

LOS SENTIDOS INTERNOS EN LA  
PROSA MEDIEVAL CASTELLANA  
(A PROPÓSITO DE ALFONSO EL SABIO Y JUAN DE MENA)

Por XAVIER TUBAU

El sistema de facultades internas elaborado por la medicina y la filosofía medievales proporcionó una explicación de los más variados procesos fisiológicos y psicológicos del hombre que resultaba especialmente atractiva para poetas y escritores, pues ofrecía una serie de conceptos y descripciones que permitían enriquecer considerablemente el tratamiento de asuntos tan fundamentales como, por ejemplo, las sucesivas etapas del amor.<sup>1</sup> La presencia de este bagaje conceptual propio de la filosofía natural no se redujo, de todos modos, a la literatura. Textos religiosos, políticos, didácticos o de crítica o teoría sobre las artes incorporaban, con diferentes objetivos, referencias puntuales o exposiciones pormenorizadas de estas facultades psicológicas.

Son varios los factores que podrían explicar este fenómeno. La circunstancia de que el conjunto de las disciplinas filosóficas se observara, hasta bien entrado el siglo XVII, como un cuerpo de doctrina sólidamente constituido sobre la base del pensamiento aristotélico, propiciaba que toda materia se contemplara en estrecha relación con las demás. En cualquier enciclopedia, compendio de filosofía o poliantea de la época se podían encontrar consideraciones, por ejemplo, sobre la influencia de los astros, el ejercicio de la prudencia o las facultades internas del hombre presentadas en el marco de una exposición general sobre las partes de mundo sublunar aristotélico. El grado de especialización en las disciplinas que acogían las tres filosofías no había alcanzado todavía el punto de no retorno en el que se perdería la perspectiva omnicompreensiva del hombre y la naturaleza. Por otro lado, en la actividad intelectual y artística de los siglos XV y XVI se encuentran testimonios del interés general por determinar las relaciones del ser humano con su entorno, estudiando desde la percepción de los objetos a través de los cinco sentidos externos a los mecanismos que permitían la adquisición del conoci-

---

<sup>1</sup> La presencia de la psicología en la literatura medieval y renacentista ha sido objeto de rigurosos estudios por parte de G. Agamben, L. Badia, L. Cabré, M. Ciavolella, A. Gargano, R. Klein, J. Mazzeo, A. Minnis, B. Morros, B. Nardi, W. Rosky, G. Serés y E. M. W. Tillyard, entre otros.

Quiero agradecer a los profesores Alberto Blecua, María Morrás, Rafael Ramos, Francisco Rico y Guillermo Serés la lectura de este trabajo y las útiles indicaciones que me proporcionaron para mejorarlo.

miento sensible e intelectual. La autoridad aristotélica y la curiosidad por las partes y el funcionamiento del cuerpo humano y la naturaleza en general resultan, por lo tanto, dos factores que permiten explicar la circunstancia de que textos no filosóficos se sirvieran de léxico procedente de la psicología para tratar cuestiones relativas al conocimiento y a la experiencia humana.<sup>2</sup>

Las facultades sensibles y racionales del hombre eran protagonistas directas de las explicaciones que entonces se proponían de procesos físicos y psicológicos tan importantes como los sueños, la adquisición del conocimiento o la experiencia del placer físico y mental. En este sentido, en el tratamiento de estos asuntos y en los contextos más diversos, es recurrente observar el empleo de léxico especializado procedente del saber anatómico y fisiológico que ostentaba por entonces la filosofía natural. Así, por ejemplo, en el contexto de un comentario o un prólogo a un cancionero como el de Petrarca o el de Pedro Soto de Rojas, la evolución que escenifican los protagonistas del *Canzoniere* y del *Desengaño de amor en rimas* y que determina, en definitiva, la estructura misma de ambas obras, se realiza partiendo de la teoría del conocimiento aristotélica y del papel que desempeñan las facultades psicológicas en el proceso de adquisición del mismo.<sup>3</sup> En esta misma línea, participando de esta preocupación por las diferentes fases psicológicas que fundan el aprendizaje y la experiencia, se observa también un interés por la recepción de los textos literarios que trasciende en ocasiones el ámbito de las recomendaciones morales y se interna en precisas caracterizaciones de las facultades activas durante el proceso de la lectura y la interpretación del mensaje escrito o leído. En el prólogo al *Cancionero de Baena*, por ejemplo, se describe la recepción de los poemas contenidos en la antología precisamente con una detallada relación del particular efecto que experimentarán las diferentes facultades internas de los “reyes e príncipes e granes señores” a

---

<sup>2</sup> El desarrollo de las disciplinas científicas durante los siglos XVI y XVII y los factores que explican este fenómeno han sido objeto de múltiples estudios e interpretaciones. Un balance de estas aproximaciones y un resumen de las líneas actuales de investigación puede verse en la introducción de A. Grafton y N. Siraisi a la colección de trabajos de varios autores editados en *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe* (Cambridge, MA y Londres, 1999). Para el caso concreto del interés por la percepción de la realidad y la actividad psicológica que determina, véase el trabajo de A. Mark Smith, “Knowing Things Inside Out: The Scientific Revolution from a Medieval Perspective,” *American Historical Review* 95 (1990): 726–44.

<sup>3</sup> Véase B. Weinberg, “The *Sposizione* of Petrarch in the Early Cinquecento,” *Romance Philology* 13 (1960): 377–78 (se trata del comentario de Francesco Filelfo). Para Soto de Rojas, véase el “Prólogo” al *Desengaño de amor en rimas* (Madrid, 1623): fols. 1r–2v (ed. facsimil: Madrid, 1991), así como el artículo de A. Egido, “La enfermedad de amor en el *Desengaño*,” en *Al ave el vuelo: Estudios sobre la obra de Soto de Rojas* (Granada, 1984), 32–53; recogido en *Silva de Andalucía: Estudios sobre poesía barroca* (Málaga, 1990), 111–41.

los que estaba destinada la antología.<sup>4</sup> Asimismo, Cristóbal Suárez de Figueroa, dos siglos después, seguirá reseñando que la lectura de las obras adecuadas actúa “dando refrigerio al alma, consolando los espíritus interiores, recreando la fantasía y deleitando admirablemente todas nuestras potencias.”<sup>5</sup> Finalmente, las observaciones sobre el deleite, la enseñanza y las varias fórmulas de concretarse se fundamentan en textos de teoría literaria como la *Filosofía antigua poética* del Pinciano a partir de pormenorizadas descripciones de la actividad sensorial y racional del hombre.<sup>6</sup>

Este interés por la psicología humana propiciará que sea precisamente en el ámbito de la especulación en torno a la función y el valor de estas facultades internas donde se concreten nociones y perspectivas fundamentales en el ámbito de la literatura y la creación literaria como, por ejemplo, la reivindicación de la sensibilidad y del consiguiente gusto estético individual, la explicación de las diferencias estilísticas y de la originalidad artística por las características psicológicas del individuo o la consideración de la fantasía como la auténtica facultad cognoscitiva del hombre y no como simple mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento, según sostenía la psicología aristotélica. El estudio de las reflexiones teóricas sobre psicología que se realizaron desde finales del periodo medieval hasta el mismo romanticismo resulta, por lo tanto, fundamental para el historiador de la literatura, dado que en muchas ocasiones los análisis realizados y las conclusiones propuestas reflejaban la concepción y recepción de la obra literaria o bien incidían directamente sobre ambas.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> “Prólogo de Baena,” en *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. B. Dutton y J. González Cuenca (Madrid, 1993), 7.

<sup>5</sup> *Plaza universal de todas ciencias y artes*, traducción y añadidos de Cristóbal Suárez de Figueroa (Madrid, 1615), fol. 127r.

<sup>6</sup> Alonso López Pinciano, *Obras completas*, I. *Philosophía Antigua Poética*, ed. J. Rico Verdú (Madrid, 1998), 27–46.

<sup>7</sup> P. Salman, “Instruction and Delight in Medieval and Renaissance Criticism,” *Renaissance Quarterly* 32 (1979): 303–32, señala la necesidad de tener presentes las nociones de la psicología y la gnoseología aristotélicas para comprender algunas de las formulaciones teóricas, tanto en textos medievales (San Agustín, Santo Tomás) como renacentistas (Gelli, Bembo, Castelvetro, Sidney), en torno a la enseñanza y el deleite que debía producir la literatura. Sobre la consideración a partir del siglo XV de la fantasía como facultad que desempeña un papel central en la creación artística, véase M. Kemp, “From *Mimesis* to *Fantasia*: The Quattrocento Vocabulary of Creation, Inspiration and Genius in the Visual Arts,” *Viator* 8 (1977): 347–98 (especialmente, 361–84). Para una aproximación más general al problema, con especial atención a textos españoles, véase G. Serés, “El concepto de *fantasia* desde la estética clásica a la dieciochesca,” *Anales de Literatura Española* 10 (1994): 207–36, y su libro *La transformación de los amantes: Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro* (Barcelona, 1996). Un trabajo de conjunto sobre las relaciones entre la psicología y el desarrollo de la teoría y la crítica sobre las artes figurativas lo realiza D.

Los dos textos medievales que se estudian en las páginas que siguen son un ejemplo de la utilización de la terminología psicológica en contextos no literarios. Son, en este sentido, testimonios de la progresiva asimilación del sistema de la psicología medieval por parte de discursos alejados del ámbito científico, fenómeno que adquirirá toda su importancia a partir del siglo XV y XVI en Europa. La circunstancia de no ser precisamente obras científicas propicia que la terminología y las explicaciones resulten a veces equívocas. Sin embargo, en la medida de lo posible, se ha tratado de determinar la tradición de la que dependen las facultades internas reseñadas en ambos textos y de explicar la función que desempeñan en su contexto de aparición.

### HISTORIA DE UN CONCEPTO

Las características del conjunto de las facultades psicológicas que conocían los autores estudiados en este artículo eran el resultado de aportaciones y sistematizaciones realizadas a lo largo de la historia en el ámbito de la medicina y la filosofía. El pensamiento de Aristóteles sobre el particular, en este sentido, fue fundamental tanto por la descripción concreta de estas facultades realizada en su tratado sobre el alma, como por el sistema general sobre los fenómenos naturales en el que se enmarcaban sus explicaciones. El filósofo griego distinguió tres facultades internas del alma sensitiva, el sentido común, la imaginación y la memoria (*De anima* 3.2, 424b22–429a10), y elaboró una explicación de sus actividades que representó la base del pensamiento psicológico hasta el siglo XVIII. Aristóteles no utilizó, sin embargo, un término concreto para diferenciar estas tres facultades de las cinco facultades externas, esto es, la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto (*De anima* 2.7–12, 418a25–424b20), operativas todas ellas dentro del alma sensitiva. En los textos filosóficos latinos, árabes y hebreos, sin embargo, estas facultades o algunas de ellas serán designadas con el nombre de *sentidos internos* o *interiores*, distinguidas así de los cinco sentidos externos.<sup>8</sup>

---

Summers, *The Judgment of Sensibility: Renaissance, Naturalism and the Rise of Aesthetics* (Cambridge, 1987).

<sup>8</sup> El sintagma aparece por primera vez en Orígenes (*In Canticum Cantorum* 42, PG 13:96B), que prueba su existencia a partir de varias alusiones bíblicas y los considera instrumentos del conocimiento religioso. Se trata de una clasificación que reproduce los sentidos externos en los internos, elaborada a partir de varios pasajes bíblicos (Prov. 2:5 y Heb. 5:14, por ejemplo), y que pervivió básicamente en el ámbito de la mística; véase K. Rahner, “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène,” *Revue d’ascétique et de mystique* 13 (1932): 113–45; sobre todo, 114–25. Sobre los cinco sentidos externos en la filosofía, la medicina, la moral o la gastronomía, véanse los trabajos reunidos en el volumen monográfico sobre el particular *I cinque sensi: The Five Senses*, ed. Augustino Paraincini Bagliari et al., *Micrologus* 10 (Florencia, 2002).

La localización de los sentidos internos dentro del organismo contaba con dos hipótesis: el corazón o el cerebro. La ubicación de los sentidos internos en el cerebro venía avalada por Galeno y se posicionaba en contra de Aristóteles, que situaba las facultades del alma sensitiva en el corazón. Para Galeno el cerebro era el órgano que llevaba a cabo las funciones más importantes del organismo (también, entre otras cosas, por ser la sede del alma, según pensaban Hipócrates, *De morbo sacro*, 20; Platón, *Timeo* 44d, o Herófilo), mientras que para la biología aristotélica tenía simplemente la función de enfriar el excesivo calor de la sangre y del corazón (*De partibus animalium* 2.7, 652b20–653a20). La medicina árabe ratificará la primacía del cerebro dentro del organismo, difundiendo esta perspectiva en toda la tradición médica y filosófica medieval, si bien la localización aristotélica del alma en el corazón continuará reiterándose en ciertos contextos (por ejemplo, en los textos religiosos o en la poesía provenzal y estilnovista).

El cerebro estaba dividido en varios ventrículos: cuatro para Galeno (*De usu partium*, 7.11) y el galenismo, tres para los seguidores árabes de Aristóteles, como Avicena. Cada ventrículo se dividía en dos celdas donde se situaban los respectivos sentidos internos.<sup>9</sup> Prescindiendo de los nombres que se asignaban para cada una de ellas, médicos y filósofos reseñaban cinco facultades básicas (o *virtudes*, esto es, “fuerzas,” según la terminología galénica) dentro del alma sensitiva.

La primera facultad, descrita por el mismo Aristóteles (*De anima* 3.1–2, 424b22–427a15), es la que reúne y combina la información que proporcionan separadamente los cinco sentidos externos (o los sentidos que estén en acto en un momento determinado). Suelen reseñarse tres operaciones básicas de esta facultad: la conciencia misma de estar recibiendo una impresión (de la clase que sea) de uno de los sentidos externos, la capacidad de discernir las diferentes cualidades de esa misma impresión, y, finalmente, la percepción de la trayectoria rectilínea o circular de los objetos. Una particularidad fundamental de esta facultad es el hecho de no conservar la información recibida una vez el objeto externo ha dejado de estar presente. Por regla general, esta facultad recibe el nombre de *sensus communis* y se localiza en la primera celda del ventrículo anterior.

<sup>9</sup> El médico de Pérgamo señalaba que fue Herófilo el primero en describir los ventrículos cerebrales y quien creyó ver en ellos la sede corporal del alma (*De usu partium* 7.11; *De historia philosophiae liber spurius* 28), si bien la localización exacta de los tres ventrículos y de sus respectivas facultades fue determinada por Posidonio, quien afirmó que en la parte anterior está localizada la fantasía, en el ventrículo central, el raciocinio, y en el posterior, la memoria. Véase W. Sudhoff, “Die Lehre von den Hirnventrikeln in textlicher und graphischer Tradition des Altertums und Mittelalters,” *Archiv für Geschichte der Medizin* 7 (1913): 149–205 (sobre todo 151–81), que reúne los textos fundamentales sobre la historia de los ventrículos. Véase asimismo L. García Ballester, *Galeno* (Madrid, 1972), con abundante bibliografía.

La siguiente facultad, situada en la segunda celda del primer ventrículo, se diferencia precisamente del *sensus communis* por su capacidad de retener la impresión y el conjunto de datos sensibles asociados a la misma cuando éstos ya no son percibidos por los sentidos externos ni por el sentido común. Se trata, por lo tanto, de una “facultad retentiva.” Los nombres asignados a esta facultad son varios, dependiendo en parte de si se opta por la forma griega (φαντασία) o su traducción latina (*imaginatio*): *phantasia* o *virtus phantastica*, *imaginatio* y *virtus imaginativa*.

Una tercera facultad es la que se ocupa de combinar o separar las formas sensibles custodiadas por la citada facultad retentiva para crear otras nuevas. Es la facultad que permite poner en relación dos imágenes captadas en diferentes momentos pero que presentan algún tipo de analogía, o imaginar, por ejemplo, una montaña de esmeraldas o un hombre volando, es decir, concebir imágenes no captadas nunca por los sentidos externos (la importancia de este sentido para la creación literaria es evidente). Algunos autores diferencian la actividad de esta facultad cuando opera en los animales y cuando lo hace en los hombres (en las páginas siguientes se distinguirá entre “facultad compositiva animal” y “facultad compositiva humana” para referirse a estas dos posibilidades). Este sentido puede recibir el nombre de *phantasia* o *virtus phantastica*, *imaginatio* o *virtus imaginativa* y *cogitatio* o *virtus cogitativa*.

La siguiente facultad es la encargada de percibir las intenciones no sensibles de los objetos sensibles retenidos en la segunda de las facultades reseñadas. Su función es la de valorar según criterios sensitivos (pues estamos en el ámbito del alma sensitiva), es decir, en función del daño o provecho que puede derivarse para el cuerpo, el nuevo objeto percibido por los sentidos. Gracias a su actividad, por ejemplo, el cordero advierte el peligro que supone un lobo que se acerca (incluso si no lo ha visto nunca antes), o un recién nacido sabe que debe chupar para alimentarse (también un ruido o un olor pueden desencadenar el juicio de la estimativa). Esta facultad, pues, es una especie de instinto natural de los seres vivos que procura por su supervivencia. En general, la facultad recibe el nombre de *virtus estimativa*, pero en algunas clasificaciones se la llama también *phantasia* (en tanto que se unifican la estimativa y la fantasía bajo el nombre de esta segunda). Tanto la facultad anterior como ésta se localizan por regla general en el ventrículo central o medio (en algunos casos, como veremos, la estimativa aparece situada en el último ventrículo), pero su posición en las celdas del ventrículo varía según los autores y las obras.

Finalmente, en el ventrículo posterior se localiza la facultad encargada de retener tanto las imágenes elaboradas por la facultad compositiva como las intenciones aprehendidas por la facultad estimativa. Como sucede en el caso del *sensus communis*, aquí también filósofos y médicos se sirven de un mismo término para designar a la facultad: *memoria*, *virtus memorialis* o *virtus*

*memorativa*. A esta capacidad añaden algunos filósofos la facultad, exclusiva de los hombres, de recordar lo que había sido olvidado, llamada *reminiscencia* o *recordatio* (término de origen aristotélico).<sup>10</sup>

El tratamiento de estos cinco sentidos internos no siempre resulta idéntico en las obras de los médicos y de los filósofos. Para el médico sólo resultan pertinentes los tres órganos que ocupan cada uno de los tres ventrículos cerebrales: en la medida que dos diferentes facultades residen en un mismo órgano, cualquier lesión en ese órgano afectará a las dos facultades conjuntamente. Esta circunstancia es importante para tener en cuenta que una clasificación tripartita de los sentidos internos no implica necesariamente la omisión o supresión de ciertas facultades, sino la asimilación de dos o más de ellas a un solo nombre.<sup>11</sup>

Según lo visto, para reconocer la tradición médica o filosófica de una clasificación conviene prestar atención, en primer lugar, al nombre que reciben la segunda, la tercera y la cuarta de las facultades reseñadas y al orden en el que se colocan en las celdas de cada ventrículo. A continuación, si se ofrece información al respecto, será necesario contrastar la descripción concreta de la actividad de cada facultad y los ejemplos que se aportan para ilustrarla. Los filósofos y médicos que sentaron autoridad en la materia y de los cuales derivan, por lo tanto, las varias clasificaciones de los sentidos internos que pueden localizarse en los textos medievales son Avicena, Algazel y Averroes dentro de la tradición árabe, y Alberto Magno, Tomás de Aquino y Pedro Hispano en el marco de la tradición escolástica. Avicena representa el modelo sobre el cual se llevarán a cabo todas las clasificaciones posteriores, dentro de las cuales se pueden distinguir, como veremos, tres tradiciones distintas: la de Algazel, Alberto Magno y Pedro Hispano, por un lado; la de Tomás de Aquino, por otro; y, finalmente, la de Averroes.

#### PSICOLOGÍA Y LEGISLACIÓN

La primera de las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio se ocupa del derecho canónico, es decir, de determinar las obligaciones y derechos del estamento clerical. El Título vigésimo de esta *Primera Partida* está dedicado a

<sup>10</sup> El mejor estudio sobre los sentidos internos es el trabajo clásico de Harry A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts," *Harvard Theological Review* 28 (1935): 69–133. Véase asimismo E. Ruth Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance* (Londres, 1975).

<sup>11</sup> Avicena, *Canon* (Venecia, 1595), Lib. 1, Fen. 1, Doc. 6, Cap. 5, 75b; Alberto Magno, *Summa de creaturis 2: De homine*, q. 38, a. 1 (cito por la edición de la *Summa creaturis* incluida en los *Opera omnia*, editados por A. Borgnet, vol. 35 [Paris, 1896], 331a). Véase asimismo Wolfson, "The Internal Senses," 98–99; y N. H. Steneck, "Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses," *Isis* 65 (1974): 193–211 (202–3).

“los diezmos que los cristianos deben dar a Dios,” especificando en un total de veintiséis leyes la naturaleza, las circunstancias y el destinatario del pago de esta décima parte de las cosechas o beneficios económicos. El prólogo de este Título vigésimo expone la historia del pago del diezmo (de Abraham en adelante) y detalla las razones esgrimidas por “los santos” para justificar que fuera precisamente la décima parte la cantidad a desembolsar. La argumentación se articula en dos niveles: por un lado, el diezmo se legitima por la analogía con la décima parte del conjunto de los órdenes angélicos que Dios prometió a los hombres tras la caída de Lucifer “por su soberbia.”<sup>12</sup> Por otro, el hecho de establecer una proporción sobre diez se explica por la presencia de esta cantidad en el orden divino de la naturaleza, como sucede, por ejemplo, con los mandamientos entregados a Moisés y los sentidos (externos e internos) que Dios concedió al hombre. La argumentación, por lo tanto, tanto en el nivel teológico como en el moral y el biológico, se fundamenta sobre una concepción de la naturaleza ordenada según principios numéricos (“omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti,” Sabiduría, 11:21): en este caso, el número diez se revela como principio que estructura los órdenes angélicos, las reglas de la moral cristiana y los sentidos del hombre. Sin embargo, este principio no está plenamente realizado en el plano teológico por la caída de Lucifer. El hombre, en este sentido, debe alcanzar su lugar en la décima parte del cielo que le está reservada por medio del aprendizaje (a través de los diez sentidos) y la obediencia de los diez mandamientos durante su vida terrenal. El pago del diezmo, por lo tanto, no responde a la arbitraria voluntad del clero sino al imperativo religioso de seguir “la humildad de nuestro señor Iesu Christo,” para que el hombre merezca “heredar en aquel lugar que la dezena orden de los ángeles perdiera por su soberbia.”<sup>13</sup>

Este pasaje es un ejemplo característico del vínculo entre elementos particulares y la perspectiva general del mundo que pone de manifiesto, a los efectos más diversos, la producción alfonsí (y también, claro está, del servicio que prestaba la filosofía natural y la teología a los intereses políticos y económicos del poder eclesiástico y civil).<sup>14</sup> Sin embargo, la perfecta trabazón de los argumentos que se ha observado en este pasaje no fue el fruto de

<sup>12</sup> *La siete partidas*, ed. G. López, vol. 1 (Salamanca, 1555), fol. 135v (ed. facsimil, Madrid, 1974).

<sup>13</sup> Sobre el diezmo en general, además de la cuestión de Tomás de Aquino sobre el particular (*Summa Theologiae* 2a2ae, q. 87), véase D. Wood, *El pensamiento económico medieval*, trad. de N. Móra (Barcelona, 2003), 88–91.

<sup>14</sup> Véase de F. Rico, “El saber de Alfonso el Sabio,” en *Alfonso el Sabio y la “General estoria,”* ed. corregida y aumentada (Barcelona, 1984), 121–88; Rico, “En torno a Alfonso el Sabio,” en *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en la cultura española*, ed. corregida y aumentada (Barcelona, 2005), 52–68 y 261–68. Para las relaciones entre la



una primera redacción, sino el resultado de un trabajo de selección, ordenación y deshecho de materiales previos. El fragmento de prólogo comentado corresponde a una segunda versión de la *Primera Partida*, comenzada con posterioridad a 1272, y se trata, en efecto, de un texto que presenta sustanciales diferencias con el prólogo del mismo Título de la primera versión de esta *Partida*, redactado entre 1256 y 1266.<sup>15</sup>

Los tres argumentos reseñados en la segunda versión se encuentran aquí desarrollados y acompañados de otros ejemplos que ilustran el valor simbólico del número diez. Por un lado, se plantea la analogía entre la divinidad, que “es comienzo e acabamiento de todas las cosas,” y el número diez, número en el que “se encierran e se acaban todos los otros.”<sup>16</sup> Por otro, el ascenso del uno al diez se entiende en términos parejos al ascenso del hombre hacia la divinidad por medio de su adecuada conducta moral. A continuación se encuentran los ya citados diez órdenes angélicos (junto con los diez orbes celestes), los diez mandamientos y los diez sentidos.<sup>17</sup> Este mayor acopio de referentes que encontramos en la primera redacción no se resolvía, sin embargo, en una argumentación bien articulada, tal y como sucede en la segunda versión de esta *Partida*. Es posible reconstruir, como acabo de hacer, el razonamiento seguido por el autor de este prólogo, pero el conjunto de ejemplos aportados no aparecen, al final, expresamente relacionados entre sí. Es más, justo cuando convenía llevar a cabo esta recapitulación,

---

filosofía natural, el derecho y el poder político, véase P. Morpurgo, *L'armonia della natura e l'ordine dei governi (secoli XII–XIV)* (Florencia, 2000), especialmente los caps. 1 y 2.

<sup>15</sup> Para un análisis de las características de esta primera versión, véase J. H. Herriot, “A Thirteenth-Century Manuscript of the *Primera Partida*,” *Speculum* 13 (1938): 278–94; y, sobre todo, J. A. Arias Bonet, “La *Primera Partida* y el problema de sus diferentes versiones a la luz del ms. Add. 20787 del British Museum,” en Alfonso X el Sabio, *Primera Partida (Manuscrito Add 20.787 del British Museum)*, ed. J. A. Arias Bonet (Valladolid, 1975), xlvii–ciii. Para la fecha de composición, véase J. R. Craddock, “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio,” *Anuario de Historia del Derecho Español* 51 (1981): 365–418. Una descripción detallada de las diferentes versiones y manuscritos conservados de las *Partidas* puede verse en F. Gómez Redondo y J. M. Lucía Megías, “*Partidas*,” en *Diccionario filológico de literatura medieval española: textos y transmisión*, ed. C. Alvar y J. M. Lucía Megías (Madrid, 2002), 15–27. Sobre las diferentes redacciones en que se han conservado varios textos de la producción alfonsí y el significado de esta continuada revisión de materiales previos, véase I. Fernández Ordóñez, “El taller de las *Estorias*,” en *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, ed. I. Fernández Ordóñez (Valladolid, 2000), 61–82 (para la *Primera Partida*, 66–67).

<sup>16</sup> Alfonso X el Sabio, *Primera Partida*, ed. Bonet, 387–88.

<sup>17</sup> “E por esta razón dio nuestro Sennor Dios a Moysen los Diez Mandamientos de la Ley, que mandó guardar. E otrossi dixieron los Sanctos que nuestro Sennor Dios crió diez cielos e diez órdenes de Angeles, e cayó El una dellas por su soberuía, e por ende crió los omnes, porque daquellos que se saluassen se compliesse aquella dezena orden de los Angeles que cayeron” (ibid., 388).

después de mencionar los diez sentidos, se introduce una extensa digresión sobre los mismos que resulta del todo innecesaria y que aparece desencajada de la argumentación inicial sobre el diezmo. El encargado de revisar el texto de marras tuvo el acierto de resumir la digresión original limitándose a destacar el valor de los sentidos para que los hombres “mantengan bien e complidamente los diez mandamientos.”

Prescindamos ahora de la mejor disposición de los contenidos que presenta la segunda redacción y centrémonos en el horizonte intelectual que los autores de ambas versiones compartían. En el conjunto de argumentos se reúnen las voces autorizadas de San Isidoro para la perfección del número diez<sup>18</sup> y la de Gregorio Magno para la promesa de una décima parte de los diez órdenes angélicos para el hombre.<sup>19</sup> Por otra parte, la mención de los “diez cielos” en este contexto, justo antes de aludir a la décima parte de los órdenes angélicos prometida al hombre, podría llevar implícita la idea del empyreo en tanto que último de los cielos de la cosmología medieval y sede del paraíso: tendría sentido que el autor de este pasaje pensara en una analogía entre la décima parte de los órdenes angélicos y la décima parte de los orbes celestiales.<sup>20</sup> Sin embargo, en el texto no se desarrolla este particular, por lo que la mención de los “diez cielos” podría haberse introducido, sencillamente, como un testimonio más de la perfección del citado número (al igual que los diez mandamientos).

<sup>18</sup> “Denarius vero ultra omnes habendus est numerus, quia omnes numeros diversae virtutis ac perfectionis intra se continet . . . Est autem in Scripturis sanctis legitimus, sicut et septimus, nunc perfectionem significans, nunc aperte totum demonstrans, sicut Daniel, qui omnem Ecclesiam, sive angelorum multitudinem infinitam denario numero complexus est, dicens . . . Denique hic numerus Decalogi legi ascribitur. Decem enim notissima praecepta legis . . . Denarius perfectus atque finalis est. Termini autem numerorum, vel limites isti sunt: unus, decem, centum et mille” (San Isidoro, *Liber numerorum* 11; PL 83:190–91); véase también San Isidoro, *Etimologías* 3.4.1; y el análisis del pasaje por E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, trans. A. Alatorre y M. Frenk (Madrid, 1995), 704–5.

<sup>19</sup> “Novem sunt ordines angelorum. Sed ut completeretur electorum numerus, homo decimus creatus est” (Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia* 2.34, [PL 76:1249C–D]; se trata de un comentario de dos parábolas narradas por Lucas, 15:1–10). Véase G. Padoan, “Demonologia,” en *Enciclopedia Dantesca*, dir. U. Bosco, vol. 2 (Roma, 1984), 368a–374a.

<sup>20</sup> Como es sabido, a los nueve cielos de la tradición astronómica clásica (por ejemplo, en el *Somnium Scipionis* de Cicerón) se añadió un último cielo, el empyreo, identificado con el “tercer cielo” al que decía San Pablo que había sido arrebatado (2 Cor. 12:2), y cuyos habitantes se identificaron a su vez con las nueve jerarquías angélicas del Pseudo Dionisio Aeropagita. Se trata, en definitiva, del mismo cielo al que asciende Dante en el canto 30 del *Paraíso*. Véase al respecto, A. Mellone, “Empyreo,” en *Enciclopedia Dantesca*, 2:668a–671a; véanse, además, los trabajos de A. Elena, *Las quimeras de los cielos: Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana* (Madrid, 1985), 67–71; y E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687* (Cambridge, 1994).

Más compleja resulta la determinación de una fuente para la clasificación de los sentidos internos que figura en la primera versión de esta *Partida*.<sup>21</sup> Las facultades reseñadas son las siguientes: “seso comunal,” “uirtus ymaginatiua,” “uirtus estimatiua,” “uirtus cogitatiua” (“a las vegadas . . . tórnase en fantasía”) y, finalmente, “uirtus memoratiua” (véase el texto completo en el Apéndice). La localización de cada sentido en sus respectivas celdas y ventriculos es la habitual: los dos primeros sentidos se sitúan, respectivamente, en la primera y la segunda celda del primer ventriculo, los dos siguientes en la primera y la segunda celda del ventriculo medio, y el último de los sentidos en el tercer y último ventriculo. Otro tanto puede afirmarse de las diferentes operaciones asignadas a cada facultad. El orden en el que se describen y los nombres asignados al segundo, tercero y cuarto de los sentidos internos, según se ha avanzado, son los datos que deben tenerse en cuenta para identificar la fuente o la tradición seguida por el autor de este prólogo.

La denominación de la facultad retentiva del primer ventriculo como “uirtus ymaginatiua” permite descartar, en primer término, dos clasificaciones de los sentidos internos de Avicena que gozaron de una extraordinaria difusión durante el periodo medieval: la primera de ellas aparece en el *Canon medicinae*, traducido por Gerardo de Cremona en el siglo XII, y la segunda en el *De sextus naturalibus*, más conocido como *De anima*, traducido en Toledo por Avendauth y Dominicus Gundissalinus entre 1152 y 1166.<sup>22</sup> En el *Canon*, la facultad retentiva recibe el nombre de *phantasia*.<sup>23</sup> En el *De anima*, en cambio, se asigna a la facultad el título de *imaginatio*. Avicena, en esta última clasificación, llama a la facultad compositiva animal, *virtus imaginativa*, y a la humana, *virtus cogitativa*. Ante el problema de confundir *imaginatio* y *virtus imaginativa*, el filósofo árabe distingue cuidadosamente entre las dos facultades, advirtiendo que la primera no imagina propiamente, a diferencia de la segunda, pues se limita a conservar las formas percibidas por el *sensus communis*.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> J. H. Herriot, “The Ten Senses in the *Siete Partidas*,” *Hispanic Review* 20 (1952): 269–81, en un documentado estudio, se ocupó de esta clasificación de los sentidos internos sin inclinarse finalmente por ninguna de las posibles fuentes que reseñaba (véase n. 26).

<sup>22</sup> Para el contenido, traducción y difusión del *Canon* y el *De anima*, véase N. G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: The “Canon” and Medical Teaching in Italian Universities after 1500* (Princeton, 1987); y D. N. Hasse, *Avicenna’s “De anima” in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul (1160–1300)* (Londres, 2000), respectivamente.

<sup>23</sup> *Canon medicinae* Fen. 1, Doc. 6, Cap. 5, 75a. (n. 11 arriba).

<sup>24</sup> “Et fortassis distinguunt inter imaginationem et imaginativam ad placitum: et nos sumus de his qui hoc faciunt” (*De anima* 4.1, 2:62–63; cito por la ed. de S. Van Riet, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus* [Louvain y Leiden, 1972]). Véase Hasse, *Avicenna’s “De*

Tampoco se tuvieron en cuenta para la redacción de este pasaje las clasificaciones de los sentidos internos que propone Averroes en sus comentarios a las obras aristotélicas. En el epítome a su paráfrasis del tratado *De memoria et reminiscencia* (incluido bajo la sección titulada *De sensu et sensato*) el filósofo árabe, más próximo al tratamiento aristotélico de la imaginación, considera las potencias retentiva, compositiva y estimativa como una sola facultad bajo el nombre de *imaginativa*.<sup>25</sup> En el comentario al *De anima*, en cambio, reduce a tres las facultades internas, según hacían los médicos, prescindiendo del sentido común.

Asimismo, ninguna de las diferentes clasificaciones de los sentidos internos que aparecen en la obra de Tomás de Aquino pudo inspirar la redacción de este pasaje, con independencia de las posibles fechas de composición de las obras del dominico. En el capítulo de la *Summa* dedicado a las facultades del alma sensitiva, Santo Tomás unifica las facultades retentiva y compositiva bajo un mismo nombre: *imaginationem* (“non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem, et imaginationem, aestimativam et memorativam”), mientras que en el texto de la *Primera Partida* aparecen explícitamente diferenciadas.<sup>26</sup> En otra clasificación de los sentidos internos atribuida a Santo Tomás (*De potentiis animae*), se compara la de Avicena en el *De anima* (“sunt quinque sensus secundum Avicennam”) y la citada de Averroes (“quatuor secundum Averroem”), y se opta por la segunda clasificación alegando, como en la *Summa*, que no es necesario distinguir entre facultad retentiva y compositiva porque ésta última sólo se encuentra en los hombres (“sed quia hanc operationem non vidimus nisi in hominibus, non debemus propter hoc ponere novam potentiam sensitivam, ad hoc enim sufficit in homine virtus imaginativa vel phan-

---

*anima*,” 157. J. A. Arias Bonet, “La *Primera Partida*,” xcvi y n. 58, aseguraba, sin entrar en detalles, que la fuente del pasaje era Avicena.

<sup>25</sup> *Comentariorum Averrois in Aristotelem* (Venecia, 1574), fols. 21M–22B y 154A, respectivamente (véase Wolfson, “The Internal Senses” [n. 10 arriba], 107–10). Esta clasificación la reproducirán en el siglo XVI autores como Cornelio Agrippa (*De occulta philosophia*, 61) o Franz Titelmans (*Compendium philosophiae naturalis*), y reaparecerá, por medio de este último, en obras de escritores como Lope de Vega; véase X. Tubau, “Poesía y filosofía en *La Circe* de Lope de Vega,” *Anuario Lope de Vega* 7 (2001): 141–48.

<sup>26</sup> *Summa Theologiae* 1a, q. 78, a. 4. Cito las obras de Santo Tomás por la edición de los *Opera omnia*, ed. R. Bausa (Stuttgart-Bad Canstatt, 1980): *Summa Theologiae*, vol. 2, 297b–299b; *In libros de anima II et III*, vol. 4, 341a–385c; *Quaestio disputata de anima*, vol. 3, 368c–396c; (atribuido) *De potentiis animae*, vol. 7: *Aliorum Medii Aevi Auctorum Scripta* 61, 637a–640a. Herriot (“The Ten Senses,” 280), cerraba su artículo mencionando la imposibilidad de saber (por desconocer su fecha exacta de composición) si se había seguido el texto de la *Summa* en la redacción del pasaje alfonsí, si bien consideraba el texto del dominico (a pesar de la diferencia indicada) como la fuente más plausible de todas las reseñadas.

tasia, ut dicit Averrois in libro suo *De sensu et sensato*" (4, 638ab). Otro tanto se lee en el artículo decimotercero sobre las potencias del alma de la *Quaestio disputata de anima*, cuando enumera las potencias necesarias "ad perfectam autem sensus cognitionem," reseñando cinco y no cuatro facultades por incluir entre ellas los cinco sentidos externos (sentido externo, *sensus communis*, *imaginatio* o *phantasia*, *aestimativa* o *cogitativa* y *memoria* y *remniscentia*, 385b). Hay que señalar, por último, que en el comentario al *De anima* aristotélico (*In libros de anima* 2 y 3), las consideraciones giran en torno a las tres facultades señaladas por Aristóteles (sentido común, imaginación y memoria) y a la caracterización de las mismas por oposición a los sentidos externos y el intelecto. A pesar de que la caracterización de las funciones de cada una de las potencias es heredera de la tradición médica y filosófica árabe, no hay una propuesta de clasificación explícita.

Partiendo de la clasificación que aparece en el *Canon* de Avicena, pero intercambiando las funciones de la *phantasia* y la *virtus imaginativa*, Algazel asignaba a la facultad retentiva el nombre de *virtus imaginativa*, y a la facultad compositiva el de *phantasia*, señalando, con Avicena, que esta última en el hombre recibe el nombre de *cogitativa*:

Scias quod sensus interiores quinque sunt etiam, scilicet sensus communis et virtus imaginativa et phantasia et virtus aestimativa et virtus memorialis. . . . Imaginativa es virtus retentiva eius quod impressum fuit sensui communi. . . . Phantasia vero est virtus in medio cerebri cuius est movere non apprehendere. Perquirat enim nunc de his quae sunt in archa formarum, nunc de his quae sunt in archa intentionum, quoniam fixa est inter eas et operatur in his duobus componendo et dividendo tantum (*Maqasid Al-Falasifa* o *Metafisica* 2.4).<sup>27</sup>

Alberto Magno propondrá la misma clasificación en sus dos obras más importantes a este propósito, el *De homine* (incluido en la *Summa de creatu-*

<sup>27</sup> Cito por la edición del tratado cuarto de esta obra, dedicado al estudio del alma, publicada por E. St. Clair, "Algazel on the Soul: A Critical Edition," *Traditio* 60 (2005): 47–84 (edición en 60–84). Se trata de una edición crítica basada en seis manuscritos importantes, entre los cuales se encuentra uno (identificado con la sigla **O**) procedente de Toledo (s. XIII) y custodiado actualmente en la Biblioteca Apostólica Vaticana, Ottob. lat. 2186 (el manuscrito está lujosamente decorado; véase la descripción de la editora en 55–56). La editora opta por otro manuscrito como texto base (**V**, BAV, Vat. lat. 4481; el mismo editado por J. T. Muckle, *Metaphysics* [Toronto, 1933]), donde en lugar de la *phantasia* como tercera facultad interior aparece la *cogitativa*; en **O**, sin embargo, se lee *phantasia*, lectura que reproduzco aquí, dado que tanto el texto de la *Partida* como el del MS citado más adelante (véase n. 39 abajo) debieron de tener delante una versión latina de Algazel emparentada directamente con este manuscrito (si es que no era este mismo). Hay traducción española del texto de Algazel: *Intenciones de los filósofos*, ed. P. M. Alonso Alonso (Barcelona, 1963), con un detallado análisis de las fuentes y la influencia de la obra en el mundo latino (xxv–lii).

ris),<sup>28</sup> fechada en torno a 1242 y 1243, y el *De anima*, escrito entre 1254 y 1257.<sup>29</sup>

Deinde transeundum est ad partes animae sensibilis quae sunt apprehensivae deintus, quae secundum philosophos sunt imaginatio, phantasia, aestimatio, memoria et reminiscentia. . . .<sup>30</sup> Senus enim recipit, et non tenet nisi re praesente, sed imaginatio retinet accepta a sensibus. Dicitur autem recipere a sensu communi, quia ab illo recipit proxime. . . . Dicendum, quod phantasia dicitur duobus modis, scilicet large et stricte. . . . Stricte autem accipitur pro potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem, et sic diffinitur ab Algazele, et ideo dicit Algazel, quod quidam appellant eam potentiam cogitativam, sicut eam appellat Avicenna, sed tamen cogitativa non est proprie nisi in hominibus. . . . aestimativa est virtus sequens phantasiam et diversa ab ipsa, et est determinans imitationem vel fugam in intentionibus apprehensis, quae, inquam, intentiones conjunctae sunt compositioni et divisioni phantasmatum, non tamen sunt acceptae a sensibus (*De homine* q. 37, a. 1, 323 y 325b; q. 38, a. 1, 331a; q. 39, a. 1, 337a).

Sensum igitur communem in anteriori parte cerebri posuerunt in loco . . . Post quem locum est durities maior ex frigiditate cerebri proveniens et illum dederunt thesauro formarum, in quo retinentur formae et immobilitantur, quae thesaurus imaginativa vel formalis vocatur. In prima autem parte mediae cellae cerebri, quae calida est ex motu multi spiritus ad ipsam, posuerunt aestimativam . . . Thesaurum autem eius reservantem intentiones, qui memoria vocatur, in posteriori parte cerebri posuerunt . . . Phantasiam autem, quae convertit se tam super intentiones quam super formas, posuerunt in medio mediae cellae tamquam centrum inter imaginativam et memoriam (*De anima* 2.4.7, 158).

<sup>28</sup> La *Summa de homine* representó la primera propuesta sistemática sobre el particular dentro del ámbito latino, y tuvo una influencia extraordinaria. Hasta entonces nadie había sistematizado las diferentes clasificaciones existentes y los tratados más completos se contentaban con enumerarlas todas sin tratar de conciliarlas entre sí. Véase, al respecto, K. Park, "Albert's Influence on Late Medieval Psychology," en *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays (1980)*, ed. J. A. Weisheipl (Toronto, 1980), 501–35, esp. 507–8.

<sup>29</sup> Cito por la edición del *De anima* incluida en los *Opera omnia*, vol. 7. (Aschendorff, 1968). Para la cronología de las obras de Alberto Magno, véase Steneck, "Albert the Great," 194 n. 4, y Hasse, *Avicenna's "De anima,"* 60–61 y 66.

<sup>30</sup> Alberto Magno no menciona el sentido común entre las potencias de la alma sensitiva en el *De homine*. Esta circunstancia se explica porque en este texto no habla propiamente de los *sensus interiores* (sintagma que remite a las quintuplas clasificaciones de Avicenna y Algazel), sino de los sentidos que aprehenden desde dentro (*potentia apprehensiva deintus*), en oposición a los sentidos que aprehenden desde fuera (*potentia apprehensiva deforis*), entre los cuales están los cinco sentidos externos y el sentido común, que centraliza la información particular de los primeros; véase Steneck ("Albert the Great," 198–99), que solventa de este modo el falso problema de las dos clasificaciones de Alberto Magno; al respecto, véanse las hipótesis presentadas previamente por Wolfson, "The Internal Senses," 118; o P. Michaud-Quantin, "Albert le Grand et les puissances de l'âme," *Revue du Moyen Âge latin* 11 (1955): 59–86 en 70.

Como puede apreciarse, el pasaje de la *Partida* presenta coincidencias sustanciales con el reparto de funciones y nombres de las potencias interiores que realizaron en sus obras Algacel y Alberto Magno: el “seso comunal,” la “uirtus ymaginatiua,” la “uirtus estimatiua,” la “uirtus cogitatiua” (que “a las vegadas . . . tórñase en fantasía”) y, finalmente, la “uirtus memoratiua,” tal y como aparece en este fragmento alfonsí, responden exactamente a las clasificaciones de los dos autores citados. La única diferencia se encuentra en la colocación de la estimativa en la primera celda del segundo ventrículo (“es en la primera parte de la segunda casa del meollo”), situación que sólo encontramos en el *De anima* de Alberto Magno, donde (citando a Avicena, *De anima* 6.1.3) especifica la localización de las potencias sensitivas presentando esta clasificación como propia de los peripatéticos:

In prima autem parte mediae cellae cerebri, quae calida est ex motu multi spiritus ad ipsam, posuerunt aestimativam, quae electiva et activa est intentionum . . . Phantasiam autem, quae convertit se tam super intentiones quam super formas, posuerunt in medio mediae cellae tamquam centrum inter imaginativam et memoriam (2.4.7, 158).

En el *De homine*, en cambio, la colocación de los sentidos se ceñía a la distribución más recurrida (como en el *Canon* de Avicena), situando la fantasía y la estimativa (en este orden) en las dos celdas del ventrículo central (“phantasia vero in prima parte mediae partis cerebri, aestimativa autem in posteriori parte eiusdem,” 1, q. 40, a. 3, 349a). Algacel, por otra parte, si bien presentaba la estimativa en tercer lugar en el curso de su explicación de las funciones de los cinco sentidos (sentido común, imaginativa, estimativa, memoria y fantasía-cogitativa), colocaba la potencia en el último ventrículo, junto con la memoria (“hae duae, scilicet aestimativa et memorialis, sunt in posteriore parte cerebri,” 2.4, 69), dejado sola a la fantasía en el ventrículo central (“phantasia vero est in medio cerebri”).

Pedro Hispano, finalmente, redactó entre 1250 y 1260 un capítulo sobre las virtudes interiores en su completa suma de filosofía natural titulada *Scientia libri de anima*, y reprodujo en ella la misma clasificación que encontrábamos en Algacel y Alberto Magno, si bien con alguna modificación, al llamar “ymaginatione” a la facultad retentiva del primer ventrículo y presentar cuatro nombres posibles para la virtud compositiva, “fantasia,” “visio,” “ymaginativa” (en animales) y “cogitativa” (en hombres).<sup>31</sup> La obra

<sup>31</sup> “In primo agitur de sensu communi. In secundo de ymaginatione. In tertio de fantasia. In quarto de estimatione. In quinto de memoria et conservatione” (cap. 7, “De virtutibus sensibilibus apprehensivis interioribus,” en Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, ed. P. Manuel Alonso [Madrid, 1941], 297). En la obra del Pseudo-Pedro Hispano, *Expositio libri “De anima,”* encontramos la clasificación avicénica de los sentidos que aparece en el *Canon*, con una *phantasia* como facultad retentiva y una *imaginativa* como facultad

parece que fue escrita por el futuro Papa Juan XXI en Portugal durante el intervalo de tiempo citado, después de regresar de la universidad de Siena en la que había ejercido varios años de profesor de medicina (1246–50).<sup>32</sup>

Las fechas aproximadas de composición de las obras de Alberto Magno, muy cercanas al periodo en el que se redactó la primera versión de la *Partida*, plantean el interrogante de la disponibilidad de las mismas en Toledo entre 1256 y 1266. El tratado sobre el alma, como hemos visto, se terminó un año después de que comenzara a redactarse el texto de la *Partida*. Por otro lado, parece poco probable que la presentación enciclopédica del asunto realizada en el *De homine* resultara la fuente más cómoda de la que extraer una visión sintética de la psicología humana (en la edición de Borgnet ocupa más de cien páginas a doble columna). Las mismas dificultades pueden aducirse para postular la consulta del *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano, teniendo en cuenta que no se terminó hasta 1260 y que se trataba de una exposición asimismo exhaustiva de todo cuanto se sabía hasta la fecha sobre el particular (en la edición de Alonso se extiende un total de 30 páginas).

Antes de la completa exposición de las facultades internas llevada a cabo por Alberto Magno circulaban por las universidades europeas de la primera mitad del siglo XIII algunos tratados breves sobre el alma y sus potencias que presentaban clasificaciones de los sentidos internos. Alejandro de Hales († 1245) presentó en la *Summa Theologica* una lista de los sentidos internos que tomó sustancialmente de Avicena o de alguna sistematización intermedia (combinando terminología y funciones del *Canon* y el *De anima*): sentido común, imaginación (en animales) y fantasía (en hombres), imaginativa (en animales) y cogitativa (hombres), estimativa y memoria.<sup>33</sup> Pedro Hispano, por su parte, en su comentario al *De anima* aristotélico (ca. 1240), menciona los siguientes sentidos: “sensus communis, ymaginatio et fantasía, memoria et reminiscentia,” sin aportar explicaciones sobre sus funciones o ejemplos de sus actividades.<sup>34</sup> Finalmente, Jean de la Rochelle expone en dos de sus obras, *Summa de anima* y *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, las clasificaciones de Avicena (en la *Summa* también se resumen las observaciones de san Agustín y Damasceno sobre las facultades del alma).<sup>35</sup>

---

compositiva (véase *Expositio libri “De anima,”* ed. P. Manuel Alonso [Madrid, 1952], 285–302); para la falsa atribución de esta obra al médico portugués, véase Hasse, *Avicenna’s “De anima,”* 55 y n. 249.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>33</sup> Véase Michaud-Quantin, “Albert le Grand,” 71 n. 36.

<sup>34</sup> Pedro Hispano, *Comentario al “De anima” de Aristóteles*, ed. P. Manuel Alonso (Madrid, 1944), 101. Para la fecha del comentario, véase Hasse, *Avicenna’s “De anima,”* 55.

<sup>35</sup> He consultado las siguientes ediciones: *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. Pierre Michaud Quantin (Paris, 1964); *Summa de anima*, ed. J. Guy Bougerol (Paris, 1995).



En la exposición que aparece en el tratado sobre el alma (2.4, 240–51), nombra las potencias y describe sus funciones precisando en cada caso las distinciones operadas a propósito del número de facultades por parte de médicos y filósofos (una diferenciación que aparecía claramente formulada en el *Canon* de Avicena; véase n. 11). En el *Tractatus* reproduce la clasificación del *De anima* avicénico (“*Vis sensibilis apprehensiva interior diuiditur in quinque differentias secundum Auicennam. Prima est fantasia, quae est sensus communis, secunda ymaginatio sive formativa, tertia ymaginativa [sive cogitativa], quarta estimatiua, quinta memorialis*” 2.5, 74–75). El único tratado en el que he localizado una clasificación análoga a la que se encuentra en Algacel y Alberto Magno es el *De potentiis animae et obiectis*, texto anónimo (de origen inglés, al parecer) escrito hacia 1230. La enumeración de las virtudes interiores es la siguiente: *sensus communis*, *imaginatio*, *phantasia* (e *imaginativa*, en los sueños), *memoria* y *memorativa*, y *estimativa* (en este orden de exposición).<sup>36</sup> No hay constancia de que este texto circulara por Castilla ni la propia exposición del asunto invita a pensar que pudiera ser la fuente de nuestro pasaje.

En otras palabras, a la altura de 1255 el compilador de los textos necesarios para la redacción del capítulo vigésimo de la *Primera Partida* solamente tenía a su alcance dos clasificaciones en las que la imaginativa desempeñara la función de potencia retentiva y la fantasía-cogitativa la de potencia compositiva animal-humana: las de Algacel y Alberto Magno. Sin descartar la posibilidad de que una versión completa o un epitome de los tratados de Alberto Magno o Pedro Hispano pudieran haber llegado a Toledo entre 1256 y 1266, parece más verosímil postular la lectura directa de la misma *Metafísica* de Algacel o de un texto derivado de él. En este sentido, la presencia en las bibliotecas toledanas del siglo XIII de copias manuscritas, con fragmentos en latín y en romance, de la *Metafísica* de Algacel está documentada.<sup>37</sup> El prestigio que gozaba este autor en el ámbito hispánico (no se olvide que, como sucedía con Aristóteles, para muchos Algacel era español) y la comodidad con la que debió de consultarse la traducción latina de su

<sup>36</sup> Véase D. A. Callus, “The Powers of the Soul: An Early Unpublished Text,” *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19 (1952): 131–70 en 154. Solo se han conservado tres manuscritos de este tratado, los tres de origen inglés. El texto circuló por la universidad de París hacia 1230 y Jean de la Rochelle aprovechó algunas de sus observaciones para contraponerlas a su exposición de Avicena. En el texto que sirvió de fuente al *De potentiis animae et obiectis*, titulado *De anima et de potentiis eius* (ca. 1225), el autor siguió la clasificación del *De anima* de Avicena: “*sensus communis, ymaginatio, uis ymaginativa seu formatiua que in homine dicitur cogitatiua, estimatio et memoria*” (véase R. A. Gauthier, “Le traité *De anima et de potentiis eius* d’un maître ès arts [vers 1225],” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 [1982]: 3–55 en 44).

<sup>37</sup> Véase J. M. Millás Vallicrosa, *Traducciones orientales en manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Madrid, 1942), 58–59 y 132–36.

obra realizada en Toledo en el siglo XII son dos circunstancias que deben tenerse en cuenta en este sentido.<sup>38</sup> El autor del pasaje de la *Partida* podría haber consultado directamente la versión de Gundissalinus en alguno de los manuscritos que la transmitieron, o bien haberse servido de una paráfrasis en latín o romance de la misma traducción. De haber sido así, como sugiero, en el camino que llevó del original latino al prólogo de la *Partida*, por un lado, se reordenó la colocación de las facultades, al situar la estimativa, junto con la cogitativa-fantasia, en el segundo de los ventrículos, y la memoria como única facultad del tercer ventrículo; por otro, se respetó cuidadosamente la terminología empleada por Gundissalinus en su traducción de la *Metafísica*.

La traducción de fuentes latinas al romance o la simple copia de textos acarrea inevitablemente cambios deliberados de la fuente o el modelo, así como la introducción de errores involuntarios. Esta circunstancia dificulta necesariamente la tarea de distinguir la tradición que influye en una descripción de los sentidos internos, dado que los elementos de que contamos para identificarla son realmente escasos y están sujetos ellos mismos a los citados cambios o errores que comporta la transmisión de cualquier texto medieval. Durante las últimas décadas, la edición crítica de manuscritos medievales sobre la materia ha puesto de manifiesto la facilidad con la que los copistas modificaban involuntariamente pasajes del original con términos de otras clasificaciones que pudieran haber memorizado previamente. No era extraño encontrar terminología psicológica en tratados de filosofía moral y natural o en obras de teología, de ahí que fuera relativamente fácil que en el acto de copia de un original (latino o romance) se escribiera *fantasia* donde ponía *imaginación*, o *imaginativa* donde se leía *fantasia* o *cogitativa* (los aparatos críticos de dichas ediciones así lo ponen de relieve). La existencia de estos errores o cambios, sin embargo, no impide, por regla general, identificar la tradición de la que depende una clasificación. Los textos, en este sentido, suelen presentar suficientes elementos exclusivos de una u otra tradición.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> "Cordubenses erant quinque, scilicet nos Virgilius et Seneca et Avicena et Aben Royx et Algacel" (pseudo-Virgilio Cordobés, *Philosophia*, ed. M. Menéndez y Pelayo en *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. 7 [Madrid, 1948], 381). Para el contexto histórico y cultural en el que se gestaron estas leyendas, véase F. Rico, "Aristoteles Hispanus. En torno a Gil de Zamora, Petrarca y Juan de Mena," *Italia medioevale e umanistica* 10 (1967): 143–64 (reeditado con añadidos en *Textos y contextos: Estudios sobre la poesía española del siglo XV* [Barcelona, 1990], 55–94, esp. 54–57, 60–66). Un ejemplo de la influencia de Algacel en obras medievales peninsulares lo encontramos en el capítulo dedicado a la lógica por Alfonso de la Torre en su *Visión deleytable* (véase C. Salinas, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del Bachiller Alfonso de la Torre* [Zaragoza, 1997], 92–93).

<sup>39</sup> Un ejemplo paradigmático de esta posibilidad la encontramos ilustrada en el siguiente pasaje del ms. 10011 de la Biblioteca Nacional, compilado en los siglos XIV–XV, donde, en el curso de una paráfrasis de Algacel, se introducen algunas modificaciones respecto del

Por otro lado, además, según en qué épocas, algunos cambios pueden resultar más significativos que otros: así, por ejemplo, teniendo en cuenta la extraordinaria difusión de la clasificación avicénica de los sentidos internos durante la primera mitad del siglo XIII en la Europa occidental, un cambio de ubicación de las facultades según el modelo avicénico como el que presenta el pasaje de la primera *Partida* es, sin duda, menos relevante que el empleo de una terminología genuina de la *Metafísica* Algacel.

#### PSICOLOGÍA Y EXÉGESIS LITERARIA

La obra literaria de Juan de Mena refleja un interés particular por los elementos que configuran la actividad psicológica del hombre. Además de la descripción de la casuística amorosa esperable en su poesía cancioneril, las obras más ambiciosas del autor también presentan muestras notables de esta preocupación por la psicología. El ejemplo más notorio en este sentido lo proporciona el comentario que escribió para su *Coronación al Marqués de Santillana* (1438), donde el poeta cordobés de veintisiete años demuestra, como veremos, su familiaridad con la terminología psicológica transmitida por la filosofía escolástica. No se trata, sin embargo, de un interés que dependa de la noción aristocrática de la poesía que Mena sostenía por esas fechas y que abandonará finalmente en sus *Coplas de los pecados mortales*. En realidad, la curiosidad del autor por los procesos mentales y las relaciones entre los mismos y la conducta moral de los hombres se adivina anterior a la asunción de cualquier estética literaria. Las clasificaciones propias de la filosofía que aparecen en el comentario en prosa a la *Coronación* se sustituyen en las *Coplas* por las facultades reseñadas por los debates teológicos de la época, pero en ambos casos la psicología está al servicio de la voluntad de

---

original sin que esta circunstancia, sin embargo, impida identificar algunos elementos que pertenecen exclusivamente a la clasificación del filósofo árabe: “Dise Argasel de aquellas virtudes del ánima. . . . Mas diremos de la virtud del ánima en la qual son cinco cosas que son éstas: seso comunal, imaginación, fantasía, estimativa, memoria. Seso comunal es del qual todas las virtudes de los sesos corporales descienden. . . . Fantasía es una virtud por la qual retiene omme aquellas cosas que son presentadas al seso comunal. . . . Estimativa es por la qual las ouejas se desinan quando veen el lobo et piensan que aquel sea su enemigo et fuyen. . . . Memoria es una virtud que conserva las cosas recebidas por las otras virtudes et es así commo archa. . . . Ymaginación es una virtud por la qual las cosas que omme ha rrecebidas et rretenidas por las otras virtudes que fassen cosas nueuas así commo sy omme emaginara un cielo de oro nol podía emaginar si non avia visto la forma et retenida del oro. . . . Et de aquestas virtudes de suso dichas las dos son en el cuerpo. Aquestas son estimativa e memoria. Et las dos son en la fuente. Aquestas son seso comunal. Fantasía es puesta en medio del cerebro” (fol. 64 r-v). Cita este texto el P. M. Alonso Alonso en su edición del *Maqasid Al-Falasifa* (n. 27 arriba) 270–71, n. 30.

describir y corregir la conducta humana apelando directamente a las facultades donde se dirimen las decisiones del individuo.

Las referencias a la actividad y características de las facultades psicológicas en el comentario en prosa a la *Coronación* representan un testimonio paradigmático de la apropiación de elementos del discurso propio de la filosofía natural por parte de otros discursos, como el de la exégesis literaria en este caso. Estos elementos propios de la psicología aparecen en contextos que afectan tanto a los objetivos del poema como a la composición y recepción del mismo.

Por un lado, el mensaje fundamental que quiere transmitir el autor con su *Coronación*, esto es, la necesidad de una vida virtuosa, se formula en diversos pasajes del comentario aprovechándose en cada caso de nociones propias de psicología escolástica. Agrupándolas en un planteamiento sistemático, podría afirmarse que la imaginación, la memoria y el entendimiento son las tres potencias interiores que permiten la adquisición del conocimiento (194), un saber que debe combinarse con la virtud de la prudencia (fundada en el juicio, la memoria y las virtudes especulativa y expresiva, 173), para que el hombre pueda regirse adecuadamente en la vida privada y en la vida pública, para que alcance la “buena vida del omne virtuoso” (206).<sup>40</sup> Por otro lado, Mena confiesa desde las primeras glosas su preocupación por la trabazón interna de los episodios que va narrando el protagonista del poema: una disposición adecuada de cada uno de estos episodios redundará en la eficacia global de la *Coronación* como instrumento pedagógico además de estético. En el contexto de estas reflexiones sobre la estructura y la recepción de la obra, la psicología reaparece bajo diversas formas. Por un lado, por ejemplo, se justifica un elemento estructural del poema, como la primera persona del protagonista, por el mayor impacto que producirá en la psicología del lector: “fingí aquí fallarme en la carrera que contra él [monte Parnaso] se aderesçava, e aquesto porque más palpablemente la maginativa comprenda del oyente las fiçiones que yo sobre aquesto he pensado traher” (116).<sup>41</sup> Por otro, la aparición explícita de los “sesos interiores” se juzga

<sup>40</sup> Cito por la edición de M. Á. Pérez Priego, en Juan de Mena, *Obras completas* (Barcelona, 1989), 105–208. En el poema alterna una noción aristotélica de la prudencia, como virtud fundamental que regula la vida pública y privada del individuo, y en estrecha relación con la sabiduría (173), con una noción cristiana de la misma, entendida como una de las cuatro virtudes cardinales, siendo el fundamento todas ellas de la “política vida” (203). Para la influencia de la *Ética* aristotélica en los escritores castellanos del siglo XV, véase A. R. D. Pagden, “The Diffusion of Aristotle’s Moral Philosophy in Spain, ca. 1400–ca. 1600,” *Traditio* 31 (1975): 287–313. Véase, asimismo, J. Weiss, *The Poet’s Art: Literary Theory in Castille c. 1400–60* (Oxford, 1990), 155–57.

<sup>41</sup> En varias ocasiones se explica la elección de un elemento del poema o del comentario por la voluntad de causar un efecto determinado en el lector (véanse, por ejemplo, pp. 120, 196, 197).

imprescindible para la verosimilitud del desarrollo narrativo del poema: la descripción del monte Parnaso no podría haberse introducido (a partir de la copla 33) de no haberse apelado previamente a la sabiduría (copla 31) y a los sentidos (copla 32) para que concibieran y retuvieran las imágenes del paraje.<sup>42</sup>

Es en el marco del comentario a la copla en que se invoca la ayuda de los sentidos internos donde Juan de Mena realiza una descripción exhaustiva de los mismos. El sentido de la glosa radica en la necesidad de presentar el conjunto de facultades psicológicas por medio de las cuales es posible la creación literaria, tanto en la invención (*pensar*) de las imágenes como en su disposición (*orden*): “Pensad, potencias e sesos interiores,” escribe el autor tras la descripción pormenorizada de los sentidos internos, “e usad de vuestros oficios por que demos orden a las fazañas e loores de los fechos de los pasados” (178).<sup>43</sup> Mena participa en esta glosa del interés de escritores y artistas de la época por determinar los procesos psicológicos que explicaban la creación y sus múltiples particularidades, al igual que sucede en otro pasaje del comentario, en su extensa descripción de las nueve musas en términos de capacidades o “instrumentos” por medio de los cuales el “omne fabla” (194).<sup>44</sup>

La descripción de la que vamos a ocuparnos aparece como glosa al primer verso de la copla trigésimo segunda (177–78):

Ved, sesos interiores,  
por dónde començaremos  
las fazañas y loores  
de nuestros antecesores,  
o qué orden les daremos,  
pues que fueron colocados  
por sus fechos estremados  
y muy grandes maravillas  
en aquel rengle de sillas  
que da vida a los pasados.

<sup>42</sup> “en esta parte la copla comienza de recontar de aquellos aparatos de la selva, e aquesto por tanto porque fasta aquí exclamó demandando socorro a la sabiduría para los espesar, después fizo mençión a los sentidos para los retener e representar. Por ende con razón se pudo poner aquí la presente copla” (copla 33, 179). Sobre la estructura y la intención de la *Coronación*, véanse especialmente los trabajos de J. Weiss, “Juan de Mena’s *Coronación*: Satire or Sátira?” *Journal of Hispanic Philology* 6 (1982): 113–38; y Weiss, *The Poet’s Art*, 137–42 y 151–57.

<sup>43</sup> A lo largo del poema también aparecen alusiones a los cinco sentidos, externos e internos (pp. 166 y 176), o a alguno de ellos en particular, como la memoria (copla 26, 172).

<sup>44</sup> La fuente de este pasaje sobre las Musas parece ser el comentario de Benvenuto da Imola a la *Commedia* de Dante (*Commentum*, III, 6; según indica Weiss, “Juan de Mena’s *Coronación*,” 154 n. 23); véase, en este sentido, M. Á. Pérez Priego, “De Dante a Juan de Mena: sobre el género literario de ‘comedia’,” *1616. Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* 1 (1978): 151–58 en 155–58.

La glosa comienza con la enumeración de los sentidos internos: “seso común, imaginativa, fantasía, extimativa e memoria.” A continuación se detallan los “oficios e aquellas cosas que obran.” El sentido común, colocado en el primer ventrículo (“cédula”) se define por su capacidad de ser consciente de sí mismo, de distinguir las cualidades sensibles de los objetos que él percibe a través de los sentidos y de visualizar la trayectoria de un objeto a partir de las sucesivas impresiones de esa caída que le envían los sentidos. De los siguientes tres sentidos no se especifica su ubicación en la cabeza: la imaginativa tiene la función de retener las “espeçias” aprehendidas por el sentido común; la fantasía se ocupa de combinar las “espeçias” conservadas en la imaginativa y de crear imágenes nuevas por asociación: la imagen del oro y de un monte produce un “monte dorado,” la de un ciervo (*cervus*) y un macho cabrío (*hircus*), un hircocervo, y las de un león, una cabra y una serpiente o dragón, una quimera; la estimativa se encarga de percibir las intenciones no sensibles de los objetos que perciben los sentidos internos que la preceden: ante la escena del lobo que atrapa al cordero, el sentido común distingue rasgos sensibles de ambos animales y los diferencia entre sí, la imaginativa conserva esas imágenes, la fantasía las mezcla creativamente, pero sólo la estimativa advierte de la “enemistad entre el lobo e el cordero.” Finalmente el último de los sentidos internos es la memoria, situado en la parte posterior de la cabeza, que tiene la función de retener las “formas e intenciones pasadas por los otros sesos” (memoria) y de recordarlas en un momento dado (reminiscencia).

Juan de Mena asegura tomar estos datos del tercer libro del *De anima* aristotélico y del comentario de Santo Tomás sobre el mismo (“E aquestas cosas dichas pruéalvas Aristóviles en el terçero *De anima*, e Santo Tomás sobre él,” 178).<sup>45</sup> Como tantas remisiones de los textos medievales al Filósofo, donde la firma de Aristóteles se utiliza para conferir autoridad a una idea o una presunta cita, tampoco aquí la fuente reseñada para esta exposición de los sentidos internos se corresponde con ningún pasaje del texto aristotélico o de alguna de las obras del aquinate, incluido el comentario al *De anima*.

---

<sup>45</sup> Sobre las fuentes de la *Coronación*, véanse los trabajos de C. R. Post, “The Sources of Juan de Mena,” *Romanic Review* 3 (1912): 223–79 (sobre todo, 259–70); I. MacDonald, “The *Coronación* of Juan de Mena: Poem and Commentary,” *Hispanic Review* 7 (1939): 125–44; M. R. Lida de Malkiel, *Juan de Mena, poeta del prerenacimiento español*, 2. ed. (México, 1984), 128–38; F. Street, “The Allegory of Fortune and the Imitation of Dante in the *Laberinto* and *Coronación* of Juan de Mena,” *Hispanic Review* 23 (1955): 1–11; F. Rico, “Aristoteles Hispanus” (n. 38 arriba); J. A. Pascual, “Los *Doze trabajos de Hércules*, fuente de algunas glosas a *La Coronación* de Juan de Mena,” *Filología Moderna* 46–47 (1972–1973): 89–103; M. A. Parker, “Juan de Mena’s Ovidian Material: An Alfonsine Influence?” *Bulletin of Hispanic Studies* 55 (1978): 5–17.

La quintuple gradación del sentido interno y la terminología empleada nos sitúan, como sucedía con la *Partida de Alfonso el Sabio*, en la tradición avicénica de las potencias interiores (véanse mis nn. 22 y 23), pero con las modificaciones introducidas sobre la misma por Algacel (sentido común, imaginativa, fantasía, estimativa y memoria, en la *Metafísica* 2.4). Según se ha señalado, Alberto Magno siguió básicamente la clasificación de los sentidos internos de Algacel en sus dos obras más importantes al respecto, el capítulo *De homine* de la *Summa de creaturis* y el *De anima*. Asimismo, Pedro Hispano, como hemos visto, propondrá sustancialmente la misma clasificación en su estudio sobre el alma y en el comentario al texto aristotélico sobre el particular.

La nomenclatura y el orden de exposición de los sentidos internos que se observa en las obras de Algacel, Alberto Magno y Pedro Hispano aseguran que Juan de Mena se sirvió para la composición de su glosa de un texto procedente de alguno de estos autores. Prestando atención a los ejemplos concretos que cita Mena para ilustrar las operaciones del sentido común y de la fantasía (el monte dorado, el hircocervo y la quimera), se podrá descartar a dos de los tres filósofos citados como posibles fuentes. Pedro Hispano, para empezar, no se ocupa ni de las tres funciones del sentido común ni menciona ejemplos de la clase de ficciones que puede crear la fantasía. Algacel, por su parte, menciona dos ejemplos, el del hombre con dos cabezas y el del hombre con medio cuerpo de caballo y medio cuerpo de hombre (“*imaginat enim aliquando hominem cum duobus capitibus, vel aliquid cuius medietas fit forma equi et medietas forma hominis et alia huiusmodi,*” *Metafísica* 2.4, 70). Alberto Magno, en cambio, si bien no menciona ninguno de estos ejemplos en su tratado sobre el alma, sí cita algunos de ellos en el *De homine*:

Ad aliud dicendum, quod secundum Gregorium Nyssenum et Damascenum phantasia appellatur vana compositio imaginum, sicut in corpore hominis caput leonis et cauda equi, eodem modo quo imaginamur tragelaphum et hircocervum et chimeram (*De homine*, q. 38, a. 1, 332a).

Estos animales fabulosos no aparecen citados en los textos de Nemensio de Emesa ni de Juan Damasceno sobre la imaginación.<sup>46</sup> Sin embargo, tanto la quimera, con busto de cabra, cabeza de león y parte trasera de serpiente, como el tragelafó, animal con anchos cuernos similares de los del ciervo, espalda peluda, gran mentón y barba hirsuta, y el hircocervo, mezcla de

<sup>46</sup> *De natura hominis* 6, 12 y 13, en PG 40:631–38 y 659–66, y *De fide orthodoxa* 17, 19 y 20, en PG 94:934 y 938–39, respectivamente. Jean de la Rochelle en la *Summa de anima* (n. 35 arriba; 200), al parafrasear el pasaje sobre las virtudes interiores de Damasceno, cita la “chimera” como uno de los productos de la fantasía (2.3.69).

macho cabrío y de ciervo, eran figuras perfectamente conocidas por su ascendente mitológico y bíblico, respectivamente.<sup>47</sup>

La naturaleza enciclopédica de la *Summa de creaturis* y del capítulo sobre los sentidos internos en particular, con referencias a las clasificaciones de Algacel, pero también a pasajes de Platón, Aristóteles, Orígenes, Juan Damasceno, Nemesio de Emesa o Avicena, y con un prolijo desarrollo de cada capítulo entorno a cuestiones sobre la naturaleza, el objeto, el órgano y el acto de cada sentido interior no suponen, como tampoco lo eran para el caso de la *Partida* de Alfonso el Sabio, la fuente más cómoda de la que extraer una clasificación de los sentidos internos. Las características de la obra, por un lado, y la importancia de la sistematización que se proponía en ella explican que en vida del mismo Alberto Magno se elaboraran compendios de su doctrina psicológica que circularon independientes o insertos en misceláneas de filosofía escolástica.<sup>48</sup> Es el caso, por ejemplo, de un manuscrito del siglo XIV que contiene, entre fragmentos de Avicena o Kilwardby, los tratados *De sensu communi* y *De quinque potentiis animae* atribuidos a Santo Tomás, pero que en realidad dependen directamente de los capítulos sobre el particular de la *Summa* de Alberto Magno.<sup>49</sup>

El compendio más conocido de la filosofía natural de Alberto Magno fue, sin embargo, la *Philosophia pauperum, sive Isagoge in libros Aristotelis Physicorum, De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteororum et De anima*, según el título definitivo que asumió a partir del siglo XV, si bien originalmente (segunda mitad del siglo XIII) se había titulado también

---

<sup>47</sup> El *tragelaphus* es uno de los animales puros que Yaveh permite comer en el listado de animales puros e impuros del *Deuteronomio* 14:5. Se trata de la transliteración en caracteres latinos de la forma griega. La similitud entre este animal y el hircociervo es evidente, hasta el punto de que en algunas fuentes se les identifica, como sucede en la nota del editor decimonónico a la voz *tragelaphus* del *Polypticum*, de autor incierto: "*Tragelaphus* idem est, quod et plataceron in *Deuteronomio*; animal latis cornibus, eadem paene specie ut cervi, villosos tamen habet armos, mentum prolixum, barbam hirsutam. Haec etenim animalia juxta Phasidem sunt. Latine *hircocervus*" (PL 134:864). A propósito del término *hircocervus*, Boecio lo utiliza en varias ocasiones en los ejemplos gramaticales que introduce en su comentario aristotélico del *De interpretatione* (PL 64:300 y 414). Para otras descripciones de la quimera y sus fuentes clásicas básicas, véase el *Diccionario de mitología griega y romana* de P. Grimal (Barcelona, 1981).

<sup>48</sup> Para los factores socioeconómicos que explican la elaboración de compendios y sumas de grandes obras durante el siglo XIII, véase J. Hamesse, "Parafraasi, florilegi e compendi," en *Lo spazio letterario del medioevo*, 1: *Il medioevo latino*, vol. 3, *La recezione del testo* (Roma, 1995), 197–220.

<sup>49</sup> Para el contenido de esta miscelánea, véase P. Kibre, "A Fourteenth Century Scholastic Miscellany," *New Scholasticism* 15 (1941): 261–71 (266–68 y nn. para los resúmenes de Alberto Magno). Agradezco a Natalia Álvarez Castro que me facilitara la consulta de este artículo.



*Summa naturalium* y *Compendium de negotio naturali*. Como el mismo título indica, se trata de una introducción para estudiantes a los temas fundamentales de la filosofía natural aristotélica partiendo de la sistematización realizada por el dominico. El tratado se atribuye en la tradición manuscrita (siglos XIII–XV) a diferentes Albertos (“frater Albertus,” “Magister Albertus,” “Albertus de Colonia” o de “Logingen,” y “Dominus Albertus” o “Albertus episcopus”), y por regla general se consideró de Alberto Magno hasta el siglo XX, cuando la crítica puso en cuestión tal atribución y propuso que el citado Alberto se refería a Alberto de Orlamunda (quizá un estudiante del propio dominico).<sup>50</sup> En todo caso, cualquier profesor o estudiante de la facultad de Artes podía elaborar un texto de estas características y propiciar su circulación entre los colegas. Es probable que las cinco partes que constituyen la *Philosophia pauperum* circularan previamente de forma independiente. Del libro quinto, por lo menos, se sabe con certeza que circuló autónomamente durante los siglos XIV y XV con el título *De potentiis animae*<sup>51</sup> y atribuido también a un “Alberto.”<sup>52</sup>

La disputa que se generó entre teólogos e historiadores de la filosofía a principios de siglo XX en torno a la autoría de la *Philosophia pauperum* permitió advertir que el tratado quinto reproducido en la edición de las obras completas de Alberto Magno realizada por A. Borgnet sólo coincidía parcialmente con las versiones manuscritas conservadas del *De potentiis ani-*

<sup>50</sup> Para el problema de la autoría y la fecha de composición, véase M. Grabmann, *Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 20 (Münster, 1918), 29–46; D. O. Lottin, “L’authenticité du *De potentiis animae* d’Albert le Grand,” *Revue néoscholastique de philosophie* 32 (1930): 321–38; P. Mandonnet, “Albert le Grand et la *Philosophia pauperum*,” *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934): 230–62; y B. Geyer, *Die Albert dem Grossen zugeschriebene Summa Naturalium (Philosophia pauperum)*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 35 (Münster, 1938), 1–3 y 42–47. La hipótesis sobre la fecha de composición varía en función de la autoría que se proponga, pero, en todo caso, del conjunto de estas hipótesis se deriva que la *Philosophia* se compuso entre 1245 y 1270.

<sup>51</sup> No debe confundirse este tratado con el *De potentiis animae* (n. 26 arriba), y atribuido a Santo Tomás. El *incipit* de este último es el siguiente: “Ut adiutorium homini collatum, et progressum peccati plenius videamus, de anima et eius potentiis aliquid consideremus,” mientras que el del opúsculo finalmente integrado en la *Philosophia pauperum* reza así: “Sicut dicit Damascenus impossibile est substantiam esse expertem. . . .” (véase L. Thorndike y P. Kibre, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, ed. revisada y aumentada [Londres, 1963]). Para las nociones de libro, miscelánea y compendio, véase J. M. Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Ages* (Ithaca, 1986); F. Rico, “Entre el códice y el libro: Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV,” *Romance Philology* 51 (1997–98): 151–69 (versión corregida y aumentada en sus *Estudios de literatura y otras cosas* [Barcelona, 2002], 33–54).

<sup>52</sup> Véase una recensión de los manuscritos en Geyer, *Die Albert dem Grossen*, 21–22 n. 11.

mae.<sup>53</sup> La mayoría de ejemplares incunables y todas las ediciones posteriores de la *Philosophia pauperum* no reproducían exactamente el citado tratado sobre las potencias del alma, sino que modificaban sustancialmente algunas partes del mismo tomando elementos de la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle y de otras fuentes no identificadas.<sup>54</sup> Existen, por lo tanto, dos redacciones del tratado sobre las potencias del alma, la primera de las cuales se ceñía a la letra de Alberto Magno en el *De homine*, y la segunda combinaba elementos de este modelo inicial con ideas y terminología de Jean de la Rochelle.

Estos pormenores de la historia manuscrita e impresa del *De potentiis animae* podrían ser relevantes para el texto de Juan de Mena que estamos tratando. En efecto, la lectura de los capítulos de la *Philosophia pauperum* incunable permite comprobar que la descripción de los sentidos internos expuesta deriva de la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle, quien a su vez no hizo sino reproducir la clasificación del *De anima* de Avicena (sentido común, *imaginatio*, imaginativa o cogitativa, estimativa y memoria). Sin embargo, en la versión original, no revisada, del *De potentiis*, se encuentran tanto la terminología de las facultades internas como los ejemplos del hircocervo y la quimera que reseñamos antes y que procedían, según dijimos, del tratado sobre el hombre de Alberto Magno. En el siguiente cuadro se pueden apreciar los cambios introducidos en la versión impresa del tratado:

#### Versión A

Redeamus ad potentias animae sensibilis apprehensivas deintus, quae sunt quinque, scilicet sensus communis, imaginatio, formativa sive phantasia, aestimativa, memorativa.

Habet autem communis sensus tres actus: . . . Tertius eius actus est apprehendere rem in loco quo non est et in loco ubi erat, sicut apprehendit stillam cadentem de tecto usque ad terram quasi in linea continua.

#### Versión B

Sequitur de potentiis animae sensibilis apprehensivis deintus, quae sunt quinque secundum Avicennam: quarum prima est phantasia, quae est sensus communis; secunda est imaginatio; tertia imaginativa, sive cogitativa, sive formativa; quarta aestimativa; quinta memorativa, sive memorabilis.

Habet autem sensus communis secundum Avicennam tres actus. . . . Tertius eius actus est apprehendere in loco rem in quo nunc est, et in quo erat, sicut apprehendit stillam cadentem de coelo usque ad terram quasi in linea continua.

<sup>53</sup> *Philosophia pauperum, sive Isagoge in libros Aristotelis Physicorum, De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorum et De anima*, en *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. 5 (Paris, 1890), 445–536.

<sup>54</sup> Véase D. O. Lottin, “L’authenticité du *De potentiis animae* d’Albert le Grand,” *Revue néoscholastique de philosophie* 32 (1930): 321–38 en 322–23. Lottin demostraba que Alberto Magno no podía ser el autor de este tratado.

Tertia potentia est formativa, quae a quibusdam vocatur imaginativa. Faciunt enim differentiam inter imaginationem et vim imaginativam, quoniam imaginatio est solum receptiva specierum sensibilibus et conservativa earundem, imaginativa sive formativa est componens speciem cum specie et ista facit castra in Hispania et fingit chimaeas sive hircocervos. Ab aliis autem haec eadem vocatur phantasia, quam dicunt eandem esse cum ipsa imaginatione. . . . Actus autem huius virtutis, quocumque modo vocetur, sive formativa, sive imaginativa sive phantasia, est componere speciem sensibilem cum alia specie sensibili.<sup>55</sup>

Tertia virtus est, quae vocatur imaginativa, sive cogitativa, sive formativa, quae secundum Avicennam est vis ordinata in media concavitate cerebri, potens componere aliquid de eo quod est in imaginatione, cum alio, et dividere, cum vult. . . . Et haec virtus in quantum imperat ei intellectus, vocatur cogitativa; in quantum vero illi imperat virtus animalis, vocatur imaginativa; in quantum autem operatur componendo et dividendo, formativa vocatur. Haec enim virtus facit castra in Hispania, et fingit chimaeas et hircocervos.<sup>56</sup>

Como puede comprobarse, si bien los ejemplos de las imágenes que puede crear la facultad compositiva se mantienen (castillos en Hispania, quimeras, hircocervos), los nombres de esas facultades varían al pasar de la versión manuscrita a la versión impresa: se trata, en definitiva, de la sustitución de la clasificación de Alberto Magno (sentido común, imaginación, fantasía, estimativa, memoria) por la de Jean de la Rochelle-Avicena (fantasía, que incluye el sentido común y la facultad retentiva, imaginativa o cogitativa, estimativa y memoria). La coincidencia del texto de la *Coronación* con la primera versión en la referencia al lugar del que procede la gota de agua (“de tecto,” “del tejado”), sin ser decisiva, podría resultar significativa de valorarse en el marco más amplio que acabo de plantear.

La *Philosophia pauperum* circuló manuscrita por las universidades europeas (especialmente las alemanas) y fue utilizada en las clases de las facultades de Artes para exponer los principios básicos de la filosofía natural aristotélica. Un manuscrito de la Biblioteca Nacional, por ejemplo, da cuenta del comentario pormenorizado de este texto que se llevaba a cabo en las universidades de la época. Es verosímil, por lo tanto, que Juan de Mena trabajara este texto durante sus clases en la facultad de Artes de Salamanca y tuviera delante un ejemplar de la *Philosophia* o incluso unas notas con las glosas del maestro cuando redactó el pasaje de la *Coronación*.<sup>57</sup> El citado

<sup>55</sup> *De potentiis animae* 6 (cito por la edición de Geyer, *Die Albert dem Grossen*, 52\* y 54\*).

<sup>56</sup> *De anima*, en *Philosophia pauperum* 5, 14 y 16 (cito por la edición de A. Borgnet, *Opera omnia*, 517–18).

<sup>57</sup> V. Beltrán de Heredia, “Nuevos documentos inéditos sobre el poeta Juan de Mena,” *Salmanticensis* 3 (1956): 502–8, y del mismo, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219–1549)* (Salamanca, 1966), 1:133–34 y 3:535; y *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218–1600)* (Salamanca, 1970), 1:544–50. Las ediciones incunables de la *Philosophia* impresas en Barcelona (1482) y Lérida (ca. 1485) invitan a pensar que en las décadas

manuscrito de la Biblioteca Nacional permite hacernos una idea, por otra parte, de la facilidad con la que podría explicarse la circunstancia de que ni en el *De homine* ni en la *Philosophia pauperum* (en sus dos redacciones) aparezca el ejemplo del “monte dorado” como producto de la fantasía que encontramos en Juan de Mena. El autor de estas notas, que tenía delante un ejemplar de la *Philosophia* con la primera redacción del capítulo quinto sobre el alma,<sup>58</sup> escribe que *per istam virtutem*, es decir, por la facultad compositiva, se fingen cosas maravillosas como castillos en el aire (*castra in spatio*), una quimera (*chimera*), un hircocervo (*yrrocervus*) y un monte dorado (*aurentem montem*).<sup>59</sup> La combinación de montes y joyas era recurrente entre los ejemplos de la actividad de la facultad compositiva desde el momento en que Avicena trató de los montes de esmeraldas en el *Canon* y Santo Tomás, retomando la idea, presentó el monte de oro como el ejemplo paradigmático de la actividad de esta potencia en la *Summa Theologiae*.<sup>60</sup> El maestro o el estudiante que redactara esta paráfrasis de la *Philosophia* pudo recordar sin problemas este ejemplo y añadirlo a los tres que se especificaban en el texto.

Juan de Mena se sirvió de aquellas fuentes que estaban a su alcance para la redacción de las glosas que acompañan al poema, de las *Etimologías* de San Isidoro a la *General estoria*, del *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy al *Commentum* de Benvenuto da Imola. La *Philosophia pauperum* era a la altura de 1440 el compendio de filosofía natural más asequible del que se podían extraer léxico y conceptos sobre cualquier aspecto relacionado con la materia. Esta circunstancia, sumada a las coincidencias en la terminología de las facultades internas y en algunos de los ejemplos citados por Juan de Mena tanto con la exposición de Alberto Magno en el *De homine* como con

---

anteriores se empleaba la misma obra en las facultades de Artes españolas (véase Jeremy N. H. Lawrance, “Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media,” *Atalaya* 2 [1991]: 135–55 en 150). Véase, en general, P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la Edad Media (Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)* (Salamanca, 1989).

<sup>58</sup> El simple cotejo de las glosas a la descripción del tercero de los sentidos (fol. 79v<sup>b</sup>) con el contenido de la primera versión y con el de la segunda nos asegura que el glosador trabajaba con la primera de ellas.

<sup>59</sup> Cito por el MS 3075 de la BN (letra del XV), encuadernado en pasta y con la indicación en el tejuelo: “Alberti Magni, *Phisica*.” Se trata de un texto con múltiples abreviaturas y de muy difícil lectura, para la cual he contado con la generosa ayuda de la profesora María Morrás.

<sup>60</sup> “Et secunda quidem est uirtus quam medici uocant cogitatuam. Sed certificatores uocant quandoque imaginatuam, quandoque cogitatuam . . . et singulas efficit formas, quemadmodum ad eam perueniunt a sensu, et alias formas ab eis diuersas, sicut hominem qui in monte uolat smaragdino” (Avicena, *Canon* [n. 11 arriba], Fen 1, Doc. 6, Cap. 5, 75b); “Avicenna uero [*De anima* 4.1] ponit quintam potentiam, mediam inter aestimationem et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam uidimus” (*Summa theologiae* 1a, q. 78, a. 4).

el tratado quinto de la *Philosophia pauperum* (en su primera redacción), nos invita a pensar que el autor se sirvió de este último texto o bien de otro emparentado directamente con él para la redacción de su glosa al sintagma “sesos interiores.”<sup>61</sup>

Los pasajes de psicología tratados en este artículo son un ejemplo de la incorporación del discurso científico en textos que no pertenecen al ámbito de la filosofía natural. Como he tratado de demostrar, estos elementos están perfectamente imbricados en el cuerpo de la obra que los acoge. En ambos casos, además, se comparte la percepción de los sentidos internos como instrumento por medio del cual puede lograrse el aprendizaje y, en último término, fundamentar una mejora de la vida moral del ser humano. Esta pretensión de regular la vida exterior basada en un conocimiento de la mente humana, de los procesos fisiológicos y psicológicos que explican y determinan, en ocasiones, nuestro comportamiento, puede encontrarse en toda clase de discursos filosóficos, políticos o literarios desde los siglos XIV y XV en adelante. Un fragmento del borrador de un texto jurídico redactado a mediados del siglo XIII y los versos de un poema con sus correspondientes glosas escrito dos siglos después representan, en este sentido, modestos testimonios de un interés cada vez más generalizado por comprender la naturaleza humana y, específicamente, los factores psicológicos que la definen.

#### APÉNDICE

##### 1) Alfonso X el Sabio, Primera Partida (ca. 1256–66), Título XXI, Ley I.<sup>62</sup>

E otrossi dio Dios al omne diez sentidos, e destos son los cinco de fuera del cuerpo e los cinco de dentro. E los de fuera son assí cuemo: ver, oír, oler, gostar e tañer. E de los de dentro el primero es el seso comunal, que está en la delantera parte del meollo de la cabeça, que es juyz sobre los cinco sesos sobredichos que son de fuera, assí cuemo quando veen los ojos alguna cosa, que yudga que es lo que veen, e assí de los otros sentidos. E por essol llaman comunal, porque es sobre todos los cinco sesos. Pero con todo esso no yudga sino sobre las cosas que llaman en latín *presentes*, que quier tanto dezir como las que se fazen luego en cada uno de los cinco sentidos.

---

<sup>61</sup> Uno de los glosadores de la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre parece haber reproducido asimismo la clasificación de la *Philosophia pauperum* en una de sus notas: “los cuales son seso común, ymaginativa, segunt algunos doctores formativa, fantasía e extimativa e memoria” (véase el pasaje completo en la edición de J. García López, vol. 2 [Salamanca, 1991], 59).

<sup>62</sup> *Primera partida* (n. 15 arriba), ed. Bonet, 388–89 (modernizo la puntuación, la acentuación y las grafías que no alteran la fonética original).

El segundo sentido es aquel que llaman en latín *uirtus ymaginatiua*, que quier tanto dezir cuemo que asma omne con ella las cosas que no vee, bien cuemo si las toviessse delante. E este sentido es puesto en la postremera parte del meollo delantero sobredicho. Pero este sentido no puede ymaginar sino sobre las cosas que los sesos vieron o sintieron.

E el tercero sentido es a que llaman en latín *uirtus estimatiua*, que quier tanto dezir cuemo virtud asmadera, e éste es en la primera parte de la segunda casa del meollo, e con ésta se asman las cosas naturalmiente, quáles son amigas o enemigas, magar no fuessen provadas por ninguno de los sentidos, assí cuemo el cordero que connosce al lobo por su enemigo magar nunca lo aya visto, e otrossí connosce por amiga al oveja que lo parió magar esté entre muchas e no la vea solo que la oya.

El quarto sentido es a que llaman en latín *uirtus cogitatiua*, que quier tanto dezir cuemo cuydadera, e ésta es puesta en la postremera parte de la segunda casa del meollo, e la obra della es componer e departir entre las formas que se departen por la virtud asmadera sobredicha, e entre las otras que son puestas en el meollo que está en la casa de la memoria, de que dize adelante, e con la fuerça que toma destes dos, cuyda e departe las cosas, quáles son de fazer o de dexar. Pero a las vegadas, quando este cuydado va a más de lo que deve, sale de so logar e tórname en fantasía, e por esso a de cuydar las cosas cuemo no son. E esta virtud cuydadera e fantástica obra tan bien durmiendo cuemo velando.

El quinto sentido es a que llaman en latín *uirtus memoratiua*, que quier tanto dezir cuemo virtud remembradera, e ésta es puesta en la postremera parte del meollo. E la obra della es retener e guardar las formas e los entendimientos de las cosas que passaron por los otros sentidos.

2) *Juan de Mena, La Coronación al Marqués de Santillana (ca. 1439), glosa a la copla 32:*<sup>63</sup>

*Ved sesos interiores:* en esta parte la copla presente faze una exclamación a los sesos e potencias interiores para començar a seguir de las maravillas de aquella selva. E los sesos e potencias interiores son çinco; así como los sentidos exteriores son viso, oído, tañimiento, olor e gusto, los interiores son eso mismo çinco, conviene a saber, seso común, imaginativa, fantasía, extimativa e memoria. Vistos son los sesos o potencias, veamos sus ofiçios e aquellas cosas que obran. El primer seso o potencia interior, que es el seso común, faze tres actos, el qual está en la cédula de la fuente: el primero acto que faze es que reconosçe los ojos e su claridad ser foranbres por do él ve; el segundo acto que faze es disçerner e juzgar de los objetos, conviene a

<sup>63</sup> Juan de Mena, *La Coronación del Marqués de Santillana*, ed. Pérez Priego (n. 40 arriba), 177–78.

saber de aquellas cosas que los ojos ven, así como lo blanco dezir ser blanco e de lo negro aver diferençia a lo blanco, ca esto no es obra del seso exterior que es el ver, ca solo el ofiçio del ver es traer las espeçias de la cosa vista e resçibir las por su tierna composiçión; el terçero acto del seso común es conosçer el lugar do la cosa vista ha estado, así como de la gota que cae del tejado que después que cae conosçe el seso común el momento de quando está arriba e quando venia la gota por el aire, lo que non faze el ver que non juzga della salvo quando la ve. El segundo seso interior es imaginativa e la su obra desta potença e ofiçio es retener las espeçias que ha aprendido el seso común. La terçera potença o seso interior es fantasía, el ofiçio deste seso es conponer las formas o espeçias que están ayuntadas en la imaginativa e fazer dellas por fantasía semejança, que la imaginativa tiene en sí forma de oro e de aquella forma faze la fantasía, e conpone un monte dorado e otra cosa semejante e de otras espeçias que están en la imaginaçión faze la fantasía chimera o yçoçervus, es a saber conpone una semejança de animalia de estrañas fechuras que non crió naturaleza. El quarto seso o potença interior es estimativa, e ésta saca de las formas que han pasado por los otros sesos e por ellos resçibidas unas intenciones, las quales intenciones que la estimativa saca non ovieron seído en los otros sesos. . . . La quinta potença o seso interior es dicha memoria e ésta está en el fin de la cabeça, que es dicho çeebro, e su ofiçio desta es retener las formas e intenciones pasadas por los otros sesos, e en quanto faze el ofiçio de retener es dicha memoria e en quanto se remienbra es dicha reminisçençia. E aquestas cosas dichas pruévalas Aristóteles en el terçero *De anima*, e Santo Tomás sobre él.

*Universitat Autònoma de Barcelona*