

Avempace en el *De anima* de Alberto Magno*

Algunas consideraciones sobre el intelecto agente y las formas separadas

Luis Xavier López-Farjeat
Universidad Panamericana, México

The proposal about human being's supreme objective offered by Avempace –philosopher and Aristotelian commentator–, consists on the absolute union of both: the subject's intellect-soul and the agent intellect, the latter characterized by being one, separated, eternal, in addition that in itself contains the universal spiritual forms of all things. For this reason the soul's immateriality as well as its immortality are guaranteed, due to the intellect's absolute spirituality. Because of the corruption given in societies and political practices, this final objective is reached through the best way of life, which consists on solitude and reflection; only this way the highest perfection is acquired. After understanding the relevance Avempace granted to the agent intellect, Albert the Great denied the possibility of union with the mentioned intellect, due to the abolition of all plurality as well as the dissolution of all individuality.

Uno de los filósofos árabes más aludidos en la obra de Alberto Magno y de Tomás de Aquino es Ibn Bājjā. Conocido en el mundo latino como Avempace, nació en Zaragoza alrededor de 1080 y murió en Fez en el año 1138. Su obra comprende varios tratados en donde expone su propia filosofía y, además, algunos comentarios al corpus aristotélico. En este escrito me ocuparé de la presencia de Avempace en la indagación albertina sobre uno de los tópicos más

* Agradezco las observaciones y correcciones de los profesores Joaquín Lomba y Jörg Tellkamp. Agradezco, también, las anotaciones de mis colegas Vicente de Haro, María Elena García Peláez y José Alberto Ross.

complejos de la psicología aristotélica del *De anima*: el intelecto y su capacidad para conocer formas separadas. Al parecer, ningún escrito de Avempace se conoció en lengua latina y, por lo tanto, las referencias que existen en las obras de san Alberto y Tomás de Aquino, provendrían de Averroes¹.

Casi un siglo después de Avempace, Alberto Magno estudiará la siguiente cuestión: si el intelecto, que recibe las formas abstraídas de la materia y la magnitud, es capaz de conocer algo separado de la magnitud. Si esto fuese posible, significaría que no siempre recibiríamos las formas de los fantasmas, sino que en algunos casos las recibiríamos de las formas separadas. Esta última posibilidad podemos encontrarla en Avempace cuando él mismo expone el problema del intelecto y, concretamente, al formular su concepción del intelecto agente. Avempace sostiene que éste es el principio absoluto del conocer. Concibe, pues, que podemos pensar y recibir formas separadas por acción del intelecto agente. De esta manera, la felicidad última del hombre consistiría en la unión absoluta del alma-intelecto del sujeto y el intelecto agente. Sin embargo, la identificación con el intelecto agente en una especie de experiencia mística, llevaría consigo la disolución del individuo. Es precisamente en este punto en donde existe un desacuerdo frente al cristianismo: ¿cómo es posible que el alma humana personal se disuelva al unirse con el intelecto agente, único y universal, totalmente separado, inmortal y eterno? ¿Cómo elaborar una doctrina del intelecto compatible con el dogma cristiano de la individualidad del alma humana?

He dividido este trabajo en dos partes: en la primera expongo lo que piensa Avempace sobre el intelecto. Para ello, recurro a tres obras clave: el *Régimen del solitario* (*Tadbīr al-mutawahhid*), la *Carta del adiós* (*Risālat al-wadā'*) y el *Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre* (*Ittisāl al-'aql bi-l-insān*). Avempace conoció este tema a partir de la filosofía aristotélica y, además,

¹ Cf. A. CORTABARRIA, O. P.: "El filósofo Avempace en los escritos de San Alberto Magno", en *Estudios Filosóficos* núm. 74, vol. XXVII, 1978, pp. 21-61; J. LOMBA: *Avempace*, Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1989, pp. 92-94.

estudió las interpretaciones de Alejandro de Afrodisia, al-Kindī y al-Fārābī, a este respecto. Por lo tanto, su posición es la de un aristotélico neoplatónico. Por otra parte, si nos aproximamos a sus comentarios al corpus aristotélico sin reconocer su propia postura expuesta en otras obras (no en los comentarios), podría desconcertarnos ese aristotelismo poco ortodoxo². En otras palabras, en realidad los comentarios a Aristóteles están marcados por su propia concepción de los temas filosóficos. Ésta es la razón por la que he visto oportuno iniciar con un apartado dedicado al problema del intelecto en Avempace. Mostraré ahí de qué manera podría el intelecto conocer directamente formas separadas y explicaré cómo es que esta posibilidad conduce a una experiencia mística, comprensible solamente desde una posición neoplatónica.

En la segunda parte, analizaré un pasaje del comentario de san Alberto al *De anima*. Mi intención es revisar lo que san Alberto entendió de Avempace, teniendo en cuenta que no conoció directamente sus obras y tuvo que interpretarlas a partir de alusiones hechas por Averroes. Es verdad que san Alberto alude al filósofo de Zaragoza en muchos de sus escritos. Sin embargo, con la finalidad de acotar mi trabajo y analizar de modo más preciso el tema del intelecto agente y el conocimiento de las formas separadas, utilizaré un solo pasaje: *De anima* III, 3, 8.

1. Avempace y el problema del intelecto

En una de sus obras más conocidas, el *Tadbīr al-mutawahhid*, Avempace analiza las distintas formas de gobierno y sociedad de su tiempo. Por su temática, este tratado es, en buena medida, un libro de filosofía política. No hay que olvidar, sin embargo, que gran parte de la filosofía islámica está influida por el neoplatonismo y, por tanto, los problemas políticos son también asuntos metafísicos y epistemológicos. Por esta razón, no es extraño que temas de alta

² Un buen ejemplo es uno de los trabajos más importantes de Avempace. Me refiero a IBN BAJJA: *ʿIlm al-Nafs*, traducción al inglés de M. S. Hasan Ma'sumi, Karachi: Pakistán Historical Society, 1961.

complejidad filosófica aparezcan en una obra política. En ésta, Avempace propone, como mejor modo de vida, la soledad y la reflexión. Dado que todas las sociedades y toda práctica política son corruptas, la alternativa más afortunada sería la vida reflexiva en soledad. Ésta es la única manera de que el ser humano alcance su fin último, a saber, la sabiduría y la unidad con el intelecto agente³.

Centrémonos en el tema de la unidad con el intelecto agente. Avempace describe una especie de experiencia mística intelectual que consistiría en la unión con el intelecto agente, el pensamiento puro y las formas inteligibles sin materia. En esta experiencia radica, además, la felicidad. Para comprender a fondo cómo es posible tal experiencia, recordemos algunas consideraciones sobre los intelectos presentados por Aristóteles en el *De anima* y el modo en que Avempace los describe. Recuérdesse que en el *De anima* Aristóteles distingue entre el intelecto posible y el intelecto agente. El primero se presenta como la capacidad humana para conocer; el segundo actualiza al posible y, gracias a ello, es que podemos conocer. La operación intelectual tal como la he descrito resulta demasiado simplista. Aristóteles planteó diversidad de problemas que no pocos filósofos han intentado resolver. Existe toda una tradición 'aristotelista' que se ha dedicado a revisar el corpus para mostrar el alcance de sus planteamientos y las dificultades interpretativas. El asunto que nos ocupa derivó en una serie de discusiones filosóficas que fueron centrales desde el siglo II hasta el XV. Piénsese en Teofrasto, Simplicio, Temistio, Olimpiodoro, Juan Filopón, el propio Avempace, Avicena, Averroes, Juan Blund, Gundisalvo, Gerardo de Cremona, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, Suárez, etcétera.

Revisemos de qué manera se integra la concepción avempaciana del intelecto agente, como ya anunciábamos desde las primeras líneas, en algunas de sus obras. Los tres trabajos que aquí se han

³ Un desarrollo sumamente claro de este tema, podemos encontrarlo en J. LOMBA: "El lugar del intelecto agente en el pensamiento de Avempace", en *Revista Española de Filosofía Medieval* núm.9, Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 2002, pp. 33-48.

elegido son escritos de madurez y se presentan en orden cronológico. Aunque hay pocos datos para establecer con exactitud la cronología de las obras de Avempace, J. Lomba ha hecho notar que por el modo en que estos trabajos se citan mutuamente, lo más seguro es que hayan sido escritos en el orden que aquí seguimos⁴.

1.1 El Régimen del solitario (*Tadbīr al-mutawahhid*)⁵

La tesis central del *Tadbīr* es concisa: toda ciudad y sociedad es imperfecta; por lo tanto, la única felicidad posible será la del hombre aislado, ya sea él solo o en una comunidad:

(...) el régimen correcto únicamente será el del [hombre] aislado, tanto si se trata de uno solo como si son más, en tanto no se una la comunidad o la ciudad a sus doctrinas. A estos [solitarios] es los que los sufíes designan con el nombre de extranjeros, ya que, aunque vivan en sus propios países o entre sus compañeros y vecinos, [en realidad] son extranjeros en sus ideas, pues se han marchado con sus pensamientos a otros niveles [de vida] que son para ellos como sus patrias. Todo esto aparte de otras cosas que dicen⁶.

El *Tadbīr* trata acerca de cómo debe regirse la vida del solitario para alcanzar la máxima perfección de su existencia. En tanto que ser vivo, el solitario, como cualquier otro hombre, comparte la misma constitución que los otros vivientes, a saber, las potencias propias del vegetal y el animal. Así, comparte acciones vegetativas como la nutrición, la generación y el crecimiento; comparte acciones con el animal como la sensación, la imaginación, la memoria y las

⁴ J. LOMBA: "Introducción a *El régimen del solitario*", en *El régimen del solitario*, Madrid: Trotta, 1997, p. 30.

⁵ Utilizo la versión castellana de J. LOMBA publicada en editorial Trotta, Madrid, 1997. Dado que el manuscrito que se conservaba en la Biblioteca Real de Berlín se extravió en la Segunda Guerra Mundial, el profesor Lomba ha utilizado el que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Pococke 206). Como el manuscrito ofrece grandes dificultades ha tenido en cuenta algunas otras versiones: las de Asín, Dunlop, Fakhry, Ziyāda y la traducción hecha del hebreo por Munk.

⁶ AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., pp. 102-103.

operaciones de éstas derivadas. Pero, dice Avempace, “[el hombre] sobresale por encima de todas estas clases [de seres] por su capacidad de pensar y por [todo aquello] que no se daría si no fuera por ella”⁷. En ello se distingue, pues, el ser humano del animal irracional.

En el capítulo tercero del *Tadbīr*, explica Avempace la distinción entre el término árabe *rūh* (espíritu) y la palabra *nafs* (alma). En ocasiones se utilizan como homónimos y por esta razón, dice, los filósofos árabes quieren indicar con *rūh* el calor natural como primer órgano anímico. El término tiene también un uso médico, ya que en ese ámbito se distingue entre el espíritu natural, el sensitivo y el motor. En estricto sentido *rūh* y *nafs* se distinguen en cuanto a la elocución, no en cuanto al objeto. No obstante, los filósofos usan *rūh* para referirse a las sustancias inmóviles y separadas que no son cuerpos sino formas de los cuerpos. Algo es más espiritual en tanto más se aleja de la materialidad. Y entonces Avempace trae a cuento el intelecto agente:

La substancia, cuanto más lejos está de la corporeidad, más digna es de este nombre. Por eso opinan [los filósofos] que las substancias más dignas de ser llamadas así son el Intelecto Agente y las substancias que mueven a los cuerpos celestes.

Las formas espirituales son de varias clases: primera, las formas de los cuerpos celestes; segunda, el Intelecto Agente y el intelecto adquirido; tercera los inteligibles materiales; los contenidos que se encuentran en las potencias del alma, cuales son los que se hallan en el sentido común, en la facultad imaginativa y en la facultad rememorativa [o memoria]⁸.

Nos interesa, especialmente, la segunda clase de formas espirituales. Por una parte, Avempace explica que el intelecto

⁷ AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., pp. 105-106.

⁸ AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., p. 112.

adquirido perfecciona a los inteligibles materiales; en cambio, el intelecto agente los produce. Y afirma enseguida que dejará fuera de este tratado la primera clase de formas que hemos enumerado en el pasaje anterior y se ocupará de la forma que es absolutamente espiritual, a saber, el intelecto agente y lo que se relaciona con él, o sea, los inteligibles. Escribe entonces:

Las condiciones que [deben] poseer, por esencia, las formas espirituales [universales], de manera absoluta, es que los predicados esenciales de las formas espirituales sean los inteligibles, lo cual ya se explicó en el libro *Sobre la demostración*. Respecto a las formas espirituales particulares [la única condición] es que [el predicado] exista en las formas corpóreas, sea cual fuere su manera de existir, no necesitando nosotros para ello la condición de que [el predicado] se fundamente en otro, como se exige de manera esencial para las formas intelectuales⁹.

A partir de esta distinción entre forma espiritual universal y forma espiritual particular, Avempace desarrollará una teoría de las formas en la que se distinguirán tres niveles. Según Avempace: "Los fines de que se [debe] responsabilizar el solitario son tres, según que afecten a la forma corporal, a la espiritual particular o a la espiritual universal"¹⁰. Cada uno de estos fines representa una clase de ser humano:

De entre los hombres, como ya hemos dicho antes, hay quienes sólo se preocupan de las formas materiales. Estos tales [constituyen la gente] vil. Hay otros que únicamente se cuidan de la forma espiritual y éstos son las [personas] eminentes y nobles. Así como el más vil de los hombres materiales es el que, puesto ante las formas corporales, no presta atención a las formas espirituales ni se cuida de ellas,

⁹ AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., p. 124.

¹⁰ AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., p. 147.

del mismo modo el tipo más excelente y noble es el que no presta atención a las formas materiales ni se cuida de ellas¹¹.

Ahora bien, si queda claro que podemos conocer formas en el nivel corporal, formas espirituales particulares y formas espirituales universales, habría que definir con qué facultad conocemos en cada caso. En efecto, las formas al nivel corporal son las más viles porque comprenden lo material y tangible y, por tanto, son las que se conocen a través de los sentidos externos¹². En segundo lugar, la facultad que capta las formas espirituales particulares que se graban en el sentido común como fantasmas es la imaginación (y si el objeto se presenta en tanto que pasado, es la memoria). En palabras simples, lo espiritual particular se capta por los sentidos internos¹³. Hay una diferencia, pues, entre estos dos niveles: el primero es absolutamente dependiente de lo material; el segundo lo es en menor medida, dado que en el caso de los sentidos internos ya no se necesita del contacto inmediato con lo material, aunque ha de admitirse que lo imaginado, lo recordado y los datos unificados por el sentido común siguen siendo singulares y se refieren a lo material. Por esta razón, hace falta ir más allá de las formas espirituales particulares. Avempace se refiere, entonces, a las formas del nivel espiritual universal, en donde se encuentran la forma del intelecto pasivo individual, la forma del intelecto adquirido individual y la forma suprema que es el intelecto agente.

Detengámonos en estas distinciones. Antes de adentrarse en el problema del intelecto, Avempace da su importancia a la razón. A diferencia de las formas singulares de los sentidos internos, la razón (*nutq*) abstrae conceptos y esencias de lo singular y concreto. Pero aunque este nivel es ya bastante noble, Avempace no se conforma con él. En su caso ha de distinguirse, por tanto, entre *nutq* y *'aql*. En castellano: razón e intelecto. Los términos podrían equipararse al

¹¹ AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., pp. 150-151.

¹² Cf. AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., p. 155.

¹³ Cf. AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., pp. 155-160.

lógos y *nous* de los griegos¹⁴. En el nivel del intelecto (*'aql*) es precisamente en donde Avempace distingue los intelectos que acabamos de enunciar al final del párrafo anterior. Siguiendo una larga tradición de comentadores griegos, alejandrinos y árabes, Avempace suscribe la necesidad de un intelecto pasivo (como se sabe, la potencia humana para conocer). Siguiendo, a al-Fārābī¹⁵, considera que al actualizarse el intelecto pasivo, pasa a ser intelecto en acto¹⁶. Distingue, luego, el intelecto adquirido, es decir, el hábito intelectual gracias al cual podemos acceder al conocimiento más abstracto y separado de lo material¹⁷. Sabemos que estas tres distinciones conllevan bastantes problemas. Basta con revisar las variantes que hay en toda la tradición de comentadores antiguos¹⁸ y árabes. Y resta, todavía, el cuarto tipo de intelecto, quizá el más problemático de todos: el intelecto agente.

El caso de Avempace a ese respecto es particular: el intelecto agente está completamente separado, es uno, eterno y *contiene en sí mismo las formas espirituales universales de todas las cosas*. Toda la parte final del *Tadbīr*, es decir, el artículo décimo séptimo, está dedicado a exponer cómo ilumina el intelecto agente al intelecto en potencia para que éste pueda actualizarse. De este modo, hay conocimiento de las formas inteligibles abstraídas de la materia gracias a la intervención del intelecto agente. Pero todavía más, como veremos en los apartados posteriores, Avempace entiende —y ésta es la cuestión más relevante para evaluar la recepción albertina del zaragozano— que el intelecto agente puede comunicarnos directamente formas puras. Esto último lo conseguiría ya en el intelecto adquirido. Escribe Avempace:

¹⁴ Así lo sugiere, también J. LOMBA: *El Ebro: puente de Europa*, Zaragoza: Mira Editores, 2002, pp. 241-242.

¹⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ: *Risalat fi'l- 'Aql*, Beirut: Dar El-Machreq Sarl, 1983.

¹⁶ Cf. AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., p. 177.

¹⁷ Cf. AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., p. 178.

¹⁸ Cf. R. SORABJI: *The Philosophy of the Commentators 200-600 ad. Vol. 1: Psychology (with Ethics and Religion)*, Ithaca (New York): Cornell University Press, 2005, pp. 82-133; H. J. BLUMENTHAL: *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De anima*, Ithaca (New York): Cornell University Press, 1996, pp. 35-71.

Así pues, ya que el **Intelecto Agente es indivisible**, quiero decir, puesto que todas las formas específicas juntas no están en él más que en una sola o menos, puesto que sus esencias son cosas indivisibles (a saber, puesto que cada una de las formas específicas existe en él de forma unitaria), la ciencia de este intelecto separado es una en razón de su elevación aunque los objetos de la misma [ciencia] sean múltiples, de acuerdo con la multiplicidad de las especies. Si las formas que provienen de él son múltiples, no es porque ellas se produzcan en unas materias [diferentes]. En efecto, **las formas que se encuentran hoy en algunas materias son, en el Intelecto Agente, una sola forma abstracta**, pero no en el sentido de que ellas hayan sido abstraídas después de haber existido en las materias, como ocurre en el intelecto en acto. **Nada impide al intelecto en acto el hacer esfuerzos para acercarse poco a poco a estas formas separadas hasta llegar a la concepción [puramente] inteligible, es decir, al intelecto adquirido**; es ésta la razón por la que la esencia del hombre, o el hombre en aquello que constituye su esencia, sea aquello que hay de más próximo al Intelecto Agente. **Nada impide que este intelecto [adquirido] dé a la vez eso que los otros intelectos han dado al comienzo, es decir, el movimiento para pensarse a sí mismo; y entonces acontece la verdadera concepción inteligible, es decir, la percepción del ser que, por su propia esencia, es intelecto en acto**, sin haber tenido necesidad ni ahora ni antes de cualquier otra cosa que le haga salir del estado de potencialidad. Ésta es la concepción del intelecto separado, es decir, del Intelecto Agente, tal como se concibe a sí mismo. Y éste es el fin último de todos los movimientos¹⁹.

Reconstruyamos el argumento de este pasaje que cierra el *Tadbīr*. En primer lugar, Avempace nos dice que (a) en el intelecto agente se concentran todas las formas y éstas aparecen en una sola; (b) el intelecto en acto se esfuerza por captar esas formas separadas y,

¹⁹ AVEMPACE: *Tadbīr*, ed. cit., pp. 178-179. El subrayado es mío.

cuando lo hace, se vuelve intelecto adquirido. No obstante, (b) no constituye el nivel más alto, dado que lo más elevado es una clase de intelecto, el intelecto agente, que posee en sí mismo las formas pero además, como lo vio Aristóteles, es acto puro y separado y su 'actividad' consiste en concebirse o pensarse a sí mismo. Ésta es la meta de la vida humana y, por tanto, nuestra labor es asemejarnos cada vez a lo que está separado de la materia. Y esta idea aparece cada vez con mayor precisión en los demás escritos.

1.2 La Carta del adiós²⁰ (*Risālat al-wadā'*)

La *Risālat al-wadā'* es un opúsculo en el que Avempace se dedica a solucionar el problema del fin último de la vida humana. Aparece citado en varias ocasiones por Averroes, especialmente en su comentario a la *Ética Nicomáquea*. En cambio, el título no aparece en la obra de Alberto Magno. A pesar de la omisión, veremos más adelante que algunas observaciones del *De anima* de san Alberto sí hacen eco de las ideas de la *Risālat*, con lo cual es prácticamente seguro que conocía su contenido a través de Averroes.

Uno de los asuntos más provechosos para algunos pensadores medievales fue la doctrina de Avempace sobre el destino del alma humana. Este aspecto se relaciona directamente con la cuestión que nos ocupa en este artículo. En efecto, Avempace defenderá que el alma humana debe *unirse* al intelecto agente. De esta manera, están garantizadas su inmaterialidad y su inmortalidad. Sin embargo, no se sostiene su individualidad. En otras palabras, desde la posición de Avempace no se sigue uno de los dogmas más importantes de la doctrina cristiana, a saber, la inmortalidad del alma personal. Éste es,

²⁰ Utilizo la edición bilingüe de la *Carta del adiós* de Avempace publicada por ASÍN PALACIOS en *Al-Andalus*, núm. 8, Madrid; Granada: 1943, pp. 1-87. En esta versión se reproduce y traduce el manuscrito árabe n. 5.060 de la Biblioteca Real de Berlín. Para mayor facilidad en el manejo del texto, Asín enumeró los párrafos, así que en este artículo citaré refiriéndome al párrafo y a la página.

pues, uno de los problemas que san Alberto enfrentará²¹ y que aparece de alguna manera en Avempace al declarar al final de la *Risālat* la desaparición de la individualidad.

En la *Risālat*, Avempace le escribe a su amigo Abū-l-Hasan ibn al-Imām, quien hará un largo viaje al Oriente. Avempace teme morir antes de que su amigo regrese y, por tanto, le escribe esta carta para explicarle qué método debe seguir para alcanzar la unión con el intelecto adquirido y para conseguir la felicidad suprema. Pero además, Avempace explica que ya hay quienes han descrito ese camino prolíficamente:

Uno de los que lo han descrito reiteradamente es Abū Nasr [al-Fārābī], y bien sabido es el alto rango que ocupa en esta ciencia; pero yo no encuentro, en la totalidad de sus libros llegados a al-Andalus, el método éste que yo he alcanzado. Claramente verás esto por lo que he de decir, o sea, que tal método de especulación tan sólo a mí se me ha hecho patente; pues si bien es cierto que he encontrado que de él ya trató Aristóteles en el libro XI de sus *Morales*, hizolo, sin embargo, en forma tan resumida y excesivamente compendiosa, que no puede bastarse ella por sí sola para enterarse del problema (...)²².

Lo que sigue a esta carta podría ser una especie de compendio en el que se presentan varios aspectos cercanos a la filosofía aristotélica y al neoplatonismo, con la finalidad de llegar a la vida especulativa como modo de vida más perfecto. De esta manera, Avempace

²¹ Cf. S. BALDNER: "St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body", en *American Catholic Philosophical Quarterly* vol.LXX, núm.1, 1996, pp. 103-120.

²² AVEMPACE: *Risālat* 1, pp. 42-43 (pp. 15-16 del texto árabe). Como observa Asin en la nota número uno de la página 43, Avempace se refiere a la *Ética Nicomáquea* pero ésta solamente tiene diez libros. Es verdad, sin embargo, que en la *Nicomáquea* Aristóteles insiste en que la actividad especulativa está más cercana a la felicidad que la vida voluptuosa. Aunque también la vida política es importante, en realidad, la más divina de todas es la vida especulativa (por ejemplo, cf. ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea* VI).

recorre diversidad de temas. Comienza por la explicación del mundo físico y las clases de movimiento que hay en él para luego dedicar varios párrafos a la psicología y la ética. Así, por una parte, se tocan temas inspirados en el *De anima* (el alma vegetativa, el alma animal y los órganos corpóreos, el alma intelectual, el intelecto adquirido, etc.); por otra, varios asuntos inspirados en la *Nicomáquea* (el motor de los actos humanos, el placer corpóreo y su contraste con el deleite intelectual, la virtud moral, los hábitos, las virtudes intelectuales, el fin último del hombre, etc.); y ha de sumarse, además, la presencia de la *Metafísica* (el deleite científico, las ciencias especulativas, el deleite intelectual, los universales, el conocimiento de la esencia, etc.). No hay que buscar en Avempace una simple repetición de esos temas aristotélicos ni tampoco una exposición que tenga como finalidad enseñarnos la filosofía del Estagirita. Avempace nos está presentando su propia comprensión de los temas filosóficos. Él mismo nos lo dice cuando afirma que no ha encontrado ni en al-Fārābī ni en Aristóteles, el mismo método que él ha alcanzado. Por lo tanto, aquí hay una propuesta original frente a esos temas filosóficos que, insisto, combina varias veces ideas aristotélicas con resoluciones neoplatónicas.

Hacia la parte final de la *Risālat*, Avempace llega a establecer el tema que nos ocupa. Después de un detallado análisis sobre los fines del ser humano, afirma que lo más propio del hombre por naturaleza es el intelecto especulativo o teórico. Este intelecto, dice, “(...) no es, en manera alguna, apto para que con él sirva el hombre como esclavo a ninguna otra cosa, bajo ningún aspecto y en ningún caso; antes bien, tan sólo es apto para que el hombre perfeccione con él aquello que anteriormente dijimos era en realidad el motor primero (...)”²³. En efecto, lo más propio del ser humano es su entendimiento, ya que las demás facultades sólo existen para que “(...) el agente sea siervo, aunque en ellas se den diferentes grados de perfección y nobleza”²⁴. ¿Cuáles son estas facultades en las que el agente es solamente siervo?

²³ AVEMPACE: *Risālat* 24, p. 78 (p. 35 del texto árabe).

²⁴ AVEMPACE: *Risālat* 23, pp. 77-78 (pp. 34-35 del texto árabe).

Muy cercano a la *Nicomáquea*, Avempace explica que dentro de las llamadas virtudes intelectuales, existen unas teóricas y otras prácticas. Estas últimas se dividen en artes u oficios y facultades. Los oficios son aquellas actividades en las que se emplea el cuerpo, tales como la carpintería o la zapatería, y sirven solamente para el fin de sus efectos y para servir a otras artes. En otras palabras, son saberes técnicos en los que el fin predominante es la perfección del efecto y no del agente. En cuanto a las facultades, al hablar de ellas, Avempace utiliza como ejemplos a la medicina, la náutica, la agronomía, la oratoria, la estrategia²⁵. Todos estos son saberes subordinados porque también actúan en virtud de otra cosa, es decir, su finalidad es que haya orden en el cuerpo, la navegación, el campo, el discurso o la sociedad y la política. Lo que acabamos de distinguir aquí, creo, es lo que la Escolástica latina entendió como saberes productivos y saberes prácticos²⁶. Para Avempace éstos no serán los más elevados ni los que procuran la felicidad y son, precisamente, los que ha calificado de siervos. El saber más alto y noble es el teórico y éste es posible solamente a través del intelecto o entendimiento. Sin embargo, escribe:

Ese entendimiento es, efectivamente, imperfecto²⁷ en el hombre, y por eso el hombre, mientras no lo perfecciona, es un ser imperfecto perfectible, y por eso aspira el hombre a lograr la perfección, nobleza y grandeza de sí mismo. Mas en la medida en que está revestido de la materia, el hombre no obtiene de ese entendimiento, por naturaleza, más que esa exigua dosis de inteligencia que son los primeros principios del razonamiento, es decir, las categorías, pues sólo del entendimiento es de quien las obtiene y por su causa trabaja y hacia él tienden sus actos, hasta que el hombre viene a hacerse, en cierto modo, apto para recibir la esencia misma del entendimiento y ya en él no existe ninguna de las varias clases de la imperfección aquella [que antes tenía], sino que,

²⁵ AVEMPACE: *Risālat* 23, pp. 77-78 (pp. 34-35 del texto árabe).

²⁶ Esta distinción también nos recuerda el libro primero de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles.

por el contrario, posee la perfección del modo más completo posible²⁷.

Reconstruyamos el argumento de este pasaje: (a) el entendimiento es lo más propio del hombre pero lo posee de manera imperfecta y, por tanto, perfectible; (b) mientras esté revestido de materia, la actividad del intelecto está limitada al orden categorial; (c) el hombre aspiraría, entonces, a la aptitud necesaria para recibir la esencia misma del entendimiento superando la imperfección de lo categorial. Está descrita aquí la actividad del intelecto posible que alcanzaría la perfección suprema si lograra recibir la esencia misma del entendimiento, es decir, una forma completamente separada de lo material o categorial. Revisemos otro pasaje en donde se habla de esta posibilidad:

Al entendimiento, efectivamente, no lo podemos ver en sí mismo, sino que tan sólo vemos su huella o efecto en otras cosas distintas de él. Y por eso lo vemos en ciertos inteligibles con una visión muy próxima a la de su esencia, y en otros inteligibles, en cambio, con visión muy remota. Además, los que lo ven, lo ven con diferentes grados de claridad, correspondientes a los de su respectiva capacidad de percibir, tal como el sol es visto más y menos según la diferente potencia visiva de los ojos. La visión del entendimiento en sí mismo —si ella fuese posible— se parecería a la visión del sol sin medio alguno —caso de que esto existiera—. Ahora bien, es evidente que esta visión del entendimiento en sí mismo constituye el fin al que por naturaleza estamos destinados; mas como ello no es posible sino viviendo dentro de la sociedad política, por ello han sido hechos los hombres más y menos excelentes, según distintos y opuestos grados de perfección, para que con ellos la sociedad sea perfecta y pueda así realizarse cumplidamente aquel fin²⁸.

²⁷ AVEMPACE: *Risālat* 24, pp. 78-79 (p. 35 del texto árabe).

²⁸ AVEMPACE: *Risālat* 27, pp. 81-82 (p. 37 del texto árabe).

El pasaje tiene un tono de mera posibilidad. Se declara que no es posible ver el entendimiento en sí, sino simplemente algunas huellas que apuntan hacia él. Si fuese posible encararse directamente con el entendimiento, ello sería análogo a un encuentro directo con el sol, sin mediación alguna (tal como sucedería en un encuentro místico)²⁹. Pero, al menos en este pasaje, no sabemos si ese encuentro inmediato es factible. Avempace alude entonces a un tema que aparecía ya en el *Régimen del solitario*: el encuentro con el entendimiento en sí mismo dentro de la sociedad política. Pero aún así, vemos que la opción política es desconcertante dado que se trata de una opción ideal, ya que no existe una sociedad política que se ajuste a las exigencias establecidas en el *Tadbīr*. Es quizá por esta razón por la que en la *Risālat*, Avempace alude desinteresadamente a la opción política y prefiere dirigirse a su amigo de la siguiente manera:

Has de saber además que el hombre que llega a alcanzar ese [último] grado, se encuentra ya en un estado en el que ni la naturaleza física le combate ni el alma bestial le mueve a guerra. Mas el conocimiento de este estado en el cual logra la liberación de esos dos asaltantes, quiero decir de la naturaleza y del alma bestial, es el conocimiento de un estado que no puede descubrirse más que diciendo lo que he dicho, pues es un estado inefable, que sobrepasa al humano lenguaje por su grandeza, su nobleza, su hermosura y aun por el deleite que produce³⁰.

Ésta es la descripción precisa de lo que Avempace persigue, un estado inefable en donde el ser humano se aparta del universo material y el entendimiento adquirido se asemeja al intelecto agente. Parece, pues, la descripción de una experiencia mística-intelectual. Avempace sostiene que el intelecto adquirido es uno y simple y que, en tanto que se aleja de la materia, deja de afectarle la contrariedad. En cambio, al alma racional sí le afecta la contrariedad porque se encarga de entender los inteligibles materiales que son

²⁹ En éste, como un muchos otros momentos, es notoria la influencia del mito platónico de la caverna.

³⁰ AVEMPACE: *Risālat* 29, p. 83 (p. 38 del texto árabe).

numéricamente múltiples. Llegamos a una cuestión determinante: uno es el intelecto posible, el que Avempace equipara al alma racional en tanto que conoce inteligibles materiales; pero otro es el intelecto adquirido que se separa de lo material y lo múltiple y, por tanto, es lo más cercano al intelecto agente. Éste está absolutamente separado de lo material y, por tanto, de actuar en el ser humano lo haría desde el exterior. ¿Para qué actuaría? He aquí el pasaje que posiblemente contiene la tesis con la que discute san Alberto en su *De anima*:

Nuestros santos antepasados ya dijeron que la posibilidad es de dos clases: posibilidad natural o física y posibilidad divina. La natural es aquella que se percibe por la ciencia y de la cual no cabe que el hombre se informe espontáneamente por sí mismo. En cambio, **la posibilidad divina percíbese tan sólo con la ayuda de Dios**; y por eso envió Dios a sus mensajeros y puso en el mundo a los profetas, para que nos informasen a todos los hombres de las posibilidades divinas, porque así quiso Él —¡ensalzado sea su nombre!— completar aquel de sus dones que es el de más valía para los humanos, es decir, el don de la ciencia³¹.

En efecto, veremos que la tesis de este pasaje pasará al mundo latino de la siguiente manera: uno es el conocimiento que tenemos a partir de las formas materiales; otro es el de las formas separadas de la materia que ha sido dado por Dios. Resta todavía una cuestión: si fuese posible conocer formas aportadas directamente por Dios —como el caso de los profetas— y, todavía más, si fuese posible el conocimiento de Dios, ¿qué sucedería con el alma individual? Este tema aparece discretamente hacia el final de la *Risālat*. Avempace le dice a su amigo que lo más probable es que no vuelvan a verse ni aquí ni en ningún otro lugar, dado que si la felicidad humana consiste en la unidad con el intelecto agente y con Dios, no podrá darse entonces ningún encuentro corpóreo y, por tanto, no habrá individualidad: “Conténtate, pues, con buscar el encuentro más lejano, si por ventura no se puede ya dar el encuentro corpóreo,

³¹ AVEMPACE: *Risālat* 30, p. 84 (pp. 38-39 del texto árabe). El subrayado es mío.

porque yo haya perdido ya el cuerpo y no pueda por eso moverme, ya que todo móvil está dotado de cuerpo y es por ende divisible”³².

1.3 Sobre la unión del intelecto con el hombre³³ (*Ittisāl al-'aql bi-l-insān*)

En el breve tratado titulado *Ittisāl al-'aql bi-l-insān* Avempace vuelve a insistir en que la felicidad del ser humano radica en la intelección de formas inteligibles separadas de la materia. Aquí se explica, de manera más incisiva, que el intelecto adquirido se asemeja al intelecto agente en tanto que el primero es también un receptáculo de las formas. Se insiste, también, en una tesis que ya nos es familiar: deben adquirirse las formas universales espirituales que se distinguen de las formas corpóreas o materiales y de las formas espirituales particulares que son propias de los sentidos internos (especialmente, de la imaginación).

El tratado comienza por distinguir los distintos sentidos de ‘unidad’ (genérica, específica, numérica). Entonces Avempace explica que el uno con unidad numérica es el individuo. El individuo está sujeto a diversos cambios, pero no por ello pierde su unidad. Así, antes de nacer se asemeja a un vegetal, pero conforme va desarrollándose, sus potencias van desplegándose hasta que logra adquirir los inteligibles. Es en este último momento cuando, según Avempace, puede hablarse plenamente de un ‘hombre’. Ahora bien, es distinta la unidad del individuo y la unidad del intelecto. El intelecto no puede ser entendido en función de la unidad numérica porque ello significaría que el intelecto sería el mismo para todos los hombres y, dado que no es así, por lo tanto, hay varios intelectos:

³² AVEMPACE: *Risālat* 31, p. 87 (p. 40).

³³ Utilizo la versión bilingüe de ASÍN PALACIOS: *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, en *Al-Andalus*, núm. 7, Madrid; Granada: 1942, pp. 1-47. Citaré de la misma manera que he hecho con la *Carta del adiós*, es decir, señalando párrafo y página.

Ahora bien, si este entendimiento fuese numéricamente uno solo en todo hombre, es evidente, según lo que antes ya se explicó, que los hombres presentes, pasados y futuros serían todos uno solo numéricamente. Tal afirmación repugna y hasta cabe que sea absurda e imposible. En cambio, si los hombres presentes, pasados y futuros no son uno solo numéricamente, entonces este entendimiento no será tampoco uno solo³⁴.

El razonamiento es correcto, pero resuelve solamente el problema del intelecto del hombre: en efecto, al estar los seres humanos individuados por la materia, no pueden compartir un solo intelecto. Fuera de lo corpóreo o material, Avempace admite que el intelecto sí es numéricamente uno, pero advierte: "Es evidente que este entendimiento que es numéricamente uno, es don y beneficio de Dios, con el que Éste recompensa a aquellos de entre sus siervos que bien le place"³⁵. Avempace identifica ese entendimiento único con el primer motor del que Aristóteles ha hablado en *Metafísica* lambda, y se refiere a él en los siguientes términos:

Es uno solo, con unidad numérica, y es el motor primero ejemplarmente. Quien se le asemeja, viene a ser también uno solo, con unidad numérica, aunque sea múltiple por razón de los órganos o instrumentos de que se sirve, sean éstos espirituales o corpóreos. De estos instrumentos ya traté en la *Carta del Adiós*. Si fuese posible que quien llegue a este alto grado regrese y descienda, ello tendrá que ser —si tal caso fuere posible— moviéndose sucesivamente a sí mismo; pero tal caso no cabe suponerlo como posible en quien haya llegado. Y por eso dicen algunos maestros de los *sūfīs*: «Si hubieran llegado, no regresarían». Tan sólo de Aristóteles y de quienes siguen su método cabe en lo posible suponer el estado o condición que se asemeja al descenso, al regreso o a estados equivalentes que se expresan con términos como éstos, es decir, empleando en la intelección los métodos

³⁴ AVEMPACE: *Ittisāl al-'aql bi-l-insān* 6, p. 31 (p. 14 del texto árabe).

³⁵ AVEMPACE: *Ittisāl al-'aql bi-l-insān* 7, p. 32 (p. 14 del texto árabe).

propios de aquellos otros grados intermedios, pero en cuanto estados propios de la ascensión³⁶.

Creo que este pasaje es fundamental para comprender la posición de Avempace, que se ha venido esbozando ya desde el *Tadbīr* y la *Risālat*. Veamos: (a) el intelecto agente es uno numéricamente; (b) es posible, como hemos visto en los apartados anteriores, que el intelecto adquirido se asemeje a él. Pero lo más importante, (c) en este pasaje encontramos que la relación con el intelecto agente se plantea en términos místicos y con resonancia neoplatónica: se trata de un proceso de ascensión. Entonces, Avempace expone una vez más los tres niveles o grados que también ya conocemos, pero aquí se presentan de manera ligeramente distinta: el grado vulgar o natural (los inteligibles ligados solamente a formas materiales), el segundo grado que en este caso recibe el nombre de “intuición especulativa o teórica” que, según Avempace, es la cima del grado natural (el inteligible visto por la mediación de la imagen o especie impresa). Por último, el tercer grado en el cual solamente algunos afortunados ven los inteligibles tal y como son³⁷. Y escribe: “Este grado tercero del entendimiento —y no más que él— es uno solo y el mismo, bajo todo aspecto, imperecedero e incorruptible”³⁸. Este grado de entendimiento destinado a los afortunados es, como he mencionado, una unión mística como la que hay en el sufismo, pero con una ligera diferencia: la del sufismo es una unión mística desde los sentidos y, en cambio, la de Avempace se da por la intelección. Es cierto, como afirma J. Lomba, que Avempace utiliza el mismo término que los *sūfīs*, es decir, *ittisāl*, y que ello implica una unión ontológica y amorosa. Sin embargo, continúa, es verdad que en Avempace hay “una especie de «amor Dei intellectualis», o amor intelectual a Dios, en el que el acto amoroso no se desarrollaría en el nivel de los sentimientos y del corazón sino en el del Intelecto Superior”³⁹.

³⁶ AVEMPACE: *Ittisāl al-'aql bi-l-insān* 14, p. 38 (pp. 17-18 del texto árabe).

³⁷ Cf. AVEMPACE: *Ittisāl al-'aql bi-l-insān* 15, pp. 38-39 (pp. 18-19 del texto árabe).

³⁸ AVEMPACE: *Ittisāl al-'aql bi-l-insān* 20, p. 45 (p. 21 del texto árabe).

³⁹ J. LOMBA: *El Ebro...*, ed. cit., p. 244.

Avempace ha descrito una unión mística en la que el intelecto humano se hace uno con el intelecto agente que, a su vez, contiene en sí las formas espirituales universales. Estamos, pues, ante un caso en el que recibimos las formas directamente del intelecto agente. Pero en esta unión, decíamos, parece que el alma individual desaparece. El siguiente pasaje es significativo:

En cambio, el entendimiento cuyo inteligible es el mismo entendimiento, carece de forma espiritual que le sirva de objeto. Lo que de ese entendimiento se comprende es lo mismo que se comprende de su inteligible. Es, por eso, uno solo y no múltiple, ya que está exento de la relación por la cual la forma se refiere a la materia. La mirada intelectual o especulativa, realizada de esta manera, constituye la vida futura y la sola felicidad última humana. Entonces, en efecto, será cuando se contemple ese magnífico espectáculo. Mas como el mirar una cosa y entenderla se logra tan sólo cuando la idea de la cosa es adquirida por quien la mira y despojada por él de su materia, y como la idea que el sujeto quiere entender es una idea y ésta carece de idea, resulta que el acto de este entendimiento es su propia sustancia y, por tanto, no será posible que se desgaste ni se corrompa. En este entendimiento, el motor es el mismo móvil⁴⁰.

Ante este pasaje y lo que de él se sigue, a saber, la unión con el intelecto agente, se presenta la misma problemática que varios comentadores hallaron en *Metafisica* lambda. Ese intelecto agente, ¿es Dios? Es bien sabido que Alejandro de Afrodisia respondió afirmativamente. Avempace es bastante ambiguo: por una parte, puede pensarse que también él los identifica, dado que en repetidas ocasiones acude a la autoridad de Alejandro. En otras ocasiones, parece que el intelecto agente es una especie de mediación hacia Dios y, en este sentido, Avempace estaría más cerca de al-Fārābī que de Alejandro. Lo cierto es que Avempace abre la posibilidad de que el intelecto adquirido se una al intelecto agente. Esta unión es posible gracias a un proceso ascendente intelectual y que constituye

⁴⁰ AVEMPACE: *Ittisāl al-'aql bi-l-insān* 14, pp. 37-38 (pp. 17-18 del texto árabe).

el alcance de lo más divino. Se describe, además, como una experiencia mística-intelectual que, por lo tanto, se separa de la concepción sufi que encontraremos, por ejemplo, en Ibn Tufayl, para quien Avempace fue un racionalista:

A esta *condición* [se refiere al éxtasis], que indica Abubaker, se llega por el método de la ciencia especulativa y de la investigación racional. Él, sin ninguna duda, la alcanzó pero no la sobrepasó.

Por lo que toca al *grado* que hemos citado primeramente, es distinto de éste, si bien es el mismo en el sentido de que no se manifiesta en él nada que sea diferente de lo que en éste se manifiesta, pero de él se distingue tan sólo por una mayor evidencia; su *visión intuitiva* se produce por una que nosotros, sólo metafóricamente, llamamos potencia, por no encontrar en la lengua vulgar ni en la terminología técnica nombres que signifiquen esta *cosa*, en cuya virtud se produce esta especie de *visión intuitiva*⁴¹.

2. Alberto Magno y sus alusiones a Avempace

Hemos dicho ya que san Alberto conoció la filosofía de Avempace a través de Averroes. San Alberto alude al filósofo de Zaragoza cuando estudia tres asuntos que están relacionados entre sí. En primer lugar, cuando investiga si la inteligencia puede llegar a conocer las sustancias separadas. En segundo lugar, cuál podría ser la naturaleza del alma después de haber abandonado el cuerpo. Por último, el conocido problema del averroismo o de la unidad del intelecto para todos los hombres. San Alberto está utilizando una versión latina del gran comentario de Averroes al *De anima*, la de Miguel Escoto, que es bastante imprecisa⁴². Por tanto, soslayo si los

⁴¹ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacto* (*Risāla Hayy ibn Yaqzān*), traducción de Ángel González Palencia, Madrid: Trotta, 1998, p. 32.

⁴² Cf. H DAIBER: "Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters", en *Hamesse*, Jacqueline y Marta

aciertos o errores que existen en san Alberto provienen de Averroes o no. Resulta sorprendente cómo a pesar de que está trabajando con fuentes inciertas y endebles, san Alberto alcanza a comprender la cuestión nuclear de Avempace, a saber, la relevancia del intelecto agente y cómo el fin último del ser humano consiste en la unidad con ese intelecto.

En algunos pasajes de su obra, san Alberto menciona el tratado *Sobre la unión del intelecto con el hombre*. Averroes, en efecto, alude a este escrito en repetidas ocasiones en el gran comentario al *De anima*. San Alberto no conoció la *Carta del adiós* y, sin embargo, habla de doctrinas que se incluyen en ese opúsculo. En el *De anima* de san Alberto, concretamente en el libro tercero, encontramos en el tercer tratado dedicado a las acciones del intelecto posible, un capítulo entero, el octavo, dedicado a la posición de al-Fārābī y Avempace a este respecto, y cuáles han sido sus equivocaciones (*"Et est disgressio de solutione quaestionis Avempacis et Alfarabi ni quo erraverunt"*)⁴³. Me detendré solamente en lo que, según san Alberto, piensa Avempace y que creo que puede concentrarse de la siguiente manera:

- (1) Para Avempace, el intelecto material es corruptible y generable y no es parte del alma racional;
- (2) La acción del intelecto material corresponde a la fantasía en cuanto se encuentra en el hombre y está unida a la cogitativa;
- (3) Resuelve el asunto de la intelección como al-Fārābī y Abubacher diciendo que el intelecto agente pertenece a la naturaleza del hombre y que es separado. Por eso cuando el intelecto es perfeccionado por sus operaciones, que consisten en crear y producir los contenidos

Fattori (eds.): *Rencontres des Cultures dans la philosophie médiévale*, Brepols: Louvain-la-Neuve/Cassino, 1990.

⁴³ Utilizaré la traducción del profesor Jörg A. TELLKAMP de ALBERTO MAGNO: *Sobre el alma*, que aparecerá publicada próximamente en EUNSA, Pamplona. En este volumen de la revista *Tópicos* dedicada a los comentaristas árabes y latinos de Aristóteles (siglos X-XIII), hemos publicado un adelanto del libro III, tratado 1, capítulos 1 a 3, en donde se toca el tema de la imaginación y la fantasía. Agradezco al profesor Tellkamp el haberme facilitado su manuscrito. La versión latina que he utilizado es ALBERTUS MAGNUS: *Opera Omnia* (tomo VII), Münster: Aschendorff, 1968.

intelectivos especulativos, entiende por sí mismo los entes separados como si estuviese liberado;

(4)Según Avempace, el hombre, en cuanto que es intelectual, posee dos facultades: una humana, que posee en cuanto es constituida por los fantasmas; otra divina, que posee en cuanto es el vestigio de la inteligencia separada. Por medio de la facultad humana entiende aquello que abarca la materia; por medio de la divina, entiende lo divino, es decir, lo que está separado de la materia.

Con toda intención, he subrayado la consideración número cuatro, pues en ella se toca la temática que nos ha ocupado: el intelecto conoce las formas materiales, pero también tiene la capacidad para conocer aquello que está separado de la materia. Esta última cualidad, denominada 'divina', es posible en tanto que hay en el ser humano huellas o vestigios de la inteligencia separada, es decir, del intelecto agente. Escribe Alberto:

Avempace, quien vino después de ellos [se refiere a al-Fārābī y Abubacher⁴⁴], añadió que el hombre, en cuanto es un ser intelectual, posee dos facultades (*quod homo secundum intellectum habet duas vires*): una humana, que posee en cuanto es constituida por los fantasmas (*in quantum colligitur phantasmatis*); otra divina, que posee en cuanto

⁴⁴ A mi parecer, san Alberto no está refiriéndose a Abu Bakr Ibn Tufayl, tal como interpreta CORTABARRÍA (cf. "El filósofo Avempace en los...", ed. cit., pp. 29-31). Abu Bakr, Abubaker, Abubacher es el mismo nombre, pero transliterado de distintas maneras. Era el primer nombre tanto de Ibn Tufayl como de Avempace. Creo que san Alberto está confundido y, en realidad, está refiriéndose al mismo Abu Baker Ibn Bajja (Avempace). En otras palabras, es posible que no se percatara de que Abu Bakr era el primer nombre de Avempace y que posiblemente su fuente, Averroes, no estaba hablando de dos personas distintas. Es verdad que Abu Bakr ibn Tufayl fue amigo de Averroes. Sin embargo, las ideas de Ibn Tufayl se inscriben en la mística sufi y su exposición sobre los temas que Alberto menciona son distintos. Tampoco es verdad que Avempace vino después de Abubacher (Ibn Tufayl), como dice Alberto. Todo lo contrario, Avempace es criticado, como hemos mencionado, en *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl y se le tilda de racionalista. Ahí mismo, Ibn Tufayl dice que no le conoció personalmente, pero sí algunos tratados incompletos en donde entiende mal (es decir, de manera racionalista) la mística sufi (cf. IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacto*, ed. cit., pp. 35-37).

es el vestigio de la inteligencia separada (*quod est vestigium intelligentiae separatae*). Por medio de la facultad humana entiende aquello que abarca la materia, por medio de la divina entiende lo que está separado de la materia (*per humanam intelligit concepta cum materia, per divinam autem separata*)⁴⁵.

Es verdad, como hemos observado en el desarrollo precedente, que existe en Avempace la capacidad humana para comprender inteligibles unidos a la materia y, también es verdad que admite la posibilidad de que puedan conocerse formas separadas de la materia. De hecho, esta opción —que es la del intelecto adquirido—, es la más elevada porque conduce a la unión con el intelecto agente. Recuérdese: el intelecto adquirido puede asemejarse al intelecto agente porque es capaz de concebir ideas despojadas de la materia. Lo más perfecto y noble para la vida humana es la unión con aquello que está completamente separado de la materia, es decir, el intelecto agente. Para san Alberto esta unidad es inadmisible. Pero revisemos sus argumentos con calma. Escribe:

Avempace, quien toda su vida se preocupó por resolver esa cuestión, asumió que el intelecto material es corruptible y generable y que no es una parte del alma. Afirmó que esto corresponde a la fantasía, en cuanto ésta se encuentra en el hombre, y la cual está unida a la facultad cogitativa, como expusimos arriba. Resolvió esta cuestión como la había resuelto Alfarabi anteriormente, porque de él extrajo sus afirmaciones. Sus teorías coinciden en casi todo, porque como el primero de los árabes dijo Alfarabi, y después de él Abubacher, que el intelecto agente pertenece a la naturaleza del hombre y que es separado. Por eso, cuando el intelecto es perfeccionado por sus operaciones, que consiste en crear y producir los contenidos intelectivos especulativos, entiende por sí mismo los entes separados como si estuviese liberado⁴⁶.

⁴⁵ ALBERTO MAGNO: *De anima* III, 8, p. 218 (p. 400, trad. Tellkamp).

⁴⁶ ALBERTO MAGNO: *De anima* III, 8, p. 217 (p. 400, trad. Tellkamp).

En efecto, la explicación de san Alberto es casi correcta. Es correcto, como vimos líneas arriba, que Avempace establece una dependencia absoluta entre las formas materiales y el intelecto material. Distingue entre el nivel de lo sensible y las formas generadas por los sentidos internos. Parece ser que ésta es la razón por la que san Alberto entiende que Avempace identifica intelecto material y fantasía, cuestión que podría ser cierta, aunque en algunas ocasiones es ambigua. Me explico: en principio, la fantasía y los sentidos internos serían tan sólo el segundo nivel del intelecto material —el primero sería el de los sentidos externos y el tercero el de la razón al abstraer la forma material. Sin embargo, parece que, en efecto, para Avempace el intelecto material se caracteriza por su dependencia de las formas materiales y, en este sentido, hay cierta identificación entre intelecto material y fantasía, tal como se comenta también en la fuente de san Alberto, es decir, Averroes⁴⁷.

También es acertado, como ve san Alberto, que Avempace está influido por al-Fārābī quien, como vimos, distingue cuatro clases de intelecto: el material o pasivo, en acto, adquirido y Agente. Tanto para al-Fārābī como para Avempace, el intelecto agente está separado, pero a la vez 'pertenece a la naturaleza del hombre'. Esto último que, a primera vista, podría parecer extraño, querría decir, a mi parecer, que el intelecto agente, en tanto que separado, no supone una lejanía absoluta o una relación inconexa con el ser humano. El intelecto agente posibilita todo el conocimiento humano y, para Avempace, es posible unirse con él a través de nuestro grado más alto de intelección, es decir, el de las formas espirituales universales. En otras palabras, el intelecto adquirido se asemeja al Agente. Esta extraña vinculación entre el intelecto adquirido y el intelecto agente la explica san Alberto de la siguiente manera:

Estos tres hombres [al-Fārābī, Abubacher y Avempace] tienen un solo argumento, pero lo desarrollan de dos maneras. En primer lugar suponen que todos los contenidos

⁴⁷ Cf. AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, edición de Crawford, Cambridge, Massachussets: The Mediaeval Academy of America, 1953, p. 493.

especulativos que existen en el alma, son especulativos en acto, después de haber sido especulativos en potencia. Después partieron de otra proposición muy verdadera: todo objeto que se convierte en especulativo de esta manera, tiene quiddidad. En tercer lugar, partieron de nuevo de una proposición verdadera: el intelecto es aquello que hace que todas las quiddidades entendidas en potencia sean entendidas en acto. De esto concluyen que el intelecto extrae por naturaleza las formas de los objetos entendidos y sus quiddidades. Y es necesario que el intelecto posea esta facultad por su naturaleza separada (*Et ex illis concludunt quod intellectus est innatus extrahere formas intellectivorum et quidditates eorum, et oportet, quod virtutem illam habeat per naturam separatam*)⁴⁸.

Esto quiere decir que los tres personajes admiten el intelecto posible y el intelecto en acto. Cuando los inteligibles en potencia pasan a ser inteligibles en acto, el intelecto es intelecto adquirido, y gracias a éste, podemos acceder al conocimiento de lo separado de la materia. Podemos entender, pues, las quiddidades. Pero, según san Alberto, ellos justifican esta capacidad para pensar en lo separado porque el intelecto posee una facultad que es separada por naturaleza. Esta manera de comprender el intelecto agente conduciría a lo siguiente:

Por tanto, cuando lo entendido es separado por la luz del intelecto agente, se une a nosotros por la misma luz y en el mismo grado ascendente como la materia se une al intelecto separado. El intelecto especulativo es como una disposición media en la unión de ambos, es decir el contenido y el hombre. Esto es como decir que el intelecto agente posee una luz primera débil, que solamente es capaz de separar y que no puede entender los entes separados. Después adquiere una luz fuerte, por medio de la cual entiende los entes separados, lo cual es idéntico a entender las quiddidades

⁴⁸ ALBERTO MAGNO: *De anima*, III, 8, p. 218 (p. 401, trad. Tellkamp).

que separa de la materia y a entender las quiddidades de los entes separados⁴⁹.

Para Avempace el intelecto agente interviene, está muy claro ya, cuando los inteligibles en potencia pasan a ser inteligibles en acto. Esta acción sería aquello que san Alberto califica como una primera luz débil. Posteriormente, el intelecto agente proporcionaría, en palabras de san Alberto, una luz fuerte por medio de la cual el intelecto sería capaz de entender los entes separados. Hablaríamos entonces del intelecto adquirido que se asemeja al intelecto agente en tanto que también es receptáculo de las formas separadas de la materia y, nótese el final del pasaje, en tanto que también puede 'entender las quiddidades de los entes separados'. Es verdad, como observa san Alberto, que no es tan válida esta manera de comprender el intelecto, puesto que conduciría a la unidad absoluta de las formas inteligibles y del intelecto agente. Lo que Avempace ha planteado es una escalada desde el nivel de las formas materiales hasta el de las formas separadas hasta conseguir lo que podríamos llamar una 'fusión' con el intelecto agente. Ello conlleva la anulación de toda pluralidad y la completa asimilación con lo Uno. Esa posición supone varios problemas desde la perspectiva albertina:

Pero de cualquier punto se desprende fácilmente que este argumento no es válido, a menos que concedamos que son unívocas las quiddidades de los entes separados por sí y las quiddidades de aquello que es separado por el intelecto de la materia, en que existe. Si esto fuese cierto, entonces la misma facultad podría entender ambas. Sin embargo, si fuesen equívocas, entonces no tendría validez el argumento aducido. Y si se dijera que no son ni equívocas ni, en el fondo, unívocas, entonces sería necesario que existan variaciones en la facultad intelectiva, partiendo de lo que dice Aristóteles en el libro VI de la *Ética*, es decir que todo el conocimiento se da en el alma, en la medida en que se establece una congruencia entre el ser que conoce y el objeto conocido. A no ser que esto fuese verdadero, se seguiría que

⁴⁹ ALBERTO MAGNO: *De anima*, III, 8, p. 218 (p. 402, trad. Tellkamp).

cualquier facultad capta cualquier objeto conocible; de esta manera, el intelecto captaría el objeto sensible y los sentidos captarían los objetos inteligibles, lo cual es completamente imposible.

Ahora bien, si se asumiera que las quiddades de ambos son unívocas, entonces quedarían muchas preguntas al respecto. Si se dijera que el intelecto posible es corruptible, entonces habría que preguntarse, de acuerdo con lo dicho, cómo lo corruptible se une a lo incorruptible. Este problema aplica tanto al intelecto posible, como al especulativo, ya que Avempace pensó que ambos son corruptibles.

En cambio, si se dijera que el intelecto posible es incorruptible, entonces queda el problema de cómo puede entender algo nuevo, porque lo incorruptible, según su sustancia, no puede producir algo formalmente nuevo, ya que lo nuevo se da por la unión de forma y materia.

Además, dado que ambos intelectos son separados, ¿cómo entienden a partir de un momento y no antes, ya que siempre son separados de una sola manera?⁵⁰

San Alberto encuentra, pues, varios cabos sueltos en la teoría avempaciana de la unidad con el intelecto agente. Las observaciones de san Alberto se ajustan más a la posición de Averroes. No obstante, esto no quiere decir que san Alberto fuera un averroísta. Mantiene, también, un franco desacuerdo con el filósofo cordobés. No obstante, la recepción albertina de Averroes es un tema mucho más complejo del que no me ocuparé aquí⁵¹. Basta con advertir que san Alberto no está dispuesto a admitir la posición que hallamos en Avempace, a saber, la unidad del intelecto adquirido con el intelecto

⁵⁰ ALBERTO MAGNO: *De anima* III, 8, pp. 218-219 (pp. 402-403, trad. Tellkamp).

⁵¹ Cf. A. DE LIBERA: *Albert le Grand et la Philosophie*, París: J. Vrin, 1990, especialmente el capítulo sexto titulado "Psychologie Philosophique et Théologie de l'Intellect", pp. 215-266; también, L. DEWAN, O. P.: "St. Albert, St. Thomas, and Knowledge", en *American Catholic Philosophical Quarterly* vol.LXX, núm.1, 1996, pp. 121-135.

agente que, supone, a la vez, la unidad con las formas inteligibles universales sin que exista ningún tipo de división. Estaríamos hablando, prácticamente, de la *identidad* entre intelecto adquirido, formas inteligibles e intelecto agente.

Pero seamos justos con Avempace. En vista de los cabos sueltos que hay en *De anima* III, 5, tal parece que su interpretación no es completamente rechazable. Como Aristóteles lo hace, Avempace admite un intelecto en potencia capaz de hacerse intencionalmente con todas las cosas; también admite la necesidad de un principio activo del conocer que, para Aristóteles es el intelecto agente⁵². Dadas las oscuras descripciones de este último (paradójicamente se compara, como hemos visto, con la "luz"⁵³), son diversas las interpretaciones que existen alrededor de él. El intelecto agente aparece como una "disposición habitual del alma"⁵⁴ (de ahí los orígenes del denominado 'intelecto adquirido'), pero también lo describe Aristóteles como separado, inmortal y eterno⁵⁵. Por estas características y por las influencias de la filosofía alejandrina (especialmente Alejandro de Afrodisia) la tradición neoplatónica (presente en el *Liber de causis*, la *Theologia*, etc.), filósofos como al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā y, por supuesto, tiempo después Avempace, vincularon al intelecto agente como principio único y absoluto del conocimiento. Estoy siendo simplista, claro está, dado que estas afirmaciones exigen una reconstrucción compleja de textos e interpretaciones. Lo que me interesa resaltar es que la de Avempace es, en parte, una interpretación legítima y sustentable desde sus intereses filosóficos.

San Alberto no comparte la visión de Avempace porque en la tradición cristiana se admite la necesidad de un alma individual⁵⁶. Por lo tanto, la fusión y disolución que padece en la mística-

⁵² Cf. ARISTÓTELES: *Acerca del alma* III, 5, 430a 10-15.

⁵³ Cf. ARISTÓTELES: *Acerca del alma* III, 5, 430a 17.

⁵⁴ Cf. ARISTÓTELES: *Acerca del alma* III, 5, 430a 15ss.

⁵⁵ Cf. ARISTÓTELES: *Acerca del alma* III, 5, 430a 23-25.

⁵⁶ Aunque mi colega Jörg Tellkamp me ha hecho notar que san Alberto no utiliza doctrinas cristianas para argumentar a favor de la inmortalidad del alma personal.

intelectual de Avempace no le resulta satisfactoria. No es éste el lugar para desarrollar cuál es la postura definitiva de san Alberto en su doctrina del intelecto⁵⁷. Ése es un proyecto complejo que requiere la revisión de varias obras: *De unitate intellectus* (en donde, por cierto, también se critica la posición de Avempace, entre otros), la *Summa de homine*, el opúsculo *De natura et origine animae*, el *De intellectu et intellectu*. San Alberto no fue el único que se interesó en el estudio de Avempace. También lo hizo su discípulo, Tomás de Aquino. Entre otros temas, critica santo Tomás la posibilidad de que el intelecto humano pueda unirse o identificarse con el intelecto agente por una vía intelectualista, tal como lo planteó Avempace⁵⁸.

⁵⁷ Cf. J. A. GARCÍA CUADRADO: "El estatuto del entendimiento agente en la obra de san Alberto Magno", en *Revista Española de Filosofía Medieval* núm.9, Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 2002, pp. 91-103.

⁵⁸ Cf. J. MATULA: "Thomas Aquinas and his criticism of Avempace's Theory of the Intellect", en *Verbum* núm.17/1, Budapest: Akadémiai Kjadó, 2004, pp. 95-107.