aprehensión de la esencia y en la expresión de esta en el lenguaje, esto es, en la

intención o significado esencial, que predetermina necesariamente la existencia. Mediante actos de predicación, de asentimiento o de creencia, el intelecto toma posición con respecto a la realidad, la cual está predeterminada por la posibilidad propia de la esencia. De acuerdo con Avicena, la realidad no está conformada por entidades externas al sujeto, con las cuales entra en relación; en cambio, es *inteligida a partir de las esencias, las cuales pueden a su vez ser conceptualizadas o juzgadas mediante el asentimiento o la creencia*. En este contexto, las representaciones mentales juegan un papel decisivo en las proposiciones, en cuanto garantizan un nivel básico de verdad: en último término el sujeto de predicación es representado por el intelecto. Por ello, la representación o la intención primera es la condición no solo de las intenciones segundas o del discurrir del pensamiento, sino de toda la actividad anímica: deseos, voliciones, valoraciones.

En respuesta a la objeción de Hasse (2000, p. 128), según la cual la “teoría de la intención” tiene que ver sobre todo con los contenidos mentales y no con los actos intelectivos, de manera que no es posible afirmar que el persa formule una teoría de la *intencionalidad*, resaltamos la importancia que tienen, en primer lugar, la *conceptualización* en la captación o intelección de la esencia, mediante una definición y representación mental del objeto (expresada mediante una palabra) y, en segundo lugar, el *asentimiento* en la determinación intencional de lo que sea la realidad, en correlación con la *esencia* y las posibilidad que comporta. Con todo, esto no significa que Avicena asuma una teoría de la constitución o de la construcción racional del objeto –al estilo de la filosofía moderna–. A pesar de que algunos pasajes –como el símil del humano flotante²⁵– darían pie

25 El célebre símil del *humano flotante* señala la diferencia entre la dimensión anímica y la corporal. Sobre esta última puede recaer la duda, de manera que puede no existir; en cambio, el alma y sus funciones existen necesariamente. Dada su relevancia para la comprensión del modo de ser de los procesos mentales o de la conciencia, citamos el respectivo pasaje: “Por tanto, decimos que uno de nosotros ha de pensar como si hubiera sido creado de una sola vez y de manera perfecta, pero con su vista velada no podría mirar las cosas externas; [como si] hubiese sido creado como suspendido en el aire o en el vacío, de manera que no lo tocaría la densidad del aire y al que él mismo podría sentir. Y como si sus miembros estuvieran separados de tal manera que ni se encontrarían entre sí ni se tocarían a sí mismos. Luego, pensaría si [puede] afirmar la existencia de su esencia: pero, no dudará en afirmar su existencia, pero, no afirmará [la existencia] de sus miembros exteriores, ni [la de] su interior oculto: el alma y el cerebro; y ninguna otra cosa extrínseca. Mas afirmará su existencia, de la cual no afirmará longitud ni anchura ni profundidad. Pero, si en aquel momento, le fuera posible imaginar la mano u otro miembro, sin embargo, no lo imaginaría como parte de su esencia

para establecer vínculos con las teorías modernas de la conciencia y de la autoconciencia, Avicena asume que la conformación de la relación intencional es un episodio que le acaece a las esencias, uno de sus diversos estados.

En lo que respecta a la hipótesis de interpretación que planteamos al inicio de este trabajo –la representación no funge como instancia mediadora– esto resulta válido para la percepción y para la intención sensible. Sin embargo, la tesis de que las intenciones primeras cuentan con un carácter mixto, esto es, no solo universal, sino también psicológico, y la afirmación de que los universales presuponen la existencia de representaciones psíquicas en cada individuo, dejan entrever que, para Avicena, la intenciones primeras o conceptos son la mediación necesaria entre el intelecto y los singulares concretos. Asimismo, las intenciones segundas presuponen la representación mental o psíquica de las intenciones primeras en cada individuo, sobre cuya base puedan construirse en calidad de *conceptos de conceptos*.

El recorrido llevado nos permite afirmar que Avicena es un punto de referencia insoslayable en la historia de la intencionalidad. En relación con su incidencia en la historia del pensamiento, resaltamos la relevancia de su doctrina de

ni como condición de su esencia. Tú sabes que aquello que es afirmado, es distinto de aquello que no es afirmado y lo concedido es distinto de lo no concedido. Dado que la esencia que afirma la existencia es propia a él, [es decir,] a aquél para quien ella [la esencia] es propia, y está más allá de su cuerpo y sus miembros que no afirma, por esta razón, quien ha sido instruido tiene el camino para meditar con vistas a saber, que el ser del alma es distinto que el ser del cuerpo; no obstante, no necesita el cuerpo para conocer el alma y percibirla; aunque si fuera insensato, es necesario que se dirija a este camino “*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 sibi nec contingerent sese. 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, ideo expergefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae aliud est quam esse corporis; immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam; si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam*” (Avicena, 1972, pp. 36-37).

la esencia para el conocimiento. Si bien Alejandro de Afrodisia fue el primero en entender la esencia como *naturaleza común* presente tanto en los singulares, que conforman la realidad natural, como en las intelecciones expresadas en los conceptos y en los juicios, Avicena sostiene que las esencias pueden ser consideradas por sí mismas, independientemente de toda aprehensión conceptual y de las cosas singulares, a pesar de que estas están presentes en ellas. La *doctrina de las esencias* y su papel fundamental en el cambio de concepción de la *realidad*, como una instancia con respecto a la cual la *existencia* es un accidente, influyen decisivamente en el pensamiento de Duns Escoto.

Asimismo, salvadas las diferencias entre los proyectos filosóficos, la fenomenología de Edmund Husserl comparte la tesis de Avicena según la cual el conocimiento requiere de una instancia común, presente tanto en el orden conceptual y judicativo como en los objetos singulares, es decir, en la percepción, en la imaginación, en la fantasía. Sin duda, Avicena suscribiría la tesis de Husserl de que la filosofía y, en general el conocimiento científico, solo llega a ser riguroso en cuanto se encamina “a las cosas mismas”. Esto quiere decir, la evidencia es una conquista de los actos anímicos, con base en la aprehensión de las esencias. El persa aceptaría plenamente la siguiente afirmación de Husserl, que encontramos en un manuscrito fechado el 29 de septiembre de 1907:

Pero también puedo dirigirme de antemano a la pura esencia. Percibo este objeto que se encuentra allí, esto realmente existente (así se encuentra allí), plenamente indiferente. Me dirijo simplemente a esta esencia como objeto; por tanto, no a esto ahí [que pertenece] a tal esencia. Y esta esencia objetual también se me da en la fantasía paralela. Es, por tanto, un ver, un captar, un tener como dado aparente del “objeto”, bien del objeto, todo y completo, pero independiente del ser y del no ser. Todo objeto tiene una esencia (*essentia*) y una existencia (*Existenz*). La esencia puede ser dada y no la existencia. Hay que reconocer que estos dos tienen sus peligros. Porque no son” dos cosas unidas entre sí. La esencia que es “común” al objeto real y al fingido [en la fantasía] no es un trozo que sería común a ambos (como si lo fingido fuera algo como lo real y ahora ambos tuvieran un trozo idéntico), sino que el objeto real es un objeto de su esencia, y el fingido, si lo fuera, sería un objeto de esa esencia. La esencia, sin embargo, es la esencialidad

(*Wesenheit*) que se ha de ver tanto en la mera imaginación como en la percepción (Husserl, 2012, p. 33)²⁶.

Para los dos pensadores, la filosofía no es una “ciencia de hechos, sino de esencias” (Husserl, 2013, p. 80). Al igual que el persa, Husserl afirma que las esencias conforman el ser de las cosas en cuanto tales y conforman su ser propio, el cual no depende de la realidad efectiva del objeto y puede ser captado mediante la ideación. Husserl concuerda con Avicena en que las esencias no son entidades metafísicas, no conforman un reino independiente de los actos intencionales, sino que están presentes en las representaciones conceptuales, en las imágenes y fantasías, en la realidad percibida.

“Esencia” designaría ante todo lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su *qué*. Pero todo “*qué*” semejante puede ser “*transpuesto a idea*”. Una intuición *experimentante* o *individual* puede convertirse en *visión esencial* (ideación) – posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como posibilidad esencial. Lo visto es entonces la correspondiente *esencia pura* o *eidos*, sea la suma categoría, sea una particularización de la misma, hasta descender a la plena concreción (Husserl, 2013, p. 90).

Sin embargo, no hay evidencia fenomenológica para afirmar que el intelecto agente o divino conserva las esencias una vez que la razón humana ha dejado de considerarlas. A diferencia de Avicena, para Husserl las esencias tienen origen en el método de la ideación, cuya raíz última está en la experiencia pre-predicativa. En todo caso, la investigación sobre el carácter ontológico de las esencias en la

26 “*Ich kann aber auch von vornherein auf das reine Wesen gerichtet sein. Ich nehme wahr, mir ist dieser Gegenstand da, dieses wirklich Daseiende (so steht es da), völlig gleichgültig. Ich bin bloß gerichtet auf dieses gegenständliche Wesen; also nicht darauf, dass dies da von solchem Wesen ist. Und dieses gegenständliche Wesen ist mir ebensogut gegeben in der parallelen Phantasie. Es ist also ein Sehen, ein Erfassen, ein Gegebenhaben scheinbar des „Gegenstandes“, nun wohl des Gegenstandes, des ganzen und vollen, aber unabhängig von Sein und Nichtsein. Jeder Gegenstand hat eine essentia und eine Existenz. Die Essenz kann gegeben sein und nicht die Existenz. Freilich haben diese beiden ihre Gefahren. Denn es sind nicht zwei Sachen, die miteinander verknüpft sind. Das Wesen, das dem wirklichen und fingierten Gegenstand „gemein“ ist, ist nicht ein Stück, das beiden gemein wäre (als ob der fingierte etwas wäre wie der wirkliche und nun beide ein Stück identisch hätten), sondern der wirkliche Gegenstand ist ein Gegenstand von seinem Wesen, und der fingierte Gegenstand, wenn er wäre, wäre ein Gegenstand von diesem Wesen. Das Wesen aber ist die in der bloßen Phantasie so gut wie in der Wahrnehmung zu erschauende Wesenheit.*”

fenomenología de Husserl está aún por desarrollar y, desde el punto de vista de la estructura de la intencionalidad, las consideraciones del persa podrían enriquecer la reflexión fenomenológica. Asimismo, para cotejar las concepciones de la lógica y la teoría del conocimiento de Avicena y de Husserl, queda pendiente identificar los puntos de encuentro entre la *conceptualización* y el *asentimiento* (Avicena) y *los actos objetivantes* (Husserl), en cuanto los dos pensadores asumen que estos y aquellos, respectivamente, conforman la representación y hacen posible la referencia intencional al objeto. No obstante, esto es tema de otra investigación.

Referencias

- Amerini, F. (2011). Intention, Primary and Secondary. En H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (pp. 555-558). Springer.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas* (M. Candel Sanmartín, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1995). *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la Interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos* (M. Candel Sanmartín, Trad.). Gredos.
- Averroes (1953). *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros* (F. S. Crawford, Ed.). Cambridge.
- Avicena (1875). *Maquāla fī al-nafs (Compendio sobre el alma)*. En X. Landauer (Ed.), *Die Psychologie des Ibn Sīnā, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 29, (pp. 335-418). <https://www.jstor.org/stable/i40133690>
- Avicena (1966). Ibn Sina's 'Essay on the Secret of Destiny' (G. Hourani, Trad.). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29(1), 25-48. <https://www.jstor.org/stable/611091>
- Avicena (1971). *Treatise on Logic. Part one of Danesh-Name Alai* (Farhang Zabeeh, Trad.). Martinus Nijhoff.
- Avicena (1972). *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-III* (S. van Riet, Ed.). Brill.
- Avicena (1977). *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV* (S. van Riet, Ed.). Brill

- Avicena (1979). Libro de los teoremas y avisos. En C. Fernandez, *Los filósofos medievales. Selección de Textos* (pp. 618-632).. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 618-632.
- Avicena (1980). *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* V-X (S. van Riet, Ed.). Brill.
- Avicena (1984). *Remarks and Admonitions, Part One: Logic* (S. C. Inati, Trad.). Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Avicena (2010). El libro de las definiciones (1.ª parte; A. Poncela y J. Coullaut, Trads.). *Revista española de Filosofía Medieval* 17, 181-194. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3425677.pdf>
- Avicena (2012). *Al-Ibara* [Sobre las proposiciones]. En W. Hodges *Affirmative and negative in Ibn Sīnā*, (pp. 14-24). <http://wilfridhodges.co.uk/arabic19.pdf>
- Avicena (2018). *Logica. Logique du Sifā* (F. Hudry, Ed.). Vrin.
- Bäck, A. (1987). Avicenna on Existence. *Journal of the History of Philosophy*, 25(3), 351-367. <https://10.1353/hph.1987.0036>
- Black, D. (1999). Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna. *Medieval Studies*, 61, 45-79. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306458>
- Black, D. (2000). Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. *Topoi*, 19, 59-75. <https://doi.org/10.1023/A:1006399407731>
- Black, D. (2010). Arabic Theories of Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Quaestio*, 10, 65-81. <https://10.1484/J.QUAESTIO.1.102326>
- Black, D. (2018). Avicena on Knowledge. En H. Lagerlund (Ed.), *Knowledge in Medieval Philosophy. The Philosophy of Knowledge: A History Vol. II* (pp. 9-34). Bloomsbury.
- Brague, R. (2014). Intentio and ma'nā'. En B. Cassin *et al.* (Eds.), *Dictionary of Untranslatable* (p. 506). Princeton University Press.
- Chenu, M. D. (1938). De lexicographie philosophique médiévale : Un vestige du stoïcisme. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 27(1), 63-68. <https://www.jstor.org/stable/44411356>
- Chrudzimiski, A. (2002-2003). Carl Stumpf über Sachverhalte. En D. Fisette, R. Martinelli (Eds.), *Philosophy from an Empirical Standpoint. Carl Stumpf as*

- a Philosopher*, Rodopi. https://www.academia.edu/4556153/Carl_Stumpf_über_Sachverhalte
- De Libera, A. (1996). *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Seuil.
- De Libera, A. (1999). *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Aubier.
- Fernández, C. (1979). *Los filósofos medievales. Selección de textos* (vol. I). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Goichon, A. M. (1937). *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā*. Desclée de Brouwer.
- Hasse, D. N. (2000). *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. The Warburg Institute.
- Hasse, D. N. (2001). *Avicenna on Abstracción*. En R. Wisnovsky (Ed.), *Aspects of Avicenna* (pp. 39-72). Markus Wienes Publishers.
- Hasse, D. N. (2013). Avicenna's Epistemological Optimism. En P. Adamson (Ed.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays* (pp. 109-119). Cambridge University Press.
- Husserl, E. (2012). *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation* (Husserliana XLI). Springer.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. I (A. Ziri6n, Trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Kaukua, J. (2014). The Problem of Intentionality in Avicenna. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25, 215-242. https://www.academia.edu/5963545/The_Problem_of_Intentionality_in_Avicenna
- Kaukua, J. (2020). Avicenna on Negative Judgement. *Topoi: An International Review of Philosophy*, 39 (3), 657-666. <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9380-5>
- Kobusch, T. (2007). Zustimmung. En *Historisches W6rterbuch der Philosophie*. https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.zustimmung%27%20and%20%40outline_id%3D%27hwph_verw.zustimmung%27%5D
- Mart6nez-Ru6z C. M. (2012). La distinc6n de la existencia y la esencia en la filosof6a de Avicenna. Mimeo. https://www.academia.edu/44246193/La_distinci6n_de_la_existencia_y_de_la_esencia_en_la_filosof%C3%ADa_de_Avicenna

- Sabra, A. I. (1980). Avicenna on the Subject Matter of Logic. *The Journal of Philosophy*, 77(11), 746-764. <https://www.jstor.org/stable/2025992>
- Salinas, H. (2015). Observaciones sobre la constitución medieval de la lógica: de *scientia sermocinalis* a *scientia rationalis*. *Universitas Philosophica*, 32(64), 96-111. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/13357>
- Solère, J. L. (2007). Tension et intention : Esquisse de l'histoire d'une notion. *Questions sur l'intentionnalité* (pp. 59-124). Ousia. <http://hdl.handle.net/2345/4391>
- Spruit, L. (1994). *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. I. Brill.
- Storck, A. (2005). As noções primitivas da metafísica. *Analytica*, 9(2), 13-41. <https://doi.org/10.35920/arf.2005.v9i2.13-41>.
- Storck, A. (2008). *Ens rationis* e a natureza da lógica segundo Avicena. *Discurso*, 38, 7-30. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2008.62543>
- Torres, M. del C. E. y López-Farjeat, L. X. (2018). La noción de verdad (*haqīqa*) en Avicena. En F. Castañeda y A. (Coord.), *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la verdad* (pp. 213-226). Universidad de los Andes.