

Autoconocimiento en el Comentario de Pedro Hispano al *De anima**



Celia López Alcalde

Universidad de Granada, España
ORCID: 0000-0002-4606-8516

Recibido el 28 de julio de 2020; aceptado el 17 de agosto de 2020.

Resumen

En la *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II Aristotelis* (c. 1240), atribuida a Pedro Hispano, la recuperada comprensión aristotélica del alma no reemplaza completamente el viejo marco neoplatónico. En efecto, el comentario defiende que existe un autoconocimiento del alma desde el nacimiento, antes de la adquisición de las especies. El artículo expondrá la concepción de la *Sententia* sobre autoconocimiento, analizándola en el contexto de la ecléctica psicología y epistemología del comentario. El objetivo es demostrar que, aunque el comentario en principio se sitúa en un contexto neoplatónico, Pedro Hispano parece terminar mostrando mayor afinidad con un concepto de ciencia aristotélico.

PALABRAS CLAVE: COMENTARIOS AL *DE ANIMA*, *SENTENTIA CUM QUESTIONIBUS IN LIBROS DE ANIMA I-II ARISTOTELIS*, PEDRO HISPANO, CONOCIMIENTO, AUTOCONOCIMIENTO, ALMA

Self-Knowledge in Petrus Hispanus' Commentary on the *De anima*

Abstract

In the *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II Aristotelis* (c. 1240), attributed to Petrus Hispanus, the recovered Aristotelian understanding of the soul does not completely replace the old Neoplatonic frame. Indeed, the commentary holds the existence of self-knowledge from the very beginning of the existence of the soul, before the acquisition of species. The aim of this paper is to describe *Sententia's* view on self-knowledge analysing it in the context of its eclectic psychology and epistemology. I will attempt to demonstrate that, although the commentary is set in an explicit Neoplatonic framework, Petrus Hispanus seems to be quite uncomfortable within this framework and becomes increasingly committed to the Aristotelian doctrine and its vision of science.

KEYWORDS: COMMENTARIES ON THE *DE ANIMA*, *SENTENTIA CUM QUESTIONIBUS IN LIBROS DE ANIMA I-II ARISTOTELIS*, PETRUS HISPANUS, KNOWLEDGE, SELF-KNOWLEDGE, SOUL

* El siguiente texto es una traducción de la autora a partir del original en inglés publicado en este mismo volumen.

1. La teoría del conocimiento de Pedro Hispano

La *Sententia cum questionibus De anima I-II Aristotelis* es un comentario latino incompleto al *De anima* atribuido a Pedro Hispano, quien ha sido identificado como el papa Juan XXI.¹ La obra nos llega a través de dos manuscritos: Kraców, Biblioteka Jagiellońska Ms. 726, ff. 45r-138v (*K*), y Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Ms. lat. Z. 253 (1826), ff. 54r-99v (*V*). Existe una edición hecha por M. Alonso Alonso (1944) basada solo en el manuscrito polaco, y actualmente estamos trabajando en una nueva edición a partir de ambos.²

Este comentario es considerado uno de los primeros comentarios en el ámbito latino (Bazán, 2002: 126; Meirinhos 2011: 27, 36), y fue incluido por Gauthier en su descripción de comentarios hechos a partir de la *translatio vetus* (Gauthier, 1984: 239*-242*). En efecto, la traducción usada por Pedro Hispano fue aquella hecha desde el griego por Jacobo de Venecia, la traducción más usada en este periodo (Brams, 1997: 16). Su contexto es claramente la Facultad de Artes, y el texto es probablemente la *reportatio* de un curso oral, dividido en *lectiones* (Meirinhos, 2005).

Como algunos estudios precedentes han señalado (Meirinhos 2011: 38; Bazán, 2002: 127), el comentario manifiesta un sincretismo doctrinal, compartiendo –en líneas generales– posturas teóricas con la mayoría de maestros latinos de aquellos años, alrededor de 1240; en palabras de Gauthier:

la doctrine des cours de Pierre d'Espagne sur l'âme répond bien à l'état des questions dans les années 1230-1250, mais, dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile de mesurer son originalité : plusieurs des traits qu'on a retenus comme caractéristiques de sa doctrine de l'intellect, – la part réservée à l'illumination à côté de l'abstraction, le recours à la doctrine avicennienne des deux faces de l'âme, – sont en réalité à l'époque des idées largement répandue (Gauthier, 1984: 240*).

En lo que concierne al conocimiento, la principal fuente es, como es lógico, el libro aristotélico, si bien las especulaciones frecuentemente son enriquecidas por la tradición latina anterior, por un lado, y por las nuevas traducciones de textos árabes, por el otro. Como es bien conocido, en esas décadas autores como Avicena y Averroes eran muy influyentes en la recepción de este texto aristotélico,³ y frecuentemente se interpretaban en concordia con las autoridades de la tradición latina, tales como Agustín, Boecio o Dionisio Pseudo-Areopagita. Esta estrategia conciliadora se da también en la comprensión del conocimiento y del autoconocimiento en la *Sententia*, que asume la definición aristotélica de conocimiento como “*unio cognoscibilis cum cognoscente*” (*Sententia*: 70). Con una definición poco esclarecedora como esta, y con el propósito de entender mejor la naturaleza y los límites del conocimiento humano, Pedro Hispano aborda la discusión sobre el origen del conocimiento, confrontando la posición platónica, que asume un conocimiento innato en el alma, y la posición

1 La atribución de obras al papa Juan XXI está en discusión (Meirinhos, 1996; D'Ors, 1997 y 2001). Sobre el alma, concretamente, hay dos obras atribuidas a Pedro Hispano, la *Sententia cum questionibus* y la *Scientia libri de anima*, ambas editadas por M. Alonso Alonso. Sobre autoconocimiento en la *Scientia libri de anima*, véase Meirinhos, 2003. Dado que es posible que no sean del mismo autor (Meirinhos, 2011: 11), este artículo discutirá solamente el autoconocimiento en la *Sententia cum questionibus* (“*Sententia*”).

2 Los textos citados la *Sententia* en este artículo provienen de la edición que estamos haciendo. La propia edición y este artículo forman parte de mi investigación dentro del proyecto “Critical Edition and Study of the Works Attributed to Petrus Hispanus – 1”, ref. FCT: PTDC/MHC-FIL/0216/2014, IP: José Meirinhos, en el Gabinete de Filosofía Medieval de la Universidade do Porto. Las citas del comentario van además acompañadas con la referencia a las páginas correspondientes de la edición de Alonso.

3 Sin embargo, hay discrepancias entre los estudiosos sobre cómo y en qué medida influyeron estos autores en esa recepción. Véase De Boer, 2013: 15-18.

aristotélica, que sostiene que solo hay conocimiento adquirido a partir de la sensación.⁴ Su propia posición, sin embargo, no coincide con ninguna de ellas, dado que defiende un modelo inclusivo con dos tipos de conocimiento en el alma, y no solamente uno:

Dicendum est ad hoc quod anima intellectiua habet duplicem aspectum: unum, scilicet ad creatorem a quo exit in esse quem cognoscit, quoniam illius est causa. Iterum habet aspectum ad substantias superiores sibi similes separatas a materia et ad corpus quod dirigit et ad ea que ad corpus ordinantur que sub ipsa sunt. Et secundum duplicem aspectum duplicem habet potentiam: unam per quam comparatur ad superiora et per quam nata est separari et que est lumen ipsius anime illuminata, et hec potentia est intellectus agens, et hec est ei propria. In hac enim non indiget corpore uno [ullo?] modo. Alia autem potentia eius est intellectus possibilis per quam cognoscit corpus et ista inferiora et regit corpus (*Sententia* I, lect. 6, q. 1 [ed. Alonso: 294-295]).

El alma tiene una doble mirada: una hacia su creador, de quien sale al ser, a quien conoce porque él es su causa. Además, el alma tiene una mirada hacia las sustancias superiores parecida a ella, separadas de la materia, y hacia el cuerpo que gobierna y hacia aquellas cosas que se disponen para el cuerpo, que están bajo ella. Y según esta doble mirada, tiene una doble potencia: una por la cual se relaciona con las cosas superiores y por las cuales es naturalmente separada, y esta es la luz de la propia alma iluminada, y esta potencia es el intelecto agente, y le es propia. En este sentido, el alma no necesita en absoluto el cuerpo. La otra potencia es el intelecto posible por el cual conoce el cuerpo y las cosas inferiores y gobierna el cuerpo (*Sententia* I, lect. 6, q. 1).⁵

El punto de partida de esta tercera posición es la teoría de la doble cara del alma que, teniendo un punto de partida platónico, fue asumida después por el neoplatonismo y alcanza las tradiciones árabes y latinas; como Rohmer apunta, “sans doute les deux doctrines [arabe et latine] ne sont-elles que les deux filiations d’une même source néoplatonicienne, deux enfants d’un même père qui, après avoir traversé les siècles, se sont retrouvés au haut moyen âge” (1927: 77). De acuerdo con esta perspectiva, el alma está intrínsecamente relacionada con dos realidades, una superior y otra inferior, y este hecho determina la ontología del alma y sus posibilidades de conocimiento.⁶

Como Bazán constata, Pedro Hispano hace corresponder esta doctrina de la doble cara del alma con la dualidad aristotélica del intelecto agente y posible (2002: 131). De acuerdo con esto, el conocimiento que proviene de una natural y superior iluminación

4 Realiza esta confrontación siguiendo a Averroes, *Gran comentario* III, 4.14-3.20. Pedro Hispano, *Sententia*, Qpream. 1, q. 2 (ed. Alonso: 65-66, repetido en 166): “Dicendum est quod multiplex fuit opinio circa rerum cognitionem, sicut uult Averroes. Quidam enim posuerunt quod anima creatur perfecta scientiis et uirtutibus. Set propter obumbrationem carnis non habet in actu que habuit primo, set obfuscatur et obumbratur et isti posuerunt quod nichil esset aliud scire quam memorari et sic posuit Plato. Dicebant enim quod quecumque anima scit modo, prius scivit et quod memoratur. Alii posuerunt quod anima cognoscit per acquisitionem solum. Set quidam illorum posuerunt res corporaliter acquiri in anima; alii autem posuerunt res spiritualiter acquiri in anima, scilicet per species; et sic posuit Aristoteles, sicut patet. In anima enim posuit quod anima non haberet cognitionem sibi innatam, set acquisitam et hec acquisitio spiritualis est”.

5 Véase también el pasaje en *Sententia* I, lect. 1, q. 2 (ed. Alonso, 66, repetido en 166-167): “Set tamen distinguendum est quod anima duplicem habet cognitionem: unam quam habet a suo creatore a quo exit, et hanc habet naturaliter, et hec est cognitio summi boni et sui ipsius. Hec enim cognitio insita est ei naturaliter et potentia ad hoc, et hec est ei innata. Est autem alia cognitio anime quam habet mundanorum, quam per fantasmata acquirunt; y en *Sententia* I, lect. 2, q. 7.1 (ed. Alonso, 228): “[Anima] habet enim aspectum ad creatorem a qua recipit influentiam et esse et conseruationem; et habet aspectum ad corpus sibi subiectum quod perficit et conseruat et supra quod dirigit operationes”. Todas las traducciones de la *Sententia* proporcionadas en este artículo son mías.

6 Véanse sus precedentes en el *Timeo* de Platón 27d-28a, 51d-52a y las *Enéadas* de Plotino VI.7 [35], 20-28; y sus desarrollos medievales: *Liber de spiritu et anima*: 789: “Animae duplices sunt actiones. Alio namque consilio erigitur ad Deum, atque alio inclinatur ad carnem”. *Liber de causis* VII (VIII): “Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirunt bonitates ab eo”. Avicena, *Liber de anima* I.5: 94: “Tamquam anima nostra habeat duas facies, faciem scilicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectionem generis debiti naturae corporis, et aliam faciem sursum, versus principia altissima, quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo”. Sobre esta cuestión, puede consultarse Gilson, 1929: 5-107; y Ferreira, 2002: 219-231.

está relacionado única y exclusivamente con el intelecto agente. El otro, en cambio, incluye tanto el agente como el posible; es el conocimiento de las cosas del mundo, que está estrechamente relacionado con los datos que vienen de los sentidos. Este último se constituye con el proceso cognitivo conocido como “abstracción”, que permite que el alma conozca el mundo.⁷ *Abstraere* es, en este sentido, el mecanismo humano de conocimiento desempeñado por el conjunto de las facultades cognitivas del alma. Así, hay recepciones sucesivas de la forma que convergen en la abstracción: los sentidos abstraen la especie sensible a partir de las cosas, y luego la imaginación recibe estas especies a partir de los sentidos; finalmente, el intelecto recibe la especie desde la imaginación. La abstracción es, de este modo, un proceso natural que va de menor a mayor espiritualización gracias a sentidos externos e internos, y el intelecto, tal como presenta Aristóteles.⁸ En su último estadio, el proceso abstractivo se completa por la acción de la imaginación y el intelecto humano, el cual, a su vez, se divide en dos, intelecto agente y posible. A este nivel, los fantasmas son iluminados en el intelecto posible por el intelecto agente, el cual actúa como la luz, produciendo claridad, entendimiento. Este intelecto agente realiza actos de dos naturalezas diferentes: a) ilumina el intelecto posible, haciéndolo actual—este acto del intelecto puede considerado como *communis*, porque en cierto modo (*quodam modo*) depende del cuerpo, en tanto que depende de la imaginación—; b) piensa cosas completamente abstraídas de la materia—por esta acción, el intelecto desempeña su actividad con completa independencia del cuerpo, desarrollando su actividad propia—. Así, sin otra ayuda que su propia luz, se vierte él mismo sobre las especies recibidas y las juzga. Para aclarar este doble aspecto del intelecto, Pedro Hispano se sirve de dos verbos que expresan las acciones de la luz: “iluminar” o “alumbrar” (*illuminare*), que necesita un objeto para producirse, y “brillar” o “relucir” (*lucere*), que expresa intransitividad y carácter de pura acción, en contraste con otras operaciones estimuladas por objetos externos y destinadas a estos.⁹ El conocimiento de las cosas físicas del mundo depende de los datos sensoriales, mientras que el pensamiento intelectual depende de principios verdaderos y espirituales.¹⁰ Por ello, el intelecto es responsable del conocimiento universal de las cosas extramentales, y este intelecto, integrado por el intelecto agente y posible, es humano y pertenece al alma humana. Esta consideración

7 Según Pedro—y según la tradición, que sigue en ello a Boecio—la palabra “abstracción” remite a tres realidades capaces de ser conocidos: la realidad natural, la realidad material, la realidad metafísica. Aquí, sin embargo, se usa la palabra, además, para referir al proceso cognitivo, en un cuarto sentido. *Sententia*, Qpream. 3, q. 1 (ed. Alonso: 111): “Quarta uero abstractio est acceptio specierum a sensibilibus secundum representationem earum ad uirtutem intellectiuam. Et hec abstractio est uia in cognitionem”. Véase un pasaje parecido en *Sententia I*, lect. 7, q. 3 (ed. Alonso: 314).

8 *Sententia I*, lect. 15, q. 8 (ed. Alonso: 485-486): “Ad hoc dicendum est quod illa actio et passio secundum quam anima patitur a rebus sensibilibus extra est passio et actio spiritualis et non corporalis, sicut ostendit ratio, et est spiritualis secundum gradus maioris spiritualitatis et minoris. Spirituales enim recipiuntur res in intellectu quam in sensu, et spirituales recipiuntur res in sensibilibus uirtutibus interioribus, sicut in memoria et sensu communi, quam in uirtutibus partibus et inter uirtutes sensitivas particulares. Spirituales enim recipiuntur res in uisu quam in aliis sensibilibus”. Si para Pedro Hispano y para los autores medievales influidos por Avicena la abstracción es un mecanismo de aprehensiones que comienzan en los sentidos, para Aristóteles, en cambio, abstracción parece circunscribirse a la facultad intelectual. Sobre abstracción en Aristóteles véase, entre otros, Bäck, 2014.

9 *Sententia I*, lect. 6, q. 3 (ed. Alonso: 302): “Iterum de possibili intellectu contingit loqui duobus modis: uno modo quantum ad suam receptionem specierum et hoc modo a phantasia dependet, cum recipiat a uirtutibus sensibilibus mediante phantasia. Alio modo contingit loqui de ipso in quantum supra species receptas se conuertit et de ipsis iudicat, et hoc modo a phantasia non dependet. Set quantum ad primum modum intelligendus est sermo ille de possibili intellectu. Iterum contingit loqui de agente dupliciter: uno modo secundum quod illuminat fantasmata in intellectu possibili, ex cuius illuminatione resultat operatio intellectiua completa, et sic dependet a phantasia sicut ab eo supra quod operatur. Iterum intellectus agens habet operationem que est intelligere, que est ei propria, et sic a phantasia nullo modo dependet. Vnde sicut lux in quantum illuminat dependet ab illuminato, in quantum autem lucet non dependet ab illuminato nec ab alio”.

10 *Sententia I*, lect. 11, q. 3 (ed. Alonso: 398): “Dicendum est quod anima habet duplicem cognitionem: unam per applicationem ad sensum [...]. Alia est ei propria per cognitionem rerum in sua propria ueritate cum quibus habet conformitatem et hoc est per causas ueras rerum et uera principia et hec est cognitio intellectiua”. Acerca de los *principia* en el intelecto, ellos aparecen en *Analytica posteriora*, II.19, 100b12-17. In este sentido, Leen Spruit (1994: 132-133) ve una línea de continuidad entre la concepción de los primeros principios de Pedro Hispano y de Tomás de Aquino: “Peter of Spain formulates a theory of the soul’s ‘conformitas’ to outer reality which provides, as it were, the ‘missing link’ in the doctrinal developments occurring between the innatism of early 13th-century psychology and Thomas Aquinas’ doctrine of first principles which, contained in the light of the active intellect, provide the *a priori* structure of intellectual cognition. [...] his reflections on ontological principles and cognitive species anticipate *in nuce* the metaphysical problematic of Thomas’ cognitive psychology”.

del intelecto perteneciendo al alma es una desviación de la postura atribuida a Avicena, que sitúa el intelecto agente fuera del alma humana; dicho desacuerdo no es una novedad introducida por Pedro Hispano sino que era un lugar común en los comentarios latinos en esas décadas, los cuales buscaban desmarcarse de posturas neoplatónicas que defendían la falta de individualidad del alma o el conocimiento por emanación. Así, como Bazán constata, “the doctrine of the agent intellect as a faculty of the soul is an original contribution of the Latin Masters to the reading of Aristotle’s *De anima* III, 4-5” (2000: 37).¹¹

El conocimiento humano, a diferencia del conocimiento divino o angelical, es el resultado de la combinación de facultades *a priori*, que proveen la posibilidad innata de conformidad con las cosas, y los datos de los sentidos, adquiridos *a posteriori*.¹² Ambos elementos, solo cuando están juntos, proporcionan la representación adquirida y, la vez, apropiada de las cosas, puesto que los principios ontológicos de las cosas son también los principios del conocimiento, dándose una correspondencia entre los inteligibles. Como resultado, puede producirse un conocimiento verdadero de las cosas del mundo.¹³

Sin embargo, a pesar de su papel clave en la cognición humana, la abstracción no es el único camino hacia el conocimiento. De hecho, Pedro Hispano defiende otro tipo de conocimiento, el que viene por iluminación. Esta categoría incluye el autoconocimiento del alma, en el cual nos vamos a centrar a partir de este punto.

2. Autoconocimiento

La referencia a un posible autoconocimiento del alma se proporciona al principio de la *Sententia*, en la primera cuestión de la sección introductoria, dedicada a clarificar los fundamentos epistémicos que legitiman una ciencia del alma.¹⁴ Su temprana aparición en la discusión no es casual; la pregunta por un posible autoconocimiento del alma está íntimamente relacionada con la legitimidad de una ciencia del alma al modo que Aristóteles propone en su *De anima*, ciencia que puede ser completamente superflua si existe un natural e innato autoconocimiento; es decir, si tenemos desde siempre un

11 La adopción de esta doctrina por parte de los maestros latinos no indica la falta de variantes en relación con la teoría de la iluminación o la unidad y separabilidad del intelecto posible.

12 La postura de Pedro Hispano en esto es clara: no hay especies innatas. En este punto debe verse la variante textual dada en el manuscrito V, que se muestra más preciso que el manuscrito K. Así, mientras que K (f. 86rb) –y, por tanto, la edición de Alonso (391-392)– da el siguiente texto: “Dicendum est quod receptivum duplex est: quoddam omnino passivum, sicut speculum. Aliud est quodam modo actuum, quia etiam iuvat ad receptionem in se ipso, sicut est anima. Illud ergo quod est receptivum primo modo nudatum est omnino a forma recepti. Illud autem quod est receptivum secundo modo habet quodam modo illud quod debet recipere et habet conformitatem cum illo. Et quia anima est tale receptivum, ideo quodam modo habet species quas debet recipere, et habet aliquo modo conformitatem cum illis actu, completionem tamen illius conformitatis non habet actu sed habitu, scilicet per acquisitionem formarum rerum habet illam. Aliter enim non iuaret ad suam cognitionem et receptionem nisi haberet conformitatem cum rebus et ideo anima habet conformitatem cum rebus que conformitas completur per acquisitionem et receptionem similitudinum rerum in ipsa anima”, el texto proporcionado por V (f. 71rb) cambia bastante el argumento: “Dicendum est quod aliquid potest habere conformitatem cum aliis duobus modis: uno modo quantum ad suum esse et suam constitutionem corporalem, et hec modo anima non habet conformitatem cum omnibus. Alio modo habet aliquam conformitatem cum aliquibus quantum ad cogitationem, quia scilicet in se gerit similitudines omnium et non quia ex illis componatur, et hoc modo habet anima conformitatem cum rebus et gerit in se naturas omnium rerum. Quantum ad primum modum improbat Aristoteles quod anima non habet conformitatem cum rebus, et non quantum ad secundum modum, qui est de intentione philosophorum”.

13 *Sententia* I, lect. 11, q. 6 (ed. Alonso: 404-405): “Anima habet conformitatem cum rebus sibi innatam, non tamen completam nisi per representationem specierum que non est sibi innata. Habet enim anima potentias in se per quas nata est omnia investigare et quas per conformitatem quam habet cum rebus ducit in effectum. Habet enim potentiam qua est omnia facere et habet potentiam qua est omnia fieri et ita per suas potentias sibi innatas habet conformitatem cum omnibus sibi innatam. Completio autem illius conformitatis est per representationem specierum ipsi anime que representatio est adquisita. Dicitur autem conformitas innata [...]. Completio autem illius est adquisita, scilicet, per representationem”; *Sententia*, Qpream. 3, q. 3 (ed. Alonso: 117): “Non solum abstractio est secundum exigentiam anime set secundum proportionem et exigentiam ipsarum rerum secundum quam proportionantur anime per suam similitudinem ut ab ipsa cognoscantur”. Véase también en *Sententia* I, lect. 11, q. 6 (ed. Alonso: 451).

14 Esta sección introductoria de cuestiones se da en Alonso, 1944: 59-179.

conocimiento completo y directo de nuestra alma y sus operaciones. Sin embargo, Pedro Hispano, lejos de ver en ello una contradicción, va a defender la existencia de dicho autoconocimiento y, al mismo tiempo, la necesidad de la ciencia psicológica.

La primera mención al autoconocimiento (*cognitio sui*) se da cuando Pedro Hispano expone siete modos del intelecto de obtener conocimiento. Según esta relación, el primer modo es a través del conocimiento sensible, que es particular y viene directamente de la especie sensual. Distintamente, a través de los otros modos el intelecto no solo puede abstraer especies inteligibles desde la especie sensual sino que puede obtener mayor conocimiento: mediante otras especies (2do modo); llegando a la causa desde el efecto sensible (3er modo); por presencia (4to modo); concibiendo cosas espirituales por la privación de realidades físicas (5to modo); entendiendo por pensamiento analógico lo no-físico desde un modelo físico (6to modo); pensando el universal a partir de las semejanzas entre los particulares (7to modo). Mediante estos últimos seis modos, afirma Pedro, el intelecto puede conseguir un conocimiento esencial del alma.¹⁵ Con ellos el intelecto no tiene una relación directa con la realidad corporal, sino que trata solo con la realidad intelectual y espiritual para desempeñar su actividad propia, que está libre del elemento corporal.

Entre ellos, el cuarto modo se distingue, a su vez, de los otros, porque no procede, originalmente, de los datos abstraídos, sino que es *per presentiam sui*; aquí Pedro Hispano, para clarificar en qué consiste ese conocimiento, remite a al-Ghazali:

Quarto modo per sui presentiam et sic anima illuminata non obumbrata mole carnis se per se cognoscit, quia apparet sibi nuda et presens. Deus enim se ipsum cognoscit, quia est sibi presens, quia inter ipsum et ipsum non cadit medium, sicut uult Algazel, et similiter est de anima (*Sententia*, Qpream. 1, q. 1 [ed. Alonso: 62-63]).

El cuarto modo es por presencia de sí, y así el alma iluminada, no estando oscurecida por la carne, se conoce a sí por sí misma, porque aparece a sí desnuda y presente. Efectivamente, como Algazel dice, Dios se conoce porque está presente a sí y porque entre él y sí mismo no hay medio, y algo parecido le pasa al alma. Así que, de manera parecida, el alma se puede conocer a sí misma (*Sententia*, Qpream. 1, q. 1).¹⁶

Del modo en que se presenta, este autoconocimiento no parece corresponder a aquel dado por Aristóteles en el breve pasaje en que el autoconocimiento haría su aparición, en el *De anima*, según el cual el autoconocimiento vendría dado junto con conocimiento de las cosas:

Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto –lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo–, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de

¹⁵ *Sententia*, Qpream. 1, q. 1 (ed. Alonso: 62-63): “Ad primam rationem in contrarium dicendum est quod aliquid cognoscitur ab intellectu VII modis: Uno modo per speciem quam habet prius in sensu, et sic res corporalis cognoscitur ab intellectu et de hac bene obicit. Secundo modo cognoscitur aliquid ab intellectu non per speciem, set quia est species alterius, et sic species que sunt in anima cognoscuntur se ipsas, unde sunt illud quo cognoscuntur. Tercio modo per effectus sensibiles, et sic substantie separate et prima causa cognoscuntur ab intellectu. Quarto modo per sui presentiam et sic anima illuminata non obumbrata mole carnis se per se cognoscit, quia apparet sibi nuda et presens. Deus enim se ipsum cognoscit, quia est sibi presens, quia inter ipsum et ipsum non cadit medium, sicut uult Algazel, et similiter est de anima. Quinto enim modo per priuationem aliorum, et sic dicit Dyonisius in Ierarchia quod Deus cognoscitur per priuationem causarum et omnium rerum, quia non est hec res nec illa. Sexto modo per proportionem, et sic materia scibilis est secundum analogiam, ut sicut ex ligno fit scammum, sic ex primordiali materia fiunt omnia elementa. Septimo modo per similitudinem alterius, et sic uniuersale cognoscitur per similitudinem et ydolum singulorum. Et sic anima cognoscitur per essentiam ab intellectu, nec cadit quantum ad hoc in sensu, set solum quantum ad operationes cadit in sensu”.

¹⁶ Véase la *Metaphysica* de Algazel (ed. Muckle, 1933: 64.9-65.26).

inteligirse a sí mismo (Aristóteles, *De anima* III, 4, 429b5-10).¹⁷

La adhesión a una concepción no aristotélica del autoconocimiento se confirma luego, al asumir la teoría del doble conocimiento del alma, que antes hemos mencionado. A continuación, Pedro Hispano explica más acerca del carácter de este conocimiento especial, producido por iluminación:

Anima enim illuminata est a primo et data est ei uirtus a principio ut cognoscat se ipsam et diuinum bonum, et de hac cognitione uerum est quod est ei innata; et hec non est cognitio científica ipsius animae, set est cognitio sui. De cognitione autem científica dicendum est quod non est nobis innata set potius acquisita (*Sententia*, Qpream. 1, q. 2 [ed. Alonso: 66, repetido en 167]).

El alma está iluminada por el primero y desde el origen tiene la virtud para conocerse a sí misma y el divino bien, y, en relación con este conocimiento, es verdad que le es innata; y este no es conocimiento científico del alma misma, sino conocimiento de sí. Sin embargo, acerca del conocimiento científico hay que decir que no nos es innato sino más bien adquirido (*Sententia*, Qpream. 1, q. 2).

Esta iluminación proporciona al alma un autoconocimiento innato que no es conocimiento científico a partir de los sentidos sino otro tipo de conocimiento, presente desde el origen de la existencia del alma. Esto significa que el autoconocimiento no se da a través de la adquisición de especie, sino que, si existe algún modo de autoconocimiento innato, ha de ser de un tipo distinto, parecido al autoconocimiento que Dios tiene de sí mismo, *per presentiam*. Para apoyar esta idea, Pedro Hispano se ampara también en la autoridad de Boecio y Agustín de Hipona:

Dicendum est quod anima cognoscit se per se, sicut uult Boetius in libro *De consolatione*, duo sunt que anima non potest ignorare, scilicet uerum et se. Verum non potest ignorare quia tam cito ignorat uerum decipitur. Se autem non potest ignorare, quia semper est sibi presens. Item Augustinus dicit quod cum anima omnia alia cognoscat se non debet non cognoscere; et sic patet per Boetium et per Augustinum quod anima cognoscit se ipsam. Ad rationem in contrarium dicendum est quod duplex est cognitio anime: una que oritur a sensu, et hec incipit ab obiectis et terminatur ad potencias, et a potenciis ad substantias, set hec non est cognitio anime que sit de se uel sui. Est autem alia per reflectionem supra se, et hanc habet anima de se, et de hac non est uerum quod obicit (*Sententia*, Qpream. 1, q. 2 [ed. Alonso: 66, repetido en 167]).

El alma se conoce por sí misma. Como Boecio dice en el *De consolatione*, el alma o puede ignorar dos cosas, esto es, la verdad y a sí misma [...] El alma no puede ignorarse a sí misma porque siempre está presente a sí. Además, Agustín dice que, dado que el alma conoce todo lo otro, no puede no conocerse a sí; y, así, es claro a través de Boecio y de Agustín que el alma se conoce a sí misma. A la razón al contrario hay que decir que el conocimiento del alma es doble: uno que nace desde el sentido, y este empieza desde los objetos y se termina en las potencias, y de las potencias a las sustancias, pero este no es conocimiento del alma que sea acerca de sí o suyo. Sin embargo, hay otro por reflejo sobre sí, y este tiene el alma acerca de sí, y de este no es verdad aquello que se objeta (*Sententia*, Qpream. 1, q. 2).¹⁸

¹⁷ Traducción de Calvo Martínez, 1978: 99. Cf. Owens, quien dice: "it is not in Aristotle a different matter of habitual possession of forms" (1981: 105). Véase el comentario a estas líneas y su interpretación en la traducción del *De anima* de Shields, 2016: 305-306.

¹⁸ De acuerdo con Alonso, esta concepción está en Boecio, *De consolatione philosophiae* II.IV y III.XI; y Agustín, *De trinitate* X.3 y X.4.

El verdadero autoconocimiento se da desde el origen porque el alma está siempre presente a sí misma y no puede ignorarse, y este conocimiento innato es *per reflectionem sui supra se*.

La distinción entre dos tipos de autoconocimiento en el alma –uno, por existencia de especies, y el otro por presencia y *a priori*– vuelve a darse en el comentario más adelante, donde Pedro insiste en afirmar que autoconocimiento es aquel obtenido al reflejarse sobre sí, de manera innata y por presencia:

Dicendum est quod cognitio anime sui ipsius est duplex: una est per reflectionem sui supra se, et hec prius cadit supra se et hec est ei innata, et hec non datur cuilibet anime, set magis abstracte a sensibilibus, non dico separate set abstracte, quia talis est sibi presens et quanto est abstractior tanto est sibi presentior. Est autem alia cognitio anime per informationem sciencie acquisite, et hec incipit a rebus exterioribus et terminatur ad animam, et de hac loquitur Aristoteles. Et hec prius cadit supra res et per res supra animam. Prima autem super animam primo (*Sententia*, Qpream. 1, q. 5 [ed. Alonso: 70]).

El autoconocimiento del alma es doble: uno es por reflejo sobre sí misma, y este cae sobre sí en primer lugar y es innato, y Este no se da a cualquier alma sino a la más abstraída de las cosas sensibles, no digo separada sino abstraída, ya que tal está presente a sí y cuanto más abstraída más está presente a sí. Sin embargo, hay otro conocimiento del alma por información de la ciencia adquirida, y este empieza a partir de las cosas exteriores y se termina en el alma, y de este habló Aristóteles. Y este cae primero sobre la cosa y a través de la cosa, sobre el alma. El primero, en cambio, primero sobre el alma (*Sententia*, Qpream. 1, q. 5).

Así descrito, es un conocimiento distinto a aquel propuesto por Aristóteles en el tercer libro del *De anima*, que, según el autor del comentario, es el producido cuando el intelecto agente ilumina el posible. Por esa diferencia, para Pedro, igual que para Avicena, la concepción aristotélica de autoconocimiento, como comúnmente se presenta, no es verdadero autoconocimiento, tal como señala Sebtí (2000: 107).¹⁹

El verdadero autoconocimiento, innato y por presencia, es por reflexión del intelecto agente sobre sí mismo: “dicendum est quod uirtuti anime agentis intellectiue debetur hoc, scilicet cognoscere se ipsam” [“hay que decir que a la potencia agente del alma intelectiva se debe el conocerse a sí misma”] (*Sententia*, Qpream. 1, q. 8 [ed. Alonso: 71]). Este autoconocimiento natural (*cognitio sui*) no tiene relación alguna con la adquisición de las especies.²⁰ Lo que Pedro Hispano quiere significar con *cognitio*, al referirse a autoconocimiento, claramente difiere de aquel obtenido con base en la abstracción. Sin embargo, a pesar de estas afirmaciones, su contenido y su naturaleza son cuestiones que se muestran aún de difícil comprensión para el lector del comentario.

La clave para responder a estas cuestiones se puede encontrar, quizá, en la descripción de la ontología del alma proporcionada por el comentario. Esta descripción parte que lo que se ha llamado la doctrina de la pluralidad de formas sustanciales, que fue

19 Sebtí, sobre el autoconocimiento del alma en Avicena, dice: “Son aperception de soi est absolue, c’est-à-dire quelle ne dépend d’aucune condition en aucune manière” (2000: 107). En realidad, Avicena atribuye esta visión sobre el autoconocimiento de Aristóteles a la interpretación que hace Porfirio (ibid.: 97-98).

20 *Sententia*, Qpream. 1, q. 9 (ed. Alonso: 72-73): “Nono queritur utrum cognitio anime quam habet sui sit per presentiam aut per speciem [...]. Solutio. Dicendum est quod cognitio quam habet anima de se est per sui presentiam et non per speciem. Ad primam rationem in contrarium dicendum est quod intellectus agens cognoscit potentialem, set hec cognitio non est per receptionem, quia sic esset per speciem, set est per reflectionem et illuminationem. In sensibilibus autem uirtutibus est cognitio per receptionem, et ideo necesse est quod in illa fiat abstractio et quod fiat in illis cognitio per speciem, non autem in aliis. Ad secundam rationem dicendum est quod cognitio anime sui ipsius est duplex, una est per reflectionem sui ipsius supra se, et hec est cognitio per naturam. Alia autem est per reflectionem sui supra res supra quas se reflectendo reflectitur supra se; et in ista est cognitio a parte rerum supra se, et si hec deleatur, ipsa ratio semper stat sibi presens et eadem, et de hac procedit ratio a parte rerum. Prima autem cognitio similiter fit per presentiam solum”.

adoptada por muchos autores latinos.²¹ En esta línea, Pedro asume la existencia de tres sustancias diferentes en el alma humana, esto es, la vegetativa, la sensible y la intelectual.²² En lo que concierne al autoconocimiento, únicamente la superior, la sustancia intelectual, puede conocerse a sí porque es la única presente a sí en virtud de su pura inmaterialidad, no oscurecida por la carne. Mientras que las otras formas sustanciales no son transparentes para sí, la intelectual sí es capaz de aprehenderse a sí misma:

Sensus enim obfuscatus est organo, et propter hoc suam operationem non cognoscit set alia uirtus interior abstractior est et potencior, scilicet, sensus communis, qui est superior ad sensus particulares. Sic autem non est de anima intellectiua, quia sic non est obumbrata, et propter hoc ipsa se et suum actum potest apprehendere (*Sententia*, Qpream. 1, q. 7 [ed. Alonso 71]).

En efecto, el sentido está ofuscado por el órgano, y esta es la razón por la cual no conoce su operación, sino que la conoce otra virtud interior más abstracta y potente, esto es, el sentido común, que es superior a los sentidos particulares. Esto no ocurre al alma intelectual, ya que no está ensombrecida, y por eso puede aprehender a ella y su acto (*Sententia*, Qpream. 1, q. 7).

A diferencia de lo que acontece con los sentidos, el intelecto puede aprehender su propia actividad, una aprehensión que únicamente pueden realizar las facultades superiores. Esto solo puede significar que el intelecto, por su propia presencia activa, se conoce como conocedor puro, como intelecto. Es este un conocimiento *per actus* y, al mismo tiempo, es un conocimiento directo por presencia, sin mediación. De este modo, únicamente en el ámbito del alma intelectual y, concretamente, en la actividad del intelecto agente, el alma puede tener autoconocimiento a través de su propio acto intelectual. En consecuencia, el alma y, por extensión, el ser humano, no adquiere, en este conocimiento, una comprensión completa de su plena realidad, como tiene Dios u otras inteligencias.

Esta falta de conformidad entre el autoconocimiento intelectual y el autoconocimiento del alma en la concepción de Pedro Hispano puede ser adecuadamente comprendido a partir de la distinción entre la sustancia y la potencia del alma que adopta, y que se sobrepone a la doctrina de la pluralidad de formas en el alma (véase López Alcalde, 2018: 376-381). Pedro Hispano, a diferencia de Agustín y de algunos autores contemporáneos, asume una distinción fundamental para el alma, al discriminarla en *actus primus* y *actus secundus*. Como acto primero, el alma está más allá de su facultad, es más que su potencia.²³ En consecuencia, la propia y completa sustancia del alma está lejos de ser directamente aprehendida por la potencia del alma. Este conocimiento, por tanto, no puede ser considerado un verdadero conocimiento quiditativo del alma como realidad sustancial, sino únicamente como el conocimiento de una “experiencia” directa del ejercicio de su potencia. En el trasfondo teórico, como decimos, se encuentra la antigua distinción entre la sustancia del alma y su potencia, de acuerdo

21 Sobre esta doctrina, véase Bazán, 1969 y, más recientemente, Silva, 2012.

22 *Sententia* II, lect. 2, q. 6 (ed. Alonso: 661): “Ad hoc dicendum est quod quidam ponunt quod anima uegetabilis et sensibilis sunt eedem secundum substantiam et differunt solum secundum potencias diferentes secundum maiorem subtilitatem et minorem. Intellectiua uero differt ab illis per essentiam et potencias et operationes, unde ponunt quod in homine sunt due anime diferentes secundum substantiam quia uegetabilis et sensibilis non differunt secundum substantiam set solum secundum potencias. Dicendum est autem quod anima uegetabilis et sensibilis in eodem et in diuersis differunt secundum substantias et uirtutes et operationes tamen maior diuersitas est inter animam intellectiuam et ipsas quam inter ipsas ad inuicem”.

23 *Sententia* II, lect. 2, q. 1.5 (ed. Alonso: 548-549): “Ad hoc intelligendum est quod anima est perfectio corporis substantialis dans esse specificum corpori et est principium operationis eius et principium motus et quietis in eo non secundum quod secundo modo est principium materie, set secundum quod primo eo quod hoc modo est actus intransmutabilis et ideo dicitur esse actus primus et iste modus proprie precedit alterum per naturam, [...] anima est actus primus et secundus, et non diffinitur per secundum, quia per illum non dat esse sicut uult Aristoteles”.

con la cual “intelecto” es solo *nomen officii*. Por tanto, conceptos como “intelecto” o “alma intelectual” no aluden a la plena sustancia del alma.²⁴ El autoconocimiento no es un conocimiento directo de la esencia de su sustancia, que consistiría en la aprehensión de su realidad como una realidad espiritual. En realidad, el conocimiento del alma como sustancia, como *hoc aliquid*, señala el Hispano, no se obtiene fácilmente.²⁵

La distinción entre el alma y una de sus facultades es adecuada también para explicar el modo en que Pedro Hispano trata el aviceniano “argumento del hombre volador”.²⁶ Según Bazán (1997: 103) o más recientemente Toivanen (2015: 64), a través de este argumento, Avicena pretendía demostrar la existencia del alma como una sustancia inmaterial, autónoma y suficiente. Por su parte, Pedro Hispano usa ese argumento para mostrar la existencia del alma intelectual en el cuerpo:

Alia est ratio Auicenne per quam possumus animam intellectiuam ymaginari esse in nobis. Intelligamus quod aliquis sit subito creatus et perfectus ultima perfectione habens in se animam intellectiuam et habeat omnia exteriora uelata et uisum exteriorem uelatum. Item non tangat ipsum spissitudo aeris ut moueat membra eius, nec aliquod extrinsecum moueat membra eius ut ipsum excitet ad operationem nec etiam sentiat aliquod membrum moueri, nec unum alterum moueat ut non concurrant membra ad inuicem nec se tangant nec faciant motum, tum ille in tali statu affirmabit se esse, unde si sic interrogatur, interrogatione spirituali utrum sit respondebit responsione spirituali intrinseca quod est. Si autem queratur utrum ipse sit sua manus aut pes respondebit quod non et quod ignorat omnia illa esse partes suas cum illas non sentiat nec se credat eas habere, similiter si interrogatur utrum sit totum corpus quo uelatur respondebit quod non, quia non sentit corpus nec scit ipsum esse partem sui. Ergo aliquid aliud preter corpus et partes corporis est in ipso quod affirmat se esse. Hoc autem non est nisi substantia cognoscitiua que est anima intellectiua que est in corpore que confirmat se ipsam et que non eget corpore ad hoc ut affirmet se et sic necesse est eam ponere et ymaginari esse in corpore humano (*Sententia* II, lect. 4, q. 10 [ed. Alonso: 622]).

Otra es la razón de Avicena por la que podemos imaginar que el alma intelectual está en nosotros. Pensemos que alguien ha sido creado de manera súbita y completado por una última completitud teniendo en sí el alma intelectual, y que tenga todo lo exterior cubierto y cubierta la visión exterior. Además, que no note la densidad del aire cuando mueva sus miembros y que tampoco sienta moverse ningún miembro, ni uno mueva a otro para que no actúen los miembros entre sí, ni se toquen ni hagan movimiento; aún en ese estado, él afirmará que existe. Si es preguntado a través de un interrogatorio espiritual si él existe, responderá con respuesta espiritual intrínseca que existe. Si fuese preguntado además si él es su mano o pies, responderá que no, y que ignora que todas esas cosas son partes suyas dado que no las siente ni cree que las tiene; similarmente, si se le preguntase si es todo el cuerpo con el que está cubierto respondería que no, ya que no siente el cuerpo ni sabe que este es parte suya. Por tanto, algo que no es el cuerpo ni las partes del cuerpo hay en él que afirma que es. Esto no es otra cosa que la sustancia cognitiva que es el alma intelectual, que está en el cuerpo, la que se confirma a sí misma y que no necesita del cuerpo para afirmarse y, así, es necesario ponerla e imaginarla en el cuerpo humano (*Sententia* II, lect. 4, q. 10).²⁷

²⁴ *Sententia* I, lect. 6, q. 6 (ed. Alonso: 381): “Dicit Dyonisius et Avicenna quod anima non est nomen substantie set officii et ita anima intellectiua non debet dici intellectus nisi ab operatione et a posteriori. Vnde intellectus non est substantia ipsius anime. Quod autem dicatur anima intellectiua hoc non est, quia intellectus sit eius substantia, set quia est eius potencia et intelligere eius operatio et ita intellectus non est perfectio hominis set est potencia uel operatio eius quod est perfectio hominis hoc autem est anima”.

²⁵ *Sententia* I, lect. 2, q. 7 (ed. Alonso: 230): “Cognitio anime et diffinitionis eius est difficilis”.

²⁶ En el *Liber de anima* I.1: 36.49-37; V.7: 162.52-167.13.

²⁷ El argumento aviceniano aparece otra vez, en la discusión acerca de las distintas sustancias del alma. Cf. *Sententia* II, lect. 6, q. 1 (ed. Alonso: 650-659).

El argumento del hombre volador, adoptado aquí para demostrar la existencia del alma intelectual en el cuerpo, parece confirmar también la irrefutable realidad del acto de conocimiento, pero no mucho más. Siendo un conocimiento quiditativo –un conocimiento acerca de la naturaleza del alma intelectual– es un conocimiento incompleto del alma. De nuevo, así entendido, el autoconocimiento parece limitarse al conocimiento del alma únicamente como una potencia intelectual, que es agente del conocimiento. Y puesto que, en el intelecto, los términos de conocimiento son los mismos (el sujeto y el objeto), la relación se establece sin intermediarios, por lo que hay una transparencia entre el agente de conocimiento y su objeto.

Como hemos visto, al comienzo de la *Sententia* Pedro reivindica la existencia de un conocimiento esencial del alma, a través de un contacto directo con su sustancia; sin embargo, al seguir el desarrollo del comentario, y gracias a una comprensión más global de la psicología de Pedro Hispano, podemos decir que el objeto del autoconocimiento innato se reduce a una comprensión directa de su naturaleza intelectual; en efecto, hay una claridad en el conocimiento de la potencia. Pero, para Pedro Hispano, la sustancia completa, en su espiritualidad, aún está lejos de nuestras cogniciones habituales. Más allá de la realidad activa del alma como forma intelectual, su sustancia permanece desconocida e inaccesible al hombre, con la excepción de eso que se sabe gracias a esta experiencia interna y privilegiada del acto de conocer. La esencia del alma humana remite a su propio perfeccionamiento, y el intelecto parece ser naturalmente ciego a ella,²⁸ porque el alma es una sustancia espiritual unida a un cuerpo y, en consecuencia, los modos de conocer del alma humana necesitan la operación de ambas realidades, el alma y el cuerpo. El alma intelectual se conoce a sí misma como sustancia separada solo en tanto que es abstraída, y esta es la razón por la cual no tenemos conocimiento de las sustancias separadas o de nuestra alma como sustancia separada. En definitiva, el autoconocimiento, como lo propone Pedro Hispano, dado que concierne únicamente al intelecto, no permite al hombre conocer la naturaleza de su alma.

Sin embargo, tal limitación no hace de este autoconocimiento un conocimiento inútil, dado que puede ser un primer paso para la constitución del conocimiento científico del alma, si se considera como un tipo específico de percepción del alma, como una percepción interna. El esquema resultante termina por parecerse a aquel iniciado mediante las operaciones exteriores del alma. En este caso, a través de una percepción de pura actividad interna. El estadio posterior para construir el conocimiento desde esta *cognitio sui* lo constituiría un acto secundario del intelecto, o consideración –desde el efecto a las causas, por comparación, etc.– alcanzado un conocimiento científico:

Ad hoc dicendum est quod anima nata est diffiniri, et loquimur primo de anima intellectiva in qua est maior manifestatio et ratio diffiniendi. Ipsa enim diffinitur secundum multiplicem viam. Habet enim aspectum ad creatorem a quo recipit influentiam et esse et conseruationem, et habet aspectum ad corpus sibi subiectum quod perficit et conseruat et supra quod dirigit operationes, et habet aspectum ad suam essentiam, et habet comparisonem ad diuersa a se respectu quorum diffinitur per priuationem. Et hiis quatuor cognoscit quelibet substantia spiritualis, scilicet per aspectum ad creatorem, et per comparisonem ad illud supra quod influit, et in sui essentia, et per priuationem aliorum. [...] A parte autem sue substantie habet anima rationem diffinitionis. Set illa occulta nobis ratione sue simplicitatis. Per relationem autem ad alias creaturas diffinitur per priuationem

²⁸ *Sententia* I, lect. 2, q. 7.2 (ed. Alonso: 230): “Ad rationes in contrarium dicendum est quod uia in cognitionem anime est duplex: quedam procedit per obiecta et operationes et hec est manifesta. Alia est que procedit ad substantiam anime et hec est occulta, quia substantia anime maxime est remota a sensu. Secundum primam procedit ratio, quia hec scientia est nobilior et certior in modo demonstrationis quia procedit per obiecta et operationes anime. Hoc autem modo procedendo facilis est anime cognitio. Ad secundam rationem dicendum est quod diffinitio quidditatis anime non competit operationibus anime nec obiectis, set competit substantie eius que nobis est occulta et inmanifesta, et ideo cognoscere quidditatem anime est difficile”.

earum, sicut quodlibet principium et quodlibet simplex hoc modo diffinitur (*Sententia I*, lect. 2, q. 7 [ed. Alonso: 227-228]).

Debe decirse que es natural al alma ser definida, y en primer lugar hablamos del alma intelectual, en la que hay mayor manifestación y razón de definir. En efecto, ella [el alma] mira al creador de quien recibe influencia, ser y conservación. Mira al cuerpo al que está unida, que es perfeccionado por el alma y mantenido y al cual dirige su obra. Y mira a su esencia. Y se compara con distintas cosas de sí, respecto a las cuales se define por privación. Y en estos cuatro modos conoce cualquier sustancia espiritual, esto es por su mirada al creador, por comparación con aquello sobre el que influye, y en su esencia, y por privación de otras cosas. [...] Sin embargo, por parte de su sustancia el alma tiene razón de definición. Pero ella se nos oculta por razón de su simplicidad. Sin embargo, por relación con otras criaturas se define por privación de ellas, como cualquier principio y cualquier cosa simple de este modo se define (*Sententia I*, lect. 2, q. 7).

La ciencia del alma –del modo en que Aristóteles la concibió– es, por tanto, necesaria para entender la realidad del alma en su relación con el cuerpo, como la forma del cuerpo y su perfección. En otro nivel, la metafísica, como *prior scientia*, es la ciencia que procura conocer el alma en su pura dimensión espiritual:

Dicendum quod dupliciter est loqui de anima intellectiva: uno modo a parte sue substantie et uite separate, et sic est de consideratione metaphysice. Alio modo contingit loqui de anima a parte unionis eius cum corpore et existentie eius in corpore secundum quod mouet corpus et habet operationes communes cum corpore, et sic spectat ad naturalem scienciam, quia naturalis sciencia considerat passiones et operationes in materia; et ita hec sciencia de anima, que est presentis speculationis, naturalis est, quia est de anima unita corpori (*Sententia*, Qpream. 1, q. 12 [ed. Alonso: 78]).

Hay dos maneras de hablar del alma intelectual: de un modo por la parte de su sustancia y vida separada, y así es sobre el discurso de la metafísica. De otro modo se habla del alma por la parte de su unión con el cuerpo y de su existencia en el cuerpo según que mueve el cuerpo y tiene operaciones comunes con el cuerpo, y así mira hacia la ciencia natural dado que la ciencia natural considera las pasiones y las operaciones en la materia; y de este modo esta ciencia del alma, que es de esta especulación, es natural, ya que es sobre el alma unida al cuerpo (*Sententia*, Qpream. 1, q. 12).

En definitiva, el autoconocimiento debe ser tomado como un modo insuficiente de adquirir conocimiento sobre el alma, proporcionando poca información acerca de su naturaleza funcional, espiritual o divina, o acerca de cómo nuestras acciones deben ser a partir de una perspectiva moral. Por esas razones, la dedicación a las ciencias humanas, tales como la metafísica o la ética, es pertinente y es conveniente. Precediéndolas, es necesaria la ciencia (aristotélica) del alma para explicar no solo las operaciones del alma intelectual sino también para comprender el crucial papel del cuerpo en el conocimiento y comportamiento humano.²⁹

3. Comentario final

²⁹ *Sententia I*, lect. 1, q. 4 (Alonso: 202-203): “Ad hoc dicendum est quod, sicut dicit commentator, sciencia de anima affert maximum iuumentum ad omnes et primo ad naturales. Est enim pars nobilissima scientie naturalis. Nobilissima enim pars scientie naturalis est de corporibus animatis et propter hoc affert iuumentum naturali. Secunda causa est quia est principium omnium rerum animatarum et secundum exigentiam anime sunt partes et principia in omnibus rebus animatis. Affert similiter iuumentum morali, quia ei affert multa principia per que regulantur ciuitates et diuicie, quia ei affert cognitionem tam sensituiam quam intellectuiam. Iterum affert iuumentum scientie demonstratiue et metaphysice et mathematice, quia eis affert modum abstractionis et separationis que ab anima est. Tertium iuumentum commune quod affert est quia ista sciencia talis est quod per ipsam acquiritur cognitio priorum principiorum et cause cognitionis et firme certitudinis in omni sciencia et propter hoc ista sciencia influit supra omnes alias”.

Al principio del comentario, Pedro Hispano parece posicionarse en contra de la concepción aristotélica de autoconocimiento, en el *De anima* III, 4, 429b5-10, a favor de una postura iluminista, según la cual existe un autoconocimiento verdadero e innato en el alma, que llega por iluminación. Sin embargo –y es lo que este artículo ha tratado de mostrar– la concepción de Pedro Hispano del autoconocimiento del alma, entendido más bien como “autoconciencia” (o “*self-awareness*”), está de hecho restringida a la disposición innata y acciones intelectivas, siendo más una autopercepción intelectual que un autoconocimiento en sentido global. La realización en acto de este autoconocimiento intelectual parece únicamente darse cuando el alma lleva a cabo la operación intelectual, que es desarrollada también por el intelecto posible y, en última instancia, hecha con la contribución de las especies sensibles, con los datos que proceden de los sentidos. Por eso, también en relación con el autoconocimiento, el frecuentemente citado aforismo atribuido a Aristóteles, “sicut habetur in tercio *De anima* nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu” [“como pone en el libro tercero del *De anima*, no hay nada en el intelecto que no haya estado antes en el sentido”], quedaría salvaguardado.³⁰ Esto significa que, con anterioridad al contacto con las cosas sensibles, el alma es como una *tabula rasa* sin contenido alguno.³¹

Con el trasfondo de la doctrina de la iluminación, y evitando el rechazo frontal a la posibilidad del alma a conocerse a sí misma, a través de reducir dicho autoconocimiento a una de sus potencias, Pedro Hispano, autor de la *Sententia*, trata así de conciliar la posición agustiniana acerca de autoconocimiento con el aristotelismo, a través de una diferenciación entre el *officium* del alma y su sustancia, o a través del alma entendida en su doble aspecto de forma y *hoc aliquid*.

A causa de la inaccesibilidad a la sustancia por parte del autoconocimiento innato, el autor del comentario puede al fin justificar el conocimiento científico, tal y como Aristóteles lo concibió, para conocer el mundo y realidades no-corporales, como el alma humana o Dios, cuyas esencias están lejos de ser conocidas y comprendidas por el limitado intelecto humano.

30 En la *Sententia*, en Qpream. 1, q. 1 (ed. Alonso: 61) o en el L. I, lect. 6, q. 3 (ed. Alonso: 301, 303). Atribuida a Aristóteles por los latinos en general, esta frase no aparece de manera literal, de hecho, en la *translatio vetus* del *De anima* (sobre esta cuestión, véase Cranefield, 1970: 77-80).

31 Véase también la expresión en *Sententia*, Qpream. 1, q. 2 (ed. Alonso: 65); L. I, lect. 3, q. 2 (ed. Alonso: 244); L. II, lect. 11, q. 5 (ed. Alonso: 404). Excepcionalmente, en circunstancias especiales de gran espiritualidad, Pedro Hispano postula la existencia de un conocimiento recibido que no tiene su origen en los sentidos, sino que ha de provenir directamente de la divinidad. Este conocimiento sería el conocimiento profético, como he expuesto en un artículo (López Alcalde, 2019).

Bibliografía

Fuentes

Manuscritos

- » Cracovia, Biblioteka Jagiellońska Ms. 726.
- » Venecia, Biblioteca Nazionale Marciana Ms. lat. Z. 253 (1826).

Ediciones

- » al-Ghazzālī (1933). *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*. Ed. Muckle, J. T. Toronto: St. Michael's College.
- » Ps.-Agustín (1865). *Liber de spiritu et anima*. Ed. Migne, J.-P. París (PL 40).
- » Anónimo (1966). *Liber de causis*. Ed. Pattin, A. *Tijdschrift voor Filosofie* 28, 90-203. Ed. revisada por Zimmermann, H. (2001): <http://12koerbe.de/pan/causis.htm>.
- » Aristoteles (1968). *Analytica posteriora*. Eds. Minio-Paluello, L. y Dod, B. G. Brujas-París: Desclée De Brouwer.
- » Avicena (1968). *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*. Ed. Van Riet, S. Brill: Leiden / Peeters Publishers: Lovaina.
- » Pedro Hispano (1941). *Obras Filosóficas I: Scientia libri de anima*. Ed. Alonso Alonso, M. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ed. revisada (1961). Barcelona: Juan Flors.
- » Pedro Hispano (1944). *Obras Filosóficas II: Comentario al 'De anima' de Aristóteles*. Ed. Alonso Alonso, M. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Traducciones

- » Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Trad. Calvo Martínez, T. Madrid: Gredos.
- » Aristotle (1931). *On the Soul*. Trad. Smith, J. A. Oxford: <http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html>.
- » Aristotle (2016). *Aristotle's De anima*. Trad., intr. y com. Shields, Ch. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía complementaria

- » Bäck, A. (2014). *Aristotle's Theory of Abstraction*. Springer. DOI: 10.1007/978-3-319-04759-1.
- » Bazán, B. C. (1969). "Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme", *Revue Philosophique de Louvain* 67.93, 30-73.
- » Bazán, B. C. (1997). "Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelism", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 64, 95-126.
- » Bazán, B. C. (2000). "Was There Ever a 'First Averroism'?" En: Speer, A. y Aertsen, J. A. (eds.). *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. Berlín / Nueva York: De Gruyter, 31-67.

- » Bazán, B. C. (2002). "13th Century Commentaries on *De anima*. From Peter of Spain to Thomas Aquinas". En: Fioravanti, G., Leonardi, C., Perfetti, S. (eds.). *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV): Actes du colloque international de Florence-Pise, octobre 2000*. Turnhout: Brepols, 119-184.
- » Brams, J. (1997). "The Latin Aristotle and the Medieval Latin Commentaries", *Bulletin de philosophie médiévale* 39, 9-22.
- » Boer, S. W. de (2013). *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260 - c. 1360*. Lovaina: Leuven University Press.
- » Cranefield, P. F. (1970). "On the Origins of the Phrase *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 25.1, 77-80.
- » D'Ors, A. (1997). "Petrus Hispanus, O.P., Auctor Summularum (I)", *Vivarium* 35.1, 21-71.
- » D'Ors, A. (2001). "Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (II). Nuevos documentos y problemas", *Vivarium* 39.2, 209-254.
- » Ferreira, J. (2002). "A doutrina das duas faces da alma, em Pedro Hispano", *Cultura* 14, 219-231.
- » Gauthier, R.-A. (1984). "Préface". En: *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri de anima in Opera omnia*. T. XLV-1. París: Vrin, 1*-294.
- » Gilson, E. (1929). "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 4, 5-107.
- » López Alcalde, C. (2018). "The Communication between Substances and the Unity of the Human Being in Petrus Hispanus' Commentary on *De anima*", *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*. Número suplementario, 375-385.
- » López Alcalde, C. (2019). "Maimonides' First Reception in Latin Philosophy", *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* 4, 35-56.
- » Meirinhos, J. F. (1996). "Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores", *Revista Española de Filosofía Medieval* 3, 51-76.
- » Meirinhos, J. F. (2003). "Conhecimento de si e linguagem interior. Agostinho, João Damasceno e Avicena na *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugalense". En: De Boni, L. A. (org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Purto Alegre: EDIPUCRS, 301-317.
- » Meirinhos, J. F. (2005). "Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. A *Sententia cum questionibus in De anima* atribuída a Pedro Hispano", *Revista da Faculdade de Letras - Série de Filosofia* 23, 127-160.
- » Meirinhos, J. F. (2011). *Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*. Oporto: Afrontamento.
- » Owens, J. (1981). "A note on Aristotle, *De anima* 3.4.429b9". En: Catan, J. R. (ed.). *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*. Albania: State University of New York Press.
- » Rohmer, J. (1927). "Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 2, 73-77.
- » Sebti, M. (2000). *Avicenne: L'âme humaine*. París: Presses universitaires de France.
- » Silva, J. F. (2012). *Robert Kilwardby on the Human Soul: Plurality of Forms and Censorship in the Thirteenth Century*. Leiden / Boston: Brill.

- » Spruit, L. (1994). *Species intelligibilis*. Leiden: Brill. (Vol. I).
- » Toivanen, J. (2015). "The Fate of the Flying Man. Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 3, 64-98.