

El filósofo Avempace en los escritos de San Alberto Magno

La finalidad del presente trabajo es presentar al filósofo Avempace tal como aparece en los escritos de S. Alberto. Para las obras de S. Alberto utilizaré la edición *Opera Omnia* de A. Borgnet. Para las obras de Avempace, como quiera que no existe una edición propiamente dicha, señalaré en cada caso la edición árabe o alguna traducción moderna.

Abû Bakr Moḥammad Ibn Yaḥya al- Sâ'igh Ibn Bâjja nació en Zaragoza y murió en Fez en 1138. Fue autor de numerosas obras, de las que Ibn Abî Uṣaybi'a menciona hasta veintisiete¹. Algunas de sus obras quedaron incompletas, como lo afirman ya autores tan antiguos como Ibn Tufayl en su *Hayy Ibn Yaqzân*², y su estilo es, en general, seco y poco claro³. Pero a pesar de todo ello, gozó Avempace de gran estima de filósofos como Averroes, Ibn Tufayl y Maimónides.

1. *Kitâb uyûn al-anbâ fi tabaqât al-atibbâ*. La lista de Ibn Abî Usaybi'a puede verse en diversos autores, como M. CRUZ HERNANDEZ, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957, t. I, pp. 342-343. 'ABDURRAHMAN BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972, t. II, pp. 703-704.

2. L. GAUTHIER, *Hayy bn Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Argel, 1900, pp. 8-10. AB. BADAWI, *op. cit.*, pp. 708-709. M. ASIN PALACIOS, *Avempace botánico*, en *Al-Andalus*, t. 5, 1940, p. 257.

3. M. Asin Palacios, que editó algunos de los opúsculos de Avempace, describiendo su *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, habla de «la obscuridad del esquemático estilo de Avempace, denso de ideas y conciso en la expresión, como lo confiesa él mismo a veces, singularmente en el prólogo y en el apéndice», *Al-Andalus*, t. 7, 1942, p. 5. La obscuridad de los escritos de Avempace provendría, al menos en parte, del hecho de que estaban destinados a especialistas y no al gran público, y también, a juicio de Ibn Tufayl, al hecho de que son borradores escritos con demasiada prisa, más bien que redacciones definitivas. Cf. M. ASIN PALACIOS, *op. cit.*, p. 260. L. GAUTIER, *op. cit.*, pp. 8-10.

La obra literaria de Avempace puede dividirse en *Tratados* personales y en *Comentarios*, estos últimos a algunas obras de Aristóteles. Entre los *Tratados* nos interesa aquí recordar *El régimen del solitario* (*Tadbir al-matawabbid*), *Epístola de despedida* o *Carta de adiós* (*Risâla l-widdâ*), y su *Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre* (*Kalâma fi ittisâl al-'aql bi-l-insan*), y finalmente, su *Libro del alma* (*Kitâb al-nafs*). De sus *Comentarios* recordaremos sólo el que compuso sobre la *Física* de Aristóteles. Del conjunto de las obras de Avempace, unas se han perdido, otras nos son conocidas por citas y resúmenes hechos por diversos autores, como Mai-mónides, que nos da el resumen de un tratado suyo sobre astronomía; Moisés de Narbona (siglo xiv) hizo un largo resumen del *Régimen del solitario*⁴. Otros escritos suyos han llegado felizmente hasta nosotros.

Por lo que se refiere a la Edad Media latina, Ibn Bâjja fue conocido con el nombre de *Avempace*, corrupción de Ibn (Aben) Bâjja, con una grafía bastante fluctuante. Aunque sus obras no parece que fueran muy conocidas entre los autores medievales latinos, S. Alberto, Alejandro de Hales, Rogelio Bacon, Ramón Lull y el propio Sto. Tomás le citan con más o menos profusión.

En cuanto a lo que nos ha llegado de la obra escrita de Avempace, nos podemos considerar más afortunados que los autores medievales. En efecto, ya C. Brockelmann en su *Geschichte der arabischen Litteratur*, señala la existencia de veinticuatro opúsculos de Avempace en los códices de Oxford y Berlín. A estos dos grupos hay que añadir otros dos grupos de códices que contienen obras de Avempace: El Escorial y Tashkent (Unión Soviética). La lista de todos estos códices ha sido dada por A. Badawi⁵.

Del conjunto de los escritos de Avempace, un cierto número ha sido ya editado, a veces con traducciones a lenguas extranjeras⁶. Las historias de la filosofía se ocupan con bastante amplitud de la

4. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, París, 1964, pp. 318-321.

5. *Nuevos tratados de Ibn Bâjja*, en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 1970, t. 15, pp. 7-54 de la sección árabe. En este trabajo se editan por primera vez, tres tratados de la colección de Tashkent, en las pp. 25-54. DEL MISMO AUTOR, *Histoire de la philosophie en Islam*, París, 1872, t. II, pp. 704-106. La lista de los opúsculos contenidos en los códices de Oxford y Berlín ha sido dada también por M. Fakhry en su trabajo, en árabe: *Los tratados de Avempace*, en *Al-Abhâth*, 1964, pp. 3-15.

6. Cf. A. BADAWI, *op. cit.*, t. II, pp. 706-707.

obra y el pensamiento de Avempace, sobre todo desde que S. Munk se ocupó de él y presentó un análisis de *La carta de adiós* y del *Régimen del solitario*⁷. Naturalmente, la edición y traducción española de varios de sus tratados realizada por M. Asín Palacios ha sido importante para el conocimiento de Avempace⁸. En los últimos años ha contribuido también a la divulgación de la obra de Avempace la edición árabe de su libro *Sobre el alma* (Damasco 1960), la edición de seis de sus tratados con el título de *Opera Metaphysica*⁹ y la edición de otros tres tratados por A. Badawi¹⁰.

Las obras de Avempace en los escritos de S. Alberto

En el conjunto de los escritos de S. Alberto encontramos expresamente citado tan sólo el famoso *Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre*, o como dice S. Alberto "in epistola quam vocavit *De continuatione intellectus cum anima*"; otras veces escribe: "*De continuatione intellectus cum homine*", que es sin duda el verdadero título árabe¹¹. A pesar de que la cita se repite varias veces, es casi seguro que S. Alberto no conoció directamente esta obra, sino que tuvo conocimiento de ella por medio de Averroes, quien lo menciona frecuentemente en su libro *De anima*. S. Alberto, a su vez, menciona con frecuencia el libro *De anima* de Averroes¹².

Más problemática es la cuestión de saber si S. Alberto conoció la *Epístola de despedida* o *Carta de adiós* de Avempace. Lo que sí es cierto es que atribuye a Avempace doctrinas contenidas en esa obra, pero sin dar el nombre del opúsculo¹³. Como Averroes en su *De anima* atribuye a Avempace la misma doctrina, cabe muy bien suponer que S. Alberto cita también aquí a Avempace a partir de

7. *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, París, 1857 (reeditado en 1927), pp. 383-410.

8. Con el fin de no recargar el texto del artículo, daré al final, en forma de Apéndice, la bibliografía sobre Avempace.

9. FAKHRY, M., *Ibn Bajjah (Avempace). Opera metaphysica*. Dar An-Nahar. Beirut-Lebanon, 1968.

10. A. BADAWI, *Nuevos tratados de Ibn Bâjja* (en árabe), en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 1970, pp. 7-24.

11. II *Pars Summae Theol.*, tr. XIII, Q. 77, membrum III, vol. 33, pp. 83 y 93. *Libellus de unitate intellectus contra Averroem*, capítulos 4 y 5, vol. 9, pp. 450 y 462.

12. *Averrois Cordubensis. Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, ed. F. Stuart Crawford. The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953; ver la p. 577 para las citaciones de Avempace.

13. II *De Anima*, tr. III, cap. 8, vol. 5, p. 381.

Averroes. Así Palacios sugiere que S. Alberto pudo utilizar algunos fragmentos de la obra de Avempace¹⁴. Aún en este caso, quedaría por precisar en qué circunstancias pudieron llegar a S. Alberto tales fragmentos.

Parecido problema puede plantearse sobre el libro *De anima* de Avempace, pues S. Alberto tampoco lo cita explícitamente, pero, como veremos, expone un argumento de Avempace, que Averroes en su *De anima* nos dice que lo desarrolló Avempace en su *Libro del alma*. Una vez más, la fuente de la citación de S. Alberto sería la obra de Averroes. Algo parecido también pudiera plantearse sobre el *Comentario* a la *Física* de Aristóteles realizado por Avempace: ninguna cita explícita de este *Comentario* en las obras de S. Alberto, y, sin embargo, en su *Física* S. Alberto hace referencia a doctrinas de Avempace. Hay que pensar que conoció esas doctrinas indirectamente, probablemente, una vez más, a través de Averroes. Acertadamente escribe el Padre N. Morata: "Es dudoso que los latinos conocieran directamente las obras de Avempace; hasta ahora no hay indicio de que se aprovecharan de ellas directamente, sino a través de escritores, tales como Averroes, etc. La gloriosa tradición toledana de verter al latín las obras capitales de la cultura árabe, adquiere singular importancia... Pero ni en la extensa lista de obras traducidas por Miguel Scotto, Hermán el alemán y otros que a estos trabajos se dedicaron, suena para nada el nombre de Avempace"¹⁵.

Las obras de Avempace no tuvieron, pues, la suerte de ser traducidas al latín en las Escuelas de traductores de la época medieval, y esto explica, que autores como S. Alberto, tuvieron que conformarse con un conocimiento indirecto de las mismas; S. Alberto, como queda dicho, a través de Averroes.

Huellas del pensamiento de Avempace en los escritos de San Alberto

Antes de exponer las huellas de la doctrina de Avempace en las obras de S. Alberto, quiero precisar varios detalles: el estilo de S. Alberto carece con frecuencia de claridad y se caracteriza por ser muy prolijo y a veces bastante oscuro. Por otra parte, no conoció

14. "Carta de adiós" de Avempace, en *Al-Andalus*, vol. 8, 1943, pp. 1 y nota 2 de la p. 85.

15. *Avempace (Notas y análisis)*, en *La Ciudad de Dios*, vol. 139, 1924, pp. 190-191.

directamente las obras de Avempace y eso hace más difícil la tarea de identificar en las obras de este filósofo las ideas que le atribuye S. Alberto.

Después de recorrer los escritos de S. Alberto se puede concluir que menciona y utiliza las opiniones de Avempace a propósito de las siguientes cuestiones: 1) Si nuestra inteligencia puede por sí sola llegar a conocer las substancias separadas. 2) La naturaleza del alma, en sí misma, después de haber abandonado el cuerpo. 3) El problema del "averroísmo" o de la unidad del intelecto humano para todos los hombres. 4) Algunos detalles sobre el movimiento y el vacío. 5) Teoría de los colores. Se trata, pues, de tres cuestiones referentes a la psicología y dos a la física. Las tres primeras cuestiones, bien que muy relacionadas con la psicología, tienen también un sabor profundamente escatológico, pues afectan al destino del hombre en el más allá. Por lo demás, el conjunto de todas estas cuestiones formaba parte de la temática de los autores medievales latinos, que lo habían heredado, más o menos, de los pensadores griegos y árabes.

1. *¿Puede nuestra inteligencia por sí sola llegar al conocimiento de las substancias separadas?*

Para mejor comprender este punto de la doctrina de Avempace en S. Alberto, voy a resumir ante todo lo que Sto. Tomás dice a este respecto hablando de Avempace. Si procedo así es porque los dos Doctores se refieren al pensamiento de Avempace sobre este particular, siendo la exposición de Sto. Tomás más clara y explícita que la de S. Alberto.

A propósito de la visión beatífica, como fin último de la bienaventuranza, Sto. Tomás, como es habitual en él, empieza por presentar las opiniones de los antiguos, y, entre ellas, la de Avempace.

El capítulo 41 de la tercera parte de la *Summa contra gentiles*, está, en buena parte, consagrado a exponer la doctrina de Avempace: "Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas, per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum, ut voluit Avempace". Algunos manuscritos omiten "ut voluit Avempace".

En otros varios lugares trata Sto. Tomás de la misma cuestión, exponiendo también en ellos la opinión de Avempace, lo que mues-

tra el interés que Sto. Tomás concedía a la opinión de Avempace¹⁶. Se pregunta Sto. Tomás en esos lugares "Ultrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam". La fuente utilizada por Sto. Tomás para hacer su resumen de la opinión de Avempace aducía para probar que el intelecto humano puede llegar tales, donde, efectivamente, Averroes expone dos argumentos que Avempace aducía para probar que el intelecto humano puede llegar por sí mismo a conocer las substancias separadas¹⁷. Los dos argumentos de Avempace —dice Averroes y repite Sto. Tomás— son "vecinos". Advierte Averroes la dificultad de la cuestión y el gran interés que en la mente de Avempace tenía el estudio de este problema, señalando por otra parte, como fuente de estos dos argumentos, dos obras de Avempace: *Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre* y el *Libro sobre el alma*¹⁸.

Veamos brevemente la exposición de Sto. Tomás. Resume el santo Doctor la opinión de Avempace en esta tesis: el hombre puede, mediante el estudio de las ciencias especulativas y a partir de los inteligibles que conocemos por los fantasmas, llegar a conocer las substancias separadas¹⁹. A los dos argumentos de Avempace llama Sto. Tomás "vías" y los desarrolla, más o menos, de la misma manera en los varios lugares, ya señalados, en que se refiere a ellos.

Primera vía. La inteligencia humana está destinada por su naturaleza a abstraer la quiddidad de todos los seres inteligibles: si la

16. IV *Sent.*, dist. 49 Q. 2, art. 1. *Summa de Theol. Supl.*, Q. 92, art. 1. *Quaestiones disputatae. De Anima*, Q. unica, art. 16. (En este último lugar expone Sto. Tomás con mucha claridad la opinión de Avempace, sin nombrarle explícitamente y bajo la fórmula general: «Unde fuit alia opinio, quod...». Cf. «Nova editio emendata, P. Lethielleux», Parisiis, 1925, t. III, p. 178.

17. AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford. The Medieval Academy of America, Cambridge, 1953, pp. 487-494.

18. «Dicamus igitur quod Avempeche multum perscrutabatur in hac questione et laboravit in declarando hanc continuationem esse possibilem, in sua *Epistola* quam vocavit *Continuationis intellectus cum homine*; et in libro *De anima* et in aliis multis libris videbitur quod ista questio non recessit ab eius cogitatione, neque per tempus nutus unius oculi... Hoc enim questum valde est difficile, et cum talis fuit dispositio Avempeche in hac questione, quanto magis alterius hominis! Et verbum Avempeche in hoc est firmitus aliorum», ed. cit., p. 487.

19. «Avempace namque posuit quod per studium speculativarum scientiarum possumus, ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas», *Summa contra gentiles*, ed. Leonina, lib. III, cap. 41, p. 265.

quiddidad que la inteligencia abstrae de un ser concreto, ha llegado al grado de una pura quiddidad, en ese caso, la inteligencia conoce la quiddidad de una substancia separada, puesto que las substancias separadas son quiddidades subsistentes puras, que no tienen mezcla de otra quiddidad. Pero si la quiddidad abstraída por el intelecto no es todavía una quiddidad pura, la inteligencia es apta para ir abstraendo las quiddidades hasta llegar a una pura quiddidad. Como no es posible un proceso infinito, es necesario que nuestra inteligencia llegue a una quiddidad que no tenga en sí ninguna otra quiddidad, es decir, el intelecto puede llegar al conocimiento de una quiddidad separada²⁰.

Segunda vía. La naturaleza de la especie no varía en los diversos individuos, salvo en cuanto se une a los principios de individuación; de la misma manera, la forma inteligible conocida no varía según que es conocida por este o aquel, sino en cuanto está unida a diversas formas imaginativas. Así también, cuando nuestra inteligencia, mediante la abstracción separa la forma inteligible de las formas imaginativas, no queda más que la forma de la quiddidad intelectual, que es la misma en las diversas inteligencias que la conocen. Pero eso es precisamente la quiddidad de las substancias separadas. Por eso cuando nuestra inteligencia llega a la total abstracción de la quiddidad inteligible de una cosa, la inteligencia conoce la quiddidad de la substancia separada²¹.

20. «Est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem in quantum est quidditas: cum intellectus proprium obiectum sit *quod quid est*. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et cum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire viam resolutionis ad cognoscendum non habentem aliquam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae», *Summa contra Gentiles*, Ed. Leonina manualis, Roma, 1934, lib. III, cap. 41, p. 266.

21. «Quidam enim posuerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis: quorum primus est, quod sicut naturae speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantiis, ita forma intellecta non diversificatur apud me et te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus; et ideo, quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quae est una et eadem apud diversos intelligentes; et hujusmodi est quidditas substantiae separatae. Et ideo, quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscum-

Sto. Tomás refuta estos dos argumentos por "insuficientes". Más adelante veremos brevemente esta refutación. Pasemos ahora a S. Alberto.

Al menos en dos de sus escritos se refiere S. Alberto a la doctrina de Avempace. Primeramente en el *Liber de apprehensione*²², donde expone y refuta la opinión de Avempace, según la cual, a partir del conocimiento de cosas sensibles, sería posible al intelecto humano llegar a conocer la quiddidad de las substancias separadas, dando por supuesto que la quiddidad de las cosas sensibles es la misma que la quiddidad de las substancias separadas y que el proceso de abstracción de la inteligencia no puede ir "in infinitum"²³.

Refuta S. Alberto la opinión de Avempace diciendo que no hay proporción entre la quiddidad de las cosas del mundo sensible y la quiddidad de las substancias separadas, y que, por tanto, no es posible que la inteligencia pueda llegar mediante una a la otra²⁴. Precisamente, dice S. Alberto, el error de Avempace estuvo en creer que era posible al intelecto llegar a las substancias separadas partiendo de las cosas sensibles, como si la quiddidad de ambas fuera del

que pervenit, intelligit per hóc quidditatem substantiae separatae, quae est ei similis», *Summa theol. Supplem.*, Q. 92, art. 1, t. 16, p. 143, de la ed. Lachat, París, 1873.

El lector habrá notado en el texto de Sto. Tomás: primero, que aquí en la *Summa theol.* Sto. Tomás atribuye la afirmación de la posibilidad de llegar al conocimiento de sus substancias separadas, no sólo a Avempace, sino también a Alfarabi, Averroes en su *De anima*, dice que Avempace tomó de Alfarabi la tesis de que es función del intelecto abstraer las formas inteligibles. En segundo lugar, aquí en la *Summa theol.* Sto. Tomás presenta el orden de los dos argumentos de Avempace cambiado, por respecto al orden que el santo guarda en la *Summa contra Gentiles*.

22. Pars X, n.º 9, vol. 5, p. 667.

23. Vol. 5, p. 667.

24. «Quod tamen impossibile esse constat: quoniam haec et illa alterius et alterius est rationis, ut nequeat quis per unius in alterius posse devenire notitiam», *Ibidem*, vol. 5, p. 667. Sto. Tomás refuta la opinión de Avempace por el mismo procedimiento: «Sed iste modus non videtur esse sufficiens: primo, quia quidditas substantiae materialis, quam intellectus abstrahit, non est ejusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum; et, ita, per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem separatae substantiae, et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate». Añade Sto. Tomás, que, aunque esas dos quiddidades fueran del mismo orden, el conocimiento de las substancias separadas por el intelecto sería un conocimiento remotísimo: «Secundo, quia dato quod esset ejusdem rationis, tamen cognita quidditate rei compositae, non cognoscereur quidditas substantiae separatae, nisi secundum genus remotissimum», *Summa theol. Supplem.*, Q. 92, art. 1, ed. Lachat, p. 144.

mismo orden y naturaleza. En fin, todo conocimiento requiere una forma, pero precisamente, concluye S. Alberto, esa forma es distinta en las cosas sensibles y en las substancias separadas²⁵.

En segundo lugar, el comentario de S. Alberto al libro tercero *De anima* contiene todo un capítulo²⁶ consagrado a exponer el pensamiento de Avempace, Ibn Tufayl y Alfarabi sobre esta cuestión. Empieza S. Alberto por señalar la gran importancia que Avempace había dado al estudio de este problema²⁷. Esta noticia está tomada del comentario de Averroes al libro tercero *De anima* de Aristóteles, donde, como hemos visto, Averroes recalca el interés de Avempace por esta cuestión. Incluso en su *Tratado sobre el intelecto hylico* o *De la posibilidad de la conjunción*, afirma Averroes que Avempace es el único que ha tratado este asunto y que ninguno de sus predecesores le había superado en el estudio de esta cuestión²⁸.

¿Cómo procede S. Alberto en este lugar? Expone la opinión de Avempace a propósito de una cuestión que se había planteado anteriormente en el capítulo VI: "Utrum intelliguntur divina quae sunt separata". Para solucionar esta cuestión expone ante todo la opinión de varios filósofos: Alejandro de Afrodisia (cap. VI), Temistio y Teofrasto (cap. VII), la opinión de Avempace, Alfarabi e Ibn Tufayl (cap. VIII), y, finalmente, la opinión de Avicena y Algazel (cap. IX). Dejando a un lado las varias opiniones, resumamos lo referente a Avempace, en el capítulo VIII. Recordemos que la cuestión que se pone S. Alberto es saber si nuestro intelecto, que recibe las formas abstraídas de la materia y la magnitud, puede conocer algo separado de la magnitud²⁹, en cuya caso, nuestra inteligencia

25. «Attende dictum peritorum, in qualibet scilicet cognitione formam aliquam necessariam esse, quia res noscatur: forma autem haec qua perficitur intellectus ad substantias videndas separatas, non est quidditas a rebus compositis abstracta, ut falso Avempace finxit: eo enim quod quidditatis rei sensibilis non est alia quidditas ne in infinitum sit processus, sicut nec quidditatis substantiae separatae alia est quidditas, putavit per quidditatem sensibilis rei posse substantiae separatae quidditatem intelligi», *Liber de apprehensione*, Pars X, vol. 5, p. 667.

26. Tr. III, cap. 8, vol. 5, pp. 381-383.

27. «Avempace autem qui tota vita sua solitus fuit solvere istam quaestionem...», III *De anima*, tr. III, cap. 8, vol. 5, p. 381.

28. AVEMPACE, *El régimen del solitario*, ed. M. Asín Palacios, Madrid-Granada, 1946, p. 9.

29. «Sed est quaestio de nostro intellectu qui conjunctus est magnitudi- ni sensibilium, sicut dictum est, eo quod non accipit nisi formas abstractas a magnitudine, utrum nunquam contingat ipsum intelligere aliquod sic separatorum a magnitudine vel non?», III *De anima*, tr. III, cap. 6, vol. 5, p. 378.

no siempre recibiría las formas a través de los fantasmas, sino que las recibiría de las inteligencias separadas³⁰.

Primeramente, resumamos el capítulo VIII de este tercer libro *De anima* sobre la opinión de Avempace, Alfarabi e Ibn Tufayl. El capítulo lleva por título: "Et est disgressio de solutione quaestionis Avempacis et Alfarabi in quo erraverunt". Para Avempace, el intelecto material —corruptible y generable— no es parte del alma racional; ese intelecto material es la fantasía en cuanto está unida con la facultad intelectiva en potencia³¹. Para resolver la cuestión ya señalada, Alfarabi e Ibn Tufayl, decían que el intelecto agente es natural al hombre y separado y que una vez que por medio de los inteligibles realizó su operación —que es producir el conocimiento— entonces, como liberado, entiende por sí mismo las cosas separadas. Avempace, más explícito en este punto, añade a la tesis de Alfarabi e Ibn Tufayl, que el hombre en cuanto al intelecto tiene dos fuerzas: una humana, en cuanto está unido a los fantasmas, y otra fuerza divina, en cuanto es un vestigio de la inteligencia separada. Por la fuerza humana, el intelecto entiende los conceptos unidos a la materia, mientras que por la fuerza divina entiende las cosas separadas de toda materia³².

Los tres filósofos, Alfarabi, Ibn Tufayl y Avempace, continúa S. Alberto diciendo, tienen un mismo razonamiento, pero lo presentan bajo dos aspectos diferentes. El razonamiento común a los tres se puede resumir así: suponen, como prenotando, que las cosas entendidas que están en el alma, son tales después que fueron entendidas en potencia; suponen en segundo lugar, que toda cosa entendida tiene una quiddidad, y suponen en tercer lugar, que el intelec-

30. «Si enim contingit ipsum intelligere separata, tunc non semper accipitur a phantasmatis et a magnitudine, sed conjungitur intelligentiae separatae, danti sibi formas intelligibiles», III *De anima*, tr. III, cap. VI, vol. 5, p. 378.

31. «Avempace autem qui tota vita sua solitus fuit solvere istam quaestionem, posuit intellectum materiale esse corruptibilem et generabilem, et non esse animae rationalis partem: quia dixit et hunc esse phantasiam secundum quod est in homine, quae conjuncta est cum cogitatione potentia, sicut superior et ante diximus», *Ibidem*, p. 381.

32. «Solvebant autem istam quaestionem sicut et Alfarabius et post eum Alubachel, quod intellectus agens est natura hominis et est separatus... Avempace autem post hos veniens, addidit quod homo secundum intellectum habet duas vires: unam humanam quam habet in quantum colligitur phantasmatis, alteram autem divinam quam habet secundum quod est vestigium intelligentiae separatae. Per humanam intelligit concepta cum materia, per divisionem autem separata», *Ibidem*.

to es el que hace que todas las quiddades entendidas en potencia sean entendidas en acto. Concluyen de todo esto, que la inteligencia por su naturaleza tiene como función extraer las formas de las cosas inteligibles y sus esencias. Por tanto, la inteligencia tiene esta virtud por el hecho de su naturaleza separada³³. Ampliando este mismo razonamiento suponen que la quiddidad que está potencialmente en el individuo es separable de ese singular y cuando llega a estar en acto, entonces llega a ser una quiddidad pura, mediante el intelecto agente. Si se dijera que la quiddidad así lograda no es pura del todo, sino una quiddidad todavía compuesta, hay que responder —dicen— que es función peculiar del intelecto ir separando las quiddades hasta llegar a la pura quiddidad, “quia infinitum fugit omnis intellectus”, y, por tanto, “standum est in primo intellectu, et dicendum est quod illa est quidditas pura”. Síguese, por tanto, que la cosa así entendida es una quiddidad separada y absoluta: “remanet ergo quod sit separata et absoluta quidditas”³⁴.

Añade S. Alberto un nuevo argumento, esta vez tomado de Alfarabi: la noción de caballo en cuanto caballo, no es una noción múltiple, sino única, y lo mismo pasa con la noción de hombre, y de modo general, con toda noción de esencia. Ahora bien, si esa noción única se vuelve múltiple, tiene que haber una causa de esa multiplicidad. En efecto, esa causa no puede ser otra cosa que algo que la divide y haga que la quiddidad sea diversa en ser y número; esto le viene de la forma corporal e individual en la fantasía o en el sentido. De esta manera, la idea de quiddidad es una en mí y otra en ti. Así, pues, el intelecto especulativo, que por sí mismo es universal, no individual, se une a nosotros mediante la imaginación³⁵.

Rechaza S. Alberto el argumento de Alfarabi, diciendo que ese razonamiento no sería válido a no ser que se concediese que cada uno tiene la quiddidad de las cosas separadas per se y la quiddidad

33. «Omnes autem isti tres unam habent rationem, sed dupliciter arguunt... Supponunt enim quod omnia speculativa quae sunt in anima, facta sunt speculativa postquam potentia facta sunt speculativa. Deinde supponunt aliam propositionem quae verissima est, quod videlicet, omne factum speculativum habet quidditatem, et tertio iterum supponunt aliam veram propositionem, quod videlicet, intellectus est qui facit omnes quidditates potentia intellectas esse actu intellectas; et ex illis concludunt quod intellectus est extrahere formas intellectivorum: oportet igitur quod virtutem illam habeat per naturam separatam», *Ibidem*, pp. 381-382.

34. III *De anima*, tr. III, cap. 8, vol. 5, p. 382.

35. *Ibidem*.

de las cosas separadas por el intelecto a partir de la materia en que se encuentran. Pero si esto fuera verdad, en ese caso, cada uno tendría la posibilidad de comprender ambas especies de quiddidad: si equívocamente, el argumento de Alfarabi no tiene valor. Si se dice que ni equívoca ni unívocamente, entonces la virtud intelectual no sería al modo que Aristóteles dice en el VIII libro de los *Éticos*: todo conocimiento está en el alma según la conveniencia del cognoscente y de lo conocido; si esto no fuera verdad, cualquier potencia recibiría toda cosa, y, en este caso, el intelecto recibiría lo sensible y el sentido lo inteligible, lo cual es absolutamente imposible³⁶.

Insiste todavía S. Alberto diciendo que si esos dos tipos de quiddidades estuvieran unidos en cada individuo, resultarían también todavía otras dificultades: si se dice que el intelecto posible es corruptible, entonces se puede preguntar de qué modo lo corruptible se une a lo incorruptible, y esto vale tanto para el intelecto posible cuanto para el intelecto especulativo, pues Avempace afirmó que los dos eran corruptibles³⁷. Si se dice que el intelecto posible es incorruptible y separado, queda la cuestión de cómo ese intelecto puede entender algo nuevo, es decir, adquirir nuevos conocimientos o ideas, pues que todo lo que es nuevo está constituido de materia y forma, pero lo incorruptible según la substancia no puede entrar en esa composición, porque no puede hacerse nuevo según la forma³⁸. Si se dice que no es separado ¿por qué entiende ahora y no entendía antes, ya que lo que es separado se encuentra siempre en el mismo modo de ser?³⁹.

Más todavía, si se admite lo que dicen, es decir, que el intelecto tiene dos quiddidades ¿por qué no hay ciencias especulativas de las cosas separadas "secundum se", como las hay de las cosas unidas con la materia?, ya que las dos ciencias estarían en la capacidad de nuestra inteligencia, porque podríamos especular de las cosas separadas por medio de las cosas separadas, como especulamos de las cosas unidas con la materia, por medio de las cosas unidas con la

36. *Ibidem*, pp. 382-383.

37. Si autem dicatur intellectus possibilis esse corruptibilis, tunc quaeretur secundum praedicta qualiter corruptibile unitur incorruptibili, et quaestio est tam in possibili quam in speculativo: quia uterque ponitur corruptibilis a Avempace», III *De anima*, tr. III, cap. 8, vol. 5, p. 383.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*.

materia. Ahora bien, todo esto no es verdad, porque si especulamos un poco sobre las cosas separadas, lo hacemos por medio de las cosas que están unidas con la materia, como por el movimiento conocemos el motor; así también, somos incapaces de especular sobre las pasiones de la substancia en sí misma, si no es por relación al movimiento y a los cuerpos.

Incluso, si tenemos una inteligencia connatural para especular sobre las cosas separadas, hay que concluir que todos fallamos en la ciencia especulativa de las cosas separadas: o porque no fueron hallados los principios de esta ciencia especulativa separada (como en el caso de la alquimia), o porque no nos ejercitamos suficientemente en esa ciencia. Las dos razones son improbables, porque esos defectos serían generales en todos los hombres. Si se dice que unos tienen la capacidad de ese intelecto especulativo y otros no, entonces, nosotros que no la tenemos, seríamos llamados "hombres" de modo equívoco, por relación a los que tienen esa ciencia, pues que consta que la suma capacidad del hombre es la perfección en la contemplación de las cosas separadas.

Por todo lo dicho, se ve que S. Alberto rechaza la tesis de Avempace. Su refutación es mucho más prolija y complicada que la de Sto. Tomás. Este, que como hemos visto expone la teoría de Avempace, la refuta de modo más claro y sintético. La refutación de Sto. Tomás consiste fundamentalmente en decir que la quiddidad de las substancias sensibles y la de las substancias separadas es de orden diverso: la de las primeras es compuesta de materia y forma y la de las segundas es simple e inmaterial⁴⁰.

2. *El problema de la naturaleza del alma en sí misma, una vez abandonado el cuerpo*

Otro punto en que S. Alberto se refiere a la doctrina de Avempace es a propósito del estado del alma una vez abandonado el cuerpo: "De natura animae non conjuncta corpōri secundum quod

40. «Si autem diligenter consideretur, viae istae frivolae invenientur. Cum enim intellectum, in quantum huiusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicuius universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas subs-

ipsa est in se, resoluta corpore post mortem”⁴¹. Sobre esta cuestión expone S. Alberto la opinión de Platón (cap. I), de Avicena y Algazel (caps. II y III) y a continuación (cap. IV) la opinión de Averroes, Ibn Tufayl y Avempace. Veamos más en detalle lo referente al capítulo IV.

Para estos tres filósofos, el alma sensible y el alma intelectual son de distinta substancia: el alma sensible es generada a partir del semen y es el sujeto de numerosas operaciones; mientras que la naturaleza intelectual es separada y su luz se irradia sobre el alma humana; esa irradiación procura al alma las formas inteligibles, como la luz del sol se irradia sobre lo transparente. De esta manera, la luz de la inteligencia se continúa con el alma, como la luz del sol se continúa en lo transparente. Según esta teoría, el hombre no es intelectual por su propia naturaleza, sino por la continuidad que tiene con el alma intelectual separada⁴². Esta continuación de la luz de la inteligencia en el alma empieza con la generación: al principio es como la luz envuelta entre las nubes, a causa del flujo exagerado de los alimentos en los órganos del alma sensible. Por eso la inteligencia del niño puede ser comparada a la de una persona que está ebria o epiléptica⁴³. En una segunda etapa, desaparecido el flujo de los alimentos, el entendimiento se clarifica y serena, como sucede a la luz respecto del aire, una vez que han desaparecido las nubes⁴⁴. Por tanto, la naturaleza intelectiva no comienza en la generación, sino al modo de una difusión de la luz sobre el alma y como esa difusión es algo “ab extrinseco”, dicen es-

tantiae separatae», *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina manualis, Liber III, cap. 41, p. 266.

41. *De natura et origine animae*, tr. II, vol. 9, p. 397 y ss.

42. «Averroes autem et Abubacher et Avempace, et quidam alii Philosophorum Arabum alia via incedunt. Horum autem sententia est, non ejusdem substantiae esse animam sensibilem et intellectualem in homine. Propter quod dicunt ex virtutibus quae sunt in semine, non educi per generationem nisi animam sensibilem... Intellectualem autem naturam dicunt esse separatam, et irradiare super animam hominis, sicut radiat lux solis super perspicuum: et ex illa irradiatione dicunt fluere formas intelligibiles in animam, sicut ex lumine solis fluunt visibilia in perspicuum, sicut diximus superius, et hoc modo continuari dicunt lumen intelligentiae animae ipsius, sicut continuatur lumen solis perspicuo: et per hanc continuationem dicunt hominem esse intellectualem», *De natura et origine animae*, tr. II, cap. 4, vol. 9, p. 405.

43. «In generatione autem hominis incipit hujusmodi continuatio luminis intelligentiae cum anima: et est primo sicut lumen immissum nubibus propter multum fluxum nutrimenti in organa apprenensivae animae. Et ideo intellectus in pueris est sicut in ebrio vel epileptico...», *Ibidem*.

44. *Ibidem*, pp. 405-406.

tos tres filósofos que el intelecto penetra también "ab extrinseco" y se multiplica como la luz del sol en los objetos que ilumina y con los cuales tiene continuidad, y así también, como cuando desaparecen los objetos iluminados, permanece únicamente la luz, así también, desaparecidos todos los hombres, no permanece más que un solo intelecto perfecto e incorruptible⁴⁵. Así, pues, según estos tres filósofos, nada tiene de extraño si la naturaleza intelectual no se destruye con el cuerpo, ya que ni fue generada ni empezó con él: el hombre empezó a ser inteligente con la "continuidad", que se realiza mediante la imaginación y la fantasía, pues la luz intelectual extrae el primer universal a partir de esas potencias⁴⁶.

He aquí resumida la opinión que S. Alberto atribuye juntamente a Averroes, Ibn Tufayl y Avempace. Esta doctrina lleva a la teoría de la unidad del intelecto humano para todos los hombres, teoría que veremos en detalle más adelante.

Como contestación a la opinión de estos tres filósofos, S. Alberto remite primeramente a los argumentos que él mismo había ya expuesto en el libro III *De anima*⁴⁷ y, en segundo lugar, desarrolla aquí algunos otros argumentos. El plan que seguiré será también ese: ver primero lo que el Santo había expuesto en el libro III *De anima*, y a continuación ofrecer lo que contesta a la tesis de estos tres filósofos aquí en el *De natura et origine animae*.

A) En el libro III *De anima*. Efectivamente, todo el capítulo sexto del segundo tratado⁴⁸ está consagrado a exponer la opinión de Ibn Tufayl y Avempace: "Et est disgressio declarans opinionem Avempacis et Abubacher, et improbationem ejusdem". He aquí, en breve, un resumen de este capítulo sexto: Abubacher y Avempace escogieron otro camino. Por diversas razones, concluyeron que en todos los hombres no existe más que un intelecto, único en número y especie. Pero como la capacidad intelectual de los hombres es diversa, concluyeron que el intelecto agente no se encuentra en el hombre, al contrario del intelecto posible que está unido al cuerpo,

45. *Ibidem*, p. 406.

46. «Et ideo dicunt non esse mirum si intellectualis natura non destruitur destructo corpore: quia non incipit, neque generatur incipiente corpore, nisi per accidens hujus continuationis quam diximus: hanc autem continuationem dicunt fieri ad imaginationem et phantasiam, eo quod ab illis potentiis lumen intellectuale universale primum abstrahit», *De natura et origine animae*, tr. III, cap. 4, vol. 9, p. 406.

47. Tr. II, cap. 6, vol. 5, pp. 339-340.

48. *Ibidem*.

y que no es otra cosa sino la fantasía. El fantasma, no es por consiguiente, según ellos, intelecto sino en potencia y se hace intelecto en acto cuando es separado de la fantasía por el intelecto agente. Esto explicaría la diversidad del conocimiento entre los hombres, dado que la fantasía no es una sola en todos ellos. Es, pues, por medio de la fantasía que la cosa aprehendida (intellectum) y el intelecto se unen con cada hombre individual⁴⁹.

Para explicar todavía más su opinión, añaden que es imposible que haya en el hombre un intelecto posible, que sea sujeto de los inteligibles "secundum quod intelligibilia sunt", porque estos no pueden existir en un sujeto, porque son universales y lo que existe en un sujeto es individual⁵⁰.

Compara después S. Alberto la posición de Abubacher y Avempace con la teoría de Teofastro y Temistio. Las opiniones de todos ellos coinciden en un punto: en decir que no hay en el alma racional una parte que sea sujeto de los inteligibles. Pero difieren en que Teofrasto y Temistio dicen que el intelecto posible es una parte del alma racional, pero que no está nunca en potencia porque tiene siempre la luz del intelecto agente. Los Arabes, al contrario, sostienen que no hay intelecto posible en el alma de ese modo. Para ellos ese es el pensamiento de Aristóteles en el III *De anima*, donde dice que si las formas separadas existieran en las cosas fuera del alma, las cosas llegarían a ser inteligentes. De ahí concluyen, Abubacher y Avempace, que la forma separada es el intelecto en acto y que mezclada con el particular es el intelecto en potencia y que por el hecho de no estar sujeto a la forma, el intelecto agente, que es una parte del alma, es separado, intransmisible e inmaterial, y así no se hace tal cosa (hoc aliquid) por sí mismo, ya que no está sujeto a esa cosa⁵¹.

49. «Abubacher autem magnus apud Arabes et Avempace aliam viam elegerunt... Consenserunt quod in hominibus omnibus praesentibus, praeteritis et futuris, unus et unicus numero et specie est intellectus... Dixerunt in anima rationali non esse intellectum separatum nisi agentem: possibilem autem intellectum esse conjunctum corpori, eo quod hoc nihil aliud est quam phantasia: phantasmata enim sunt potentia intellectus, et efficiuntur, ut dicunt, actu, intellectus, quando separantur ab intellectu agente, et quia phantasia non est una apud omnes, per phantasiam continuantur et uniantur intellectum et intellectus cum particulari quolibet homine», III *De anima*, tr. II, cap. 6, vol. 5, p. 339.

50. *Ibidem*.

51. «Et sic videntur in partem convenire cum Theophrasto et Themistio, in parte videntur illis contradicere, quoniam in hoc conveniunt quod dicunt

S. Alberto responde a los argumentos de Abubacher y Avempace, diciendo que, aunque entendieron muchas cosas, no entendieron que según Aristóteles el fantasma mueve al intelecto y como la fantasía no puede ser movida por la fantasía, porque "movens autem non est motum", Aristóteles tuvo que concluir la existencia del intelecto posible, como existente en el alma racional, el cual es movido por el fantasma⁵².

Explica después S. Alberto la razón que hizo caer en el error a Abubacher y a Avempace: el movido y el moviente tienen entre ellos la misma relación que el agente y el paciente en el sujeto, así pues, como el fantasma es particular es necesario que el movido por él sea también particular⁵³. Por otra parte, el moviente comunica su especie al movido por él, cuando el moviente es un moviente unívoco. Pues bien, en el alma no hay moviente, sino unívocamente según la forma, por consiguiente el movido por el fantasma tiene que tener una fantasía formal. Pero esta fantasía formal es una forma sensible y particular, lo cual no tiene la parte del alma separada. Por tanto, no existe una parte del alma separada que sea movida como sujeto por el fantasma⁵⁴.

intelligere animae nihil aliud esse quam formas denudatas in luce agentis, et quod non est aliqua animae rationalis pars quae sit subjectum intelligibilem. Dissentiunt autem ab illis in eo quod Theophrastus et Themistius dicunt intellectum possibilem esse animae rationalis partem, sed nunquam esse in potentia, quod semper habet in se lumen agentis vel ipsum agentem... (Abubacher et Avempace) dicunt igitur quod ipsa forma denudata est intellectus in actu, et permixta particulari est intellectus in potentia: et quia non subijcitur formae intellectus agens qui pars animae est, ideo est immixtus et intransmutabilis et immaterialis: nec efficitur hoc aliquid per seipsum: quoniam non subijcitur ei: et hoc modo solvunt dubia supra inducta», III *De anima*, tr. II, cap. 6, vol. 5, pp. 339-340.

52. «Sed omnino videtur mirabile de viris istis qui multa subtiliter intellexerunt, quod non viderunt Aristotelis esse scientiam, quod phantasma movet intellectum: movens autem non est motum: oportet igitur quod motum a phantasmate non sit phantasia vel phantasma: constat autem potentiam nunquam movere actum qui educitur de ipsa: ergo phantasma non potest dici movens ipsum speculativum intellectum: oportet igitur omnino, quod aliquis intellectus qui sit pars animae rationalis, sit motus a phantasmate: et ista ratio cogit Aristotelem ponere intellectum possibilem», III *De anima*, tr. II, cap. 6, vol. 5, p. 340.

53. «Ratio autem quae deceptit Abubacher et Avempace fuit ista, quod movens et motum debent habere communicationem sicut agens et patiens communicat in subjecto: si igitur phantasma est movens oportet quod id quod movetur, communicationem habeat cum ipso in subjecto eodem: sic cum phantasma sit particulare, oportet quod motum ab ipso sit particulare», *Ibidem*.

54. «Amplius, movens speciem suam dat ei quod movetur ab ipso, quan-

Responde S. Alberto en la "solutio" al argumento de Avempace y Abubacher diciendo que la relación que existe entre el intelecto posible y lo que mueve a ese intelecto no es la misma relación que existe entre agente y paciente, entre moviente y movido físicamente. La fantasía, aunque sea particular y sensible no mueve el intelecto sparado posible que está en acto particular y sensible, sino más bien en acto de separación y abstracción, que recibe de la luz del intelecto agente. Todo lo que quieren evitar esos autores, excepto Alejandro, es verse obligados a decir que el intelecto posible es algo de la materia prima⁵⁵.

B) En el libro *De natura et origine animae*. Volvamos ahora a lo que S. Alberto responde en este libro a la doctrina de Avempase, Averroes e Ibn Tufayl. Comienza poniendo de relieve la falsedad y poca consistencia de la tesis de estos filósofos: "Est autem hic error omnino absurdus et pessimus et facile improbabile"⁵⁶.

Los argumentos que presenta S. Alberto contra la tesis de estos tres filósofos se pueden resumir así.

1. La primera consecuencia de este error sería que todas las cosas entendidas estarían fuera de nosotros, pues la abstracción universal y la separación vienen de las fuerzas de nuestra alma mediante la luz del intelecto. No puede, en efecto, entenderse cómo la sparación de la misma forma sea hecha por el mismo objeto (ab eodem), y no podemos tampoco entender cómo la "conjunctio" se haga a la misma cosa por medio de algo que lo abstrae, como en el ejemplo que pone Avempace: la luz que abstrae los colores de los

do fuerit movens univocum: in anima autem non est movens nisi univoce secundum formam: igitur motum a phantasmate oportet habere phantasiam formalem: formalis haec autem phantasia est sensibilis, et particularis forma: talem autem non habet pars animae separatae: non est igitur aliqua pars animae separatae quae moveatur ut subjectum a phantasmate», III *De anima*, tr. II, cap. 6, vol. 5, p. 340.

55. «His autem respondere non grave est: quoniam nos ostendimus inferius, quod communicantia quae est inter agens et patiens, movens et motum physice, non est inter intellectum possibilem et id quod movet ipsum ad formam intelligibilis... Licet autem phantasia sit particularis et sensibilis, non tamen movet intellectum separatum possibilem existens in actu particularis sensibilis, sed potius in actu denudationis et abstractionis, quam accipit a lumine intellectus agentis: sicut etiam colores esse materiale habent in corporibus coloratis, non tamen per hoc movent ipsum, sed formale quod accipiunt a lumine corruptibili. Totum autem quod fugiunt et isti et illi de quibus prius habitum est omnes praeter Alexandrum, hoc est ne cogantur dicere intellectum possibilem aliquid esse primae materiae», III *De anima*, tr. II, cap. 6, vol. 5, p. 340.

57. «Quod enim statim ex hoc sequitur error, est quod intellecta omnia

cuerpos colorados no los “toca” abstrayéndolos de los cuerpos colorados, sino abstrayéndolos del diáfano en el cual se encuentran los colores, según su ser formal o espiritual. Por consiguiente, las cosas entendidas que han sido abstraídas de las imágenes del alma se unirán igualmente a algo que está fuera del alma y de las potencias del alma. Luego no hay nunca, en ese caso, un acto de inteligencia hecho por el alma o por la inteligencia, porque ese acto de intelección hecho por el alma o por la inteligencia es un acto que está fuera del alma. De donde se sigue que el alma no conoce nada ni percibe las formas inteligibles, lo cual es un absurdo⁵⁷.

2. La forma es recibida según la capacidad de aquel que la recibe, y así, el alma sensible no puede recibir las formas intelectuales en cuanto están en todo lugar y siempre, es decir, en cuanto intelectuales y universales, pero entender esas formas, según los tres filósofos, no pertenece al alma y por tanto, el alma no conoce nada de lo inteligible⁵⁸.

3. Si el objeto de la potencia visual fuera el cuerpo colorado delimitado, esa potencia no podría alcanzar más que a una sola cosa visible y no a todas las cosas. Más aún, una vez recibida la cosa, la potencia visual no podría transmitirla al sentido común, sino que la retendría materialmente. Lo mismo pasa con las potencias del alma: si la fantasía en el hombre es iluminada únicamente en cuanto fantasía, en ese caso, no podría recibir más que las formas particulares y para poder recibir una forma universal sería menester una facultad superior. Si esta facultad superior no pertenece al alma, ésta no tendría la capacidad de entender o considerar algo por sí misma⁵⁹.

4. Finalmente, el hombre es hombre por el intelecto, por tanto, el intelecto es parte esencial del hombre. Sin embargo, según la opi-

56. *De natura et origine animae*, tr. II, cap. 4, vol. IX, p. 406.
semper sint extra nos: vires autem animae nostrae secundum dictum errorem sunt a quibus lumine intellectus fit universalis abstractio et separatio. Non est autem intelligibile quod ejusdem formae ab eodem fiat separatio, et per abstrahens ad idem conjunctio, sicut in exemplo quod ponit, est manifestum. Lumen enim abstrahens colores a coloratis corporibus non conjungit eos abstrahendo coloratis, sed potius perspicuo in quo secundum esse spirituale salvantur. Igitur intellecta ab imaginationibus animae abstracta, similiter alicui alii conjungetur extra animam et animae potentias: non autem fit unquam intellectus ab aliqua anima vel intelligentia per hoc quod est extra ipsam: ergo anima hominis nihil omnino intelligit, neque considerat de formis intelligibilibus: quod cuilibet patet esse absurdum», *De natura et origine animae*, tr. II, cap. 4, vol. IX, p. 406.

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*.

nión de estos tres filósofos, el intelecto es algo que únicamente “se continúa” con el hombre, es decir, no es algo que forme parte del hombre⁶⁰.

3. *La unidad numérica del intelecto humano*

La famosa teoría del “averroísmo”, que defendía la unidad numérica del intelecto humano para todos los hombres, encontró en S. Alberto un acérrimo impugnador. Con la intención de rebatir esta teoría, compuso primeramente el tratado *De unitate intellectus contra Averroem*⁶¹, y, más tarde, cuando redactó la *Summa theologiae*, incluyó en ella el tratado contra el averroísmo, introduciendo algunas modificaciones⁶².

Atribuye S. Alberto esta doctrina a Averroes, Avempace, Ibn Tufayl y a “casi todos los Arabes, que fueron los inventores de este error”⁶³. El método seguido por el Santo consiste en exponer hasta treinta argumentos que el averroísmo alegaba en favor de su tesis. Después rebate el Santo la tesis averroísta por treinta y seis argumentos. Uno de los argumentos utilizados por el averroísmo estaba tomado de Avempace, es el argumento veintiséis; se menciona como fuente de este argumento su opúsculo *De la continuación del intelecto con el hombre*.

El argumento de Avempace, dice S. Alberto, está basado en la noción de “separado”: todo lo que es separado por su substancia

60. *Ibidem*, pp. 406-407. Termina el Santo diciendo: «Sunt autem et alia multa quae huic errori sunt contraria, quae alibi prosecuti sumus: hic enim non dicemus nisi ea quae aliquo modo ostendunt naturam materiae secundum quod homo est quoddam animalium, cujus natura non scitur, nisi anima ejus secundum generationem et naturam ejus et statum ejus post mortem cognoscatur».

61. *Libellus de unitate intellectus contra Averroem*, vol. 9, pp. 437-475.

62. II *Pars summae theologiae*, tr. XIII, Qt. 77, Membrum III, vol. 33, pp. 75-100.

63. «Abubacher autem magnus apud Arabes et Avempace aliam viam elegerunt. Propter superius enim inductas rationes et propter quasdam quae adhuc inducentur, concesserunt quod in hominibus omnibus praesentibus, praeteritis et futuris unus et unicus numero et specie est intellectus», III *De anima*, tr. I, cap. 6, vol. 5, p. 339. En el *De unitate intellectus* escribe: «Et hace ratio supponit quod intellectus non sit pars animae, quod fere supponunt omnes Arabes, qui huius erroris primi sunt inventores», cap. 4, vol. 9, p. 445. Y en la segunda parte de la *Summa theologiae* escribe también: «Dixerunt enim quidam Arabes, sicut et Averroes et quidam alii, quod unus numero intellectus est in omnibus animabus et in omnibus hominibus», tr. XIII, Qt. 77, Membrum III, vol. 33, p. 75.

y por su ser, en relación a algo que está bajo su poder y que él mueve, como motor inseparable, es uno en sí mismo y no se multiplica a no ser por la virtud y el acto con que mueve y está conectado con aquello que mueve⁶⁴. La verdad de esta proposición, según Avempace, es evidente en todos los motores de los cielos y en los motores de las naves, como también en los que dirigen las ciudades; en efecto, cada uno de ellos, permaneciendo *uno*, mueve a una multitud y no se multiplica sino es por la multiplicación del influjo por el que se une a las cosas que mueve⁶⁵. Ahora bien, el intelecto es un motor separado en cada ser que participa de él. Por tanto, el intelecto es uno en sí mismo, indiviso en su substancia y no se multiplica sino por la virtud y el acto por el que mueve esto o aquello⁶⁶.

Como en los otros argumentos, hace S. Alberto la crítica de este argumento de Avempace, en la respuesta treinta y seis. Emplea para ello un argumento "ad absurdum", diciendo que la teoría de Avempace llevaría al absurdo siguiente: la substancia separada sería movida, afectada y alterada por algo corruptible y temporal. En efecto, añade el Santo, esos filósofos dicen que el intelecto posible es imperfecto, está en potencia y es perfeccionado por las formas de la imaginación, que son corruptibles. Pero esto es imposible, porque las realidades separadas y perpetuas actúan sobre las temporales y no al contrario, como lo saben cuantos conocen la filosofía natural. Y todo esto a pesar de lo que dijo y escribió Avempace en su tratado *De la continuación del intelecto con el hombre*, donde se declara que cuando se dice que el niño sabe en potencia, se entiende

64. «Vigesima sexta via est sumpta ex propria separati passione: et est ratio quam facit Avempace in epistola quam vocavit de *Continuatione intellectus cum homine*. Dicit autem sic: Omne separatum ab aliquo respiciens aliquid praeter se, quod movet sicut motor separabilis ab illo, est unum apud se, quod nec multiplicatur nisi virtute qua continuatur cum illo quo movet», *De unitate intellectus*, cap. 4, vol. 9, p. 540.

65. «Veritas hujus propositionis probatur ex omnibus motoribus separatis et ex omnibus motoribus civitatum et communitatum: quia quilibet illorum unum apud se manens movet multitudinem quamdam, nec multiplicatur nisi multiplicatione virtutis qua conjungitur his quae movet», *Ibidem*.

66. «Habita autem ista propositione, procedit sic: omnis motor separatus unum apud se manens, et non multiplicatione virtutis qua conjungitur his quae movet, relinquitur unicus, et nullo modo multiplicatus: sed anima intellectualis per naturam est hujusmodi motor separatus, sicut nauta a navi, et non conjunctus individuís nisi per virtutem qua movet ea: igitur separata ab individuís anima intellectuali, remanet una et eadem substantia apud seipsam, et nullo modo multiplicata», *Ibidem*.

que hay en él una triple potencia: una, según la cual está en potencia para las formas de la imaginación; otra, según la cual las formas de la imaginación están en potencia para recibir la luz del intelecto agente (como el color en relación a la luz del sol), y tercera, según la cual el intelecto posible está en potencia para recibir las formas separadas por medio de la luz del intelecto agente⁶⁷.

4. *El movimiento y el vacío*

En su comentario a los *Físicos* S. Alberto se refiere varias veces a las opiniones de Avempace. En el libro cuarto, tratado primero, estudia el "lugar" y en el tratado segundo el "vacío", mientras que en el libro sexto, tratado segundo, aborda la cuestión de la divisibilidad del movimiento. En todos estos lugares expone S. Alberto el pensamiento de Avempace a propósito de alguno de estos puntos.

En el libro cuarto, capítulo trece del tratado primero, estudia cómo las esferas están en un lugar y el movimiento de la primera esfera⁶⁸. Expone en este capítulo trece la opinión de Aristóteles, de Alejandro de Afrodisia, de Avicena, y a continuación, juntamente la opinión de Alfarabi y Avempace. Este, apoyándose en Alfarabi, habría sostenido que las esferas no están en un lugar, porque lo que es finito "in se", como son la línea circular y el cuerpo esférico, no necesita de algo extrínseco que lo termine⁶⁹. Si se objetara que sin embargo las esferas se mueven, responde Avempace que no hay inconveniente en ello, porque el "lugar" no entra en la definición de movimiento, ni el movimiento en la definición de "lugar", y por eso, según él, el primer cuerpo, aun no estando en un lugar, tiene

67. «Absurdum igitur est ponere intellectum sic esse separatam: igitur numeratur numero hominum. Tamen Avempace dixit istam absurditatem in epistola quam vocavit de *Continuatione intellectus cum homine*. Unde dicit, quod cum dicitur quod puer in potentia est sciens, quod ibi triplex est potentia. Una qua puer est in potentia ad formas imaginationis. Secunda qua formae imaginationis sunt in potentia ad lumen agentis. Tertia qua intellectus possibilis est in potentia ad formas separatas a lumine agentis», *De unitate intellectus*, cap. 4, vol. 9, p. 462.

68. «Qualiter sphaerae sunt in loco et qualiter movetur localiter sphaera prima», *IV Physicorum*, tr. I, cap. 13, vol. 3, p. 265.

69. «Ideo post dictos Philosophos veniens Avempace dicit, quod sphaerica non sunt in loco: et ratio sua fuit, quia finitum in se non indiget aliquo extrinsecus finiente: linea autem circularis et corpus sphaericum finita sunt in se et perfecta: et ideo non indigent finiente extra... Est autem haec eadem opinio Alfarabii, quae, etiam Avempace inducit pro testimoni dicti sui», *IV Physicorum*, tr. I, cap. 13, vol. 3, pp. 266-267.

el movimiento circular, el cual no es un movimiento local, porque el movimiento local es "de loco ad locum"⁷⁰.

A juicio de S. Alberto la tesis de Alfarabi y Avempace es "falsa" por varias razones. Primeramente, porque el movimiento local es el primer movimiento y causa de todo movimiento, mientras que Alfarabi y Avempace dicen que el primer movimiento no es el movimiento local⁷¹. En segundo lugar, todo lo que está en un género, está en alguna de las especies, pero como Alfarabi y Avempace conceden que el primer móvil tiene movimiento, también hay que decir que estará en alguna especie de movimiento, aunque según ellos no está en la especie de movimiento local⁷². En tercer lugar, según Aristóteles, el cielo está en un lugar "per accidens", y por tanto la opinión de Avempace y Alfarabi no está de acuerdo con la opinión de Aristóteles⁷³.

A continuación expone S. Alberto la opinión de Alejandro de Afrodisia, Avicena y Averroes. Este, que sostenía que las esferas superiores no se mueven localmente, se pregunta de dónde les viene el movimiento a las esferas inferiores, pues estas esferas están en algo que las contiene. Responde Averroes a esta cuestión adu-

70. «Licet autem sphaericum non sit in loco, tamen movetur: et hoc dixit non esse impossibile, eo quod motus non dependet ad locum: quia locus non cadit in diffinitione motus, nec motus in diffinitione loci: et ideo dixit corpus primum in loco non esse, et tamen motum circularem qui est circulatio, et non est motus secundum locum, eo quod motus secundum locum est de loco ad locum: et ideo circulatio non est motus localis», *Ibidem*, p. 267. En todos estos capítulos de los *Físicos* S. Alberto se inspira en el comentario de Averroes a la *Física* de Aristóteles. Cf. el libro IV de los *Físicos* de Averroes. Para este punto concreto de la opinión de Avempace sobre el lugar de las esferas, véase la página 142 de la edición de Venecia de 1562.

71. «Sed multipliciter videtur esse falsa: uno enim modo videtur esse falsa, quia motus localis primus motus est, qui causa est omnis motus, ut probabiliter in octavo hujus scientiae ostenditur. Isti autem dicunt, quod primus motus localis non est», IV *Physicorum*, tr. I, cap. 13, vol. 3, p. 267. Efectivamente, trata S. Alberto, en el libro octavo de los *Físicos*, de la prioridad del movimiento local y alude allí a la opinión de Alfarabi y Avempace, de modo general: «Sed haec solutio licet sit *quorundam Arabum*, non est valde conveniens: et ideo puto primum esse veriolem. Ex his igitur puto, quod motus localis prior est natura, tempore et omnibus aliis motibus et mutationibus», VIII *Physicum*, tr. III, cap. 1, vol. 3, p. 600.

72. «Adhuc autem, cum omne quod est in genere, sit in aliqua specierum, et concedatur ab istis primum mobile habere motum, oportet quod ille sit in aliqua specie motus: constat secundum ipsos, quod non est in specie motus localis», IV *Physicorum*, tr. I, cap. 13, vol. 3, p. 267.

73. «Adhuc autem, Aristoteles dicit, quod coelum est in loco per accidens: ergo dictum istorum non concordat dicto Aristotelis», *Ibidem*.

ciendo la opinión de Avempace, según la cual las esferas inferiores no necesitan para su existencia de algo que las contenga y su movimiento se explica por el hecho de que las esferas todas están contenidas unas en otras y reciben su impulsión de la primera esfera⁷⁴.

Finalmente en el libro sexto de los *Físicos* estudia S. Alberto la división del movimiento y hace alusión en el tr. II, cap. primero a la opinión de Avempace. Parte S. Alberto del principio de que "omnis motus est divisibilis" y que "omne quod mutatur necesse est divisibile esse", es decir, que tanto el movimiento, como cuanto es movido son divisibles, pues cuando el móvil está en el término "ad quem" no hay movimiento y cuando está en el término "a quo" todavía no hay movimiento. Luego habrá movimiento cuando el móvil, bajo un aspecto esté en el término "a quo" y bajo otro aspecto esté en el término "ad quem", es decir, esté en el "intermedio"⁷⁵.

Haciendo una "digresión" afirma S. Alberto que quizá algunos duden de que lo que se mueve sea divisible y les parezca que la explicación dada por él, lo que prueba no es la divisibilidad de lo que se mueve, sino que lo que prueba es la divisibilidad de una cierta forma y composición en el móvil⁷⁶, pues no se puede entender que una parte distinta del móvil se encuentre allí de donde viene el movimiento y la otra parte distinta se encuentre allí hacia donde va el movimiento, porque de esto no se seguiría que se mueve lo que es movido, sino que lo que se seguiría es que una parte estaría en movimiento y la otra parte en reposo y de esta manera no estaría todavía en movimiento⁷⁷. Además, no se podría entender que

74. «Adhuc duo quaeruntur: Unum est de inferioribus orbibus quae sunt in continente: et ideo dubitatum est a quo sit motus eorum... Ad primum horum respondet ipse Averroes dicens, quod inferiores orbis sunt in loco, eo quod continentur ab aliis, hoc est per accidens, et propter hoc quod per se indigent loco: quia sicut dicit Avempace, talia propter sui perfectionem non indigent continente formante et salvante ipsa in esse. Accidit autem propter quod continentur ab invicem, est ordo eorum ad unam primam sphaeram, quae primo motu movet omnes», IV *Physicorum*, tr. I, cap. 13, vol. 3, p. 268.

75. VI *Physicorum*, tr. II, cap. 1, vol. 3, p. 423.

76. «Videtur enim fortasse aliter, quod per hoc non probatur id quod movetur esse divisibile, sed potius esse quamdam formam et compositionem in ipso mobili», *Ibidem*, p. 424.

77. «Non enim intelligitur sic quod una pars distincta mobilis sit in eo ex quo est motus, et altera pars distincta sit in eo ad quod est motus:

lo que se mueve tenga indistintamente en una parte algo del término "a quo" y en otra parte algo del término "ad quem", porque en ese caso, los dos términos del movimiento estarían bajo el mismo aspecto (*secundum idem*) en lo que se mueve, y de esa manera, los términos del movimiento no actuarían en el móvil, sino que actuarían en el movimiento que se encuentra entre esos términos extremos. Por tanto, no se puede concluir que el móvil sea algo cuantitativo y divisible, sino que se seguiría que habría en el móvil una cierta composición de formas⁷⁸.

Más aún, el argumento en favor de la divisibilidad del movimiento si se le considera con respecto al movimiento local, sea natural o violento, parece quizá también insuficiente. En efecto, el movimiento supone los términos "a quo" y "ad quem"; entre esos dos términos está el "locus per quem est motus"; ese "locus" es algo separado de los dos términos y por tanto lo que se mueve en ese "locus" no parece que esté "partim a quo et partim ad quem". Por donde, no se seguiría, en el movimiento local, que lo que se mueve sea divisible⁷⁹.

A propósito precisamente de estos reparos a la tesis de la divisibilidad del movimiento, hace S. Alberto alusión a la doctrina de Avempace. Este sostenía —precisa S. Alberto— que en aquellos movimientos en los que el móvil se mueve a alguna forma, el movimiento no es divisible, sino según la composición y la división de las formas⁸⁰.

Por lo que se refiere al movimiento local, continúa Avempace, para que la demostración sea perfecta, habría que añadir que el "locus medius" que está entre el término "a quo" y el "ad quem", fuera por naturaleza "medio" entre los extremos, como el "color medius" entre los colores extremos⁸¹.

quia ex hoc non sequeretur moveri id quod movetur, sed sequeretur quod ipsum esset in motu in una parte, et in altera parte quiesceret, et nondum moveretur», *Ibidem*.

78. *Ibidem*.

79. *Ibidem*.

80. «Et hoc quidem concessit Avempace dicens, in aliis motibus in quibus mobile movetur ad formam, non est divisibile nisi secundum formarum compositionem et divisionem», VI *Physicorum*, tr. II, cap. 1, vol. 3, p. 424.

81. «In motu autem locali dixit non esse perfectam demonstrationem, nisi addatur quod locus medius qui est inter terminum a quo movetur, et ad quem movetur id quod fertur in motu locali, esse secundum naturam medium inter extrema, sicut color medius inter colores extremos», *Ibidem*, pp. 424-425.

Asimismo, precisa todavía Avempace, en la generación y la corrupción tampoco se puede decir que una parte de lo que se mueve esté en el término "a quo" y la otra parte en el término "ad quem", porque las formas substanciales son simples y no admiten la división⁸².

Expone S. Alberto a continuación la opinión de Alejandro de Afrodisia y Temistio y pasa después a estudiar la opinión de Averroes, quien, a juicio de S. Alberto, no se expresa con demasiada claridad en este punto. En efecto, Averroes habría durante mucho tiempo aceptado y sostenido la opinión de Avempace, pero terminó por abandonarla y seguir a Aristóteles⁸³.

Finalmente, responde S. Alberto a los reparos de Avempace a los argumentos en favor de la divisibilidad del movimiento: en cuanto a la objeción del "locus" no vale porque una cosa no puede ser movida natural ni violentamente, sino por algo que en cierto modo es un "locus"; el "locus" es como la superficie, por eso es necesario que el "locus" de donde viene el movimiento sea una superficie y así mismo el "locus" hacia el cual va el movimiento e igualmente el "locus" sobre el cual pasa el movimiento. Ahora bien, como el vacío no existe, entre las varias superficies tiene que haber un cuerpo y por tanto en el "locus" debe haber también un cuerpo circunscrito por aquel "locus", y así, el "medio" en el cual se encuentra el móvil en movimiento, por el hecho de que este cuerpo se apropia el "locus", tiene algo de los dos extremos y también de la división del móvil⁸⁴.

82. «Adhuc autem demonstratio inducta particularis esse videtur: quod constat ex hoc quod generatio et corruptio non possunt dici esse partim a quo, et partim ad quod, quando id quod movetur est in motu: quia formae substantiales sunt simplices, et non est in eis generatio partis formae post partem, sicut in passionibus et in passibilibus qualitatibus: et sic videtur quod demonstratio non teneat nisi gratia materia», *Ibidem*, p. 425.

83. «In ista autem obscuritate quid tenendum sit, non satis exprimit Averroes, qui dicit se diu sustinuisse opinionem Avempacis, sed postea eam sibi non placuisse...», VI *Physicorum*, tr. II, cap. 1, vol. 3, p. 425. Sin duda esta noticia del cambio de pensar de Averroes, está tomada del comentario del propio Averroes a los *Físicos*, comentario que S. Alberto sigue de cerca y donde Averroës dice de sí mismo: «Ego autem diu sustinui opinionem Avempace, sed modo non», *Liber Sextus Physicorum*, ed. de Venecia, 1562, vol. 4, p. 266.

84. «Et quod Avempace objicit de loco, non est instantia, quia in *Coelo et Mundo* monstrabitur non moveri naturaliter vel violenter, nisi per id quod secundum aliquid est locus. Cum enim locus sit ut superficies..., oportet quod locus unde est motus superficies sit, et similiter locus ad quem

Termina S. Alberto diciendo, que parece que sí se debe conceder a Avempace lo que objetó sobre las mutaciones simples, pero no es necesario que la demostración se base sobre ellas, porque esas mutaciones no son propiamente mutaciones, sino más bien un cierto fin o término, y el término de una mutación no es propiamente mutación. Este reparo va sobre todo dirigido contra la opinión de Temistio⁸⁵.

Expone S. Alberto en un largo capítulo de *IV Physicorum* (tr. II, cap. 7), algunas ideas de Avempace y Avicena a propósito del vacío, todo ello para explicar el movimiento, la velocidad y la lentitud. En la teoría del vacío sigue S. Alberto el pensamiento de Aristóteles, contra la cual, en algunos puntos, Avempace y Avicena, habrían puesto algunas objeciones: "Ecce haec sunt quae in hoc loco contra dicta Aristotelis, quem nos sequimur, objiciunt duo Philosophi, Avicenna scilicet et Avempace... Haec autem et his similia induxerunt Avicennam ad dicendum quod si motus est in vacuo, in rei veritate quod ille esset in ipso tempore, et consentit ei Avempace; et dixerunt quod non intelligebantur demonstrationes Aristotelis, sicut multi credebant" (*IV Physicorum*, tr. II, cap. 7, vol. 3, pp. 287-294).

5. Algunas nociones sobre el color

Hallamos también en las obras de S. Alberto algunas referencias a Avempace a propósito del color, tema muy relacionado con el problema de la luz y la visión. De los colores trata el Santo en varias de sus obras⁸⁶.

Para S. Alberto el color está "in genere qualitatis" y entran en su formación el acto y la potencia: aquello por lo que el color se hace en acto es la luz, mientras que lo transparente o diáfano es la potencia⁸⁷. Por sí mismo, el color no es una cualidad ni activa

est motus, et similiter locus super quem...», *VI Physicorum*, tr. II, cap. 1, vol. 3, p. 426.

85. *Ibidem*.

86. *II De anima*, tr. III, caps. 8-16, vol. 5, pp. 244-263. *II Pars summae de creaturis*, Qt. 21, vol. 35, pp. 186-210. Pero es sobre todo en el opúsculo *De sensu et sensato*, donde S. Alberto consagra más espacio al estudio de los colores: tr. II, caps. 1-6, vol. 11, pp. 38-53. Finalmente, todo el tratado cuarto del tercer libro *De los meteoros*, vol. 4, pp. 666-700, contiene bastantes cosas sobre la teoría de los colores.

87. «Cum igitur constet actum colorum esse lumen, et cum lumen sit in perspicuo sicut actus in propria sua potentia, oportet quod prima potentia

ni pasiva, por eso altera la vista o los cuerpos "non actu proprio, sed actu alterius agentis"⁸⁸. Define S. Alberto el color como "participatio luminis in tali vel tali perspicuo"⁸⁹. Por lo demás, el color tiene un doble "esse": un ser material en cuanto está en las cosas y un ser formal en cuanto el color mueve el sentido de la vista⁹⁰. Los colores no son visibles de cualquier modo, sino tan sólo "in ratione formali", es decir, por la luz que les da el acto y la especie para que puedan actuar sobre la vista⁹¹. Precisamente a este propósito aduce S. Alberto el testimonio de Avempace, Avicena y Alfarabi: "Lumen est coloris causa visibilitatis, sicut Avempace, Avicenna et Alfarabius dicunt"⁹². El color es uno de los visibles y del número de aquellas cosas que por sí mismas son visibles. Pero S. Alberto introduce aquí una distinción diciendo que el color no es visible "secundum se" o "per se", como el predicado está en la razón del sujeto, que es un "modus dicendi per se primus", sino al modo como el sujeto es causa del predicado, que es un modo de ser "per se secundus"⁹³.

Se plantea S. Alberto la cuestión siguiente: dado que el color no es perceptible sino cuando el cuerpo diáfano es iluminado, se pregunta ¿es el color o es el sujeto del color el que necesita la iluminación?⁹⁴. A propósito de esta cuestión expone S. Alberto la opi-

subjecta coloris sit aliquod perspicuum», *De sensu et sensato*, tr. II, cap. 1, vol. 9, p. 39. Y más adelante (p. 42) escribe: «Diximus autem colorem fieri ex actu qui est lumen, et potentia perspicua». En el II *De anima*, tr. III, cap. 7, vol. 5, p. 245, escribe asimismo: «Color autem sine luminis actu perficiente diaphanum non videtur, sed potius omnis color videtur in lumine».

88. II *Pars summae de creaturis*, Qt. 21, art. 3 partícula 1, vol. 35, p. 188.

89. «Dicimus igitur, quod quemadmodum dictum est in libro de *Anima*, quod lumen est color perspicui secundum actum facti, quando color accipitur: quia lumen secundum veritatem est actus colorum in eo quod colores sunt: et ideo est natura formalis eorum, et cum propria potentia in qua habet fieri hic actus, fit perspicuum, necesse est quod omnis color sit participatio luminis in tali vel tali perspicuo», *De sensu et sensato*, tr. II, cap. 1, vol. 9, p. 39.

90. «Color habet duplex esse, scilicet materiale quod habet in corpore ipso quod non est pervium sed terminat visum, et esse formale secundum quod ipse movet sensum», II *Pars summae de creaturis*, Qt. 21, vol. 35, p. 188.

91. «Color est visibilis non omni modo, sed ratione formali, hoc est, per actum luminis, qui dat ei actum et speciem secundum quod potest agere in visum», *Ibidem*.

92. II *Pars summae de creaturis*, Qt. 21, art. 3, partícula I, vol. 35, p. 191.

93. II *De anima*, tr. III, cap. 7, vol. 5, p. 245.

94. «Sed nos prius quaeremus, cum color non immutet nisi diaphano illuminato, utrum lumen illuminans exigatur ad visum propter colorem vel

nión de Avicena y Avempace, quienes afirman que el color no puede afectar a la cosa vista, si antes no recibe el acto de la luz, es decir, sin luz no hay color. Esta tesis la prueban Avicena y Avempace, según S. Alberto, por tres argumentos, que resumo así: 1) Según la definición de color que se encuentra en el libro *De sensu et sensato*, lo diáfano pertenece al color, pero como el diáfano no es diáfano en acto sin la iluminación, dijeron estos dos filósofos, que los colores en la oscuridad están sólo en potencia y por eso no pueden por sí mismos actuar ni en el sujeto en que se encuentran ni en la vista. 2) El diáfano incompleto (el que no tiene color todavía) cuando recibe la luz tiene cierto color, pero como no puede recibir lo que ya tiene del mismo modo según el cual lo tiene, síguese que el diáfano no puede recibir el color a partir de la luz, ya que tiene por la luz un cierto color. Luego la luz es necesaria, no al diáfano, sino al color. 3) La tercera razón es la más fuerte ("magis quam aliae movet"): Todo lo que es objeto de un mismo sentido debe tener algo común. El objeto de la vista comporta dos cosas: la luz y el color. Por tanto, o la luz y el color se reducen a una tercera realidad que los une o una se reduce a la otra. Pero esta tercera realidad no existe, y por tanto una debe reducirse a la otra, pero como la luz no se define por el color, sino más bien el color por la luz, hay que concluir que es la luz la que es esa naturaleza común que hace que sea visible lo visible⁹⁵.

Avempace y Avicena corroboran estos argumentos con dos observaciones de orden experimental, que les habrían movido a sostener su tesis. A) Cuando la persona que ve está en la oscuridad y el aire en su alrededor es oscuro y solamente el color está iluminado, ese hombre ve el color. Por el contrario, si el color está en la oscuridad y la persona que ve está en la luz y el aire está iluminado, esa persona no ve el color. De donde hay que concluir que el color viene de la luz⁹⁶. B) Asimismo, si un espejo está delante de la luz y la persona que se mira en él está en la oscuridad, no aparece

propter medium, hoc est quaerere utrum color non possit generare intentionem in medio, nisi sit ipse color actu illuminatus, vel ipse color sine lumine sufficiat generare intentionem suam, sed medium non sit aptum nam tum ipsam intentionem suscipere, nisi sit actu illuminatum», II *De anima*, tr. III, cap. 7, vol. 5, p. 245.

95. Termina S. Alberto la argumentación diciendo que «sic color non est visibilis nisi per habitum luminis sibi influxum», II *De anima*, tr. III, cap. 7, vol. 5, pp. 245-246.

96. *Ibidem*, p. 246.

ninguna imagen en el espejo, pero si se hace lo contrario, la cosa será vista inmediatamente en el espejo⁹⁷.

Expone S. Alberto a continuación la opinión de Alejandro de Afrodisia y Averroes, quienes basándose en las afirmaciones de Aristóteles, dicen que el color es visible en sí mismo, y, por tanto, el color es la causa total de la visión por su propia esencia y no por consiguiente por la intervención de la luz. Lo mismo que en el caso del color pasa en las otras cosas que actúan por sí mismas en el sentido. Añaden Alejandro de Afrodisia y Averroes que no es esto lo que quieren decir Avempace y Avicena en su segundo argumento, pues suponen en él que la luz es color: si la luz fuera color, entonces el aire no recibiría el color mientras tiene en sí la luz, pero esto no es verdad, ya que vemos las paredes coloreadas con el color de las plantas cuando pasan las nubes y los rayos del sol y después se dirigen a las paredes a través de las plantas. Asimismo, continúan diciendo, cuando un rayo pasa a través de un vidrio coloreado con cualquier color, ese color se reproduce en el aire y en la pared opuesta; sin embargo, el rayo tenía la luz y la conserva, lo cual no haría si la luz fuera color, ya que nada, bajo el mismo aspecto, recibe dos colores al mismo tiempo⁹⁸.

En cuanto a su propia opinión, afirma S. Alberto, que en cuanto puede entenderlo, las dos opiniones expuestas dicen lo mismo bajo cierto aspecto. La luz tiene un ser material y otro formal. El ser material es aquello que es producido por las cualidades que alteran la materia, que son el caliente, el frío, el húmedo y el seco; estas cualidades, variando la superficie del cuerpo terminado, introducen y causan los diversos colores, aunque ninguna de esas cualidades pertenezcan a la esencia del color. De esta manera, los colores se encuentran en acto en la oscuridad, pero no actúan en el diáfano, porque, como ya se dijo, el sensible no obra sino según una forma simple cuando se multiplica hacia el medio y el sentido.

El color tiene también otro ser, el ser formal, que le viene de la luz, pues la luz es la "hipóstasis" de los colores; esto pasa así por el hecho de que la luz es proyectada sobre la extremidad del diáfano. El diáfano, a su vez, es doble: uno totalmente diáfano, no terminado y que por sí mismo comunica la visión, como el aire, el fuego, el agua, el vidrio, el cristal. El otro diáfano, es el diáfano

97. *Ibidem.*

98. *Ibidem.*

terminado, que es diáfano, no totalmente, sino en su superficie, por eso termina o completa y no hace penetrar la visión. Este diáfano recibe la luz en la medida en que es diáfano, es decir, lo que es totalmente diáfano recibe la luz en la superficie y en la profundidad, mientras que lo que es diáfano solamente en la superficie recibe la luz únicamente en la superficie, donde la luz mezclada con la opacidad del cuerpo provoca el color⁹⁹.

Más adelante, en este mismo libro *De anima*, da S. Alberto alguna precisión más sobre la opinión de Avempace acerca de la luz y los colores. En el libro segundo, tratado tercero, capítulo once (vol. 5, pp. 254-255) estudia en efecto la opinión de Avempace “et eorum sequaces”, según la cual, la luz no es absolutamente nada según el ser, sino un cierto color más formal y más noble que los otros colores, por lo que llama a la luz “evidencia del color” o “manifestación del color”. Según expone S. Alberto, las razones de esta afirmación son dos: a) Un sentido verdaderamente uno debe tener un único objeto según el género propio o próximo. En nuestro caso, ese género es el color en la visión, y por tanto, es necesario que la luz sea un color o algo que acompaña el color. Avempace y sus seguidores tanto exageraron, continúa S. Alberto, que llegaron a decir que el sol es colorado y que su color tiene una tan grande evidencia y manifestación que vence la vista; de la misma manera, la luz es el color del diáfano no terminado. b) En el diáfano no terminado, la luz es una manifestación del color, manifestación, no sólo en relación a la vista (porque entonces la luz no tendría ser sino por relación a algo), sino también “simpliciter”.

S. Alberto rechaza la opinión de Avempace, diciendo que si la luz es un cierto color: o sería un color específico o genérico. Si la luz es un color específico, tendrá un contrario, porque todo color específico tiene un contrario: lo que resulta de un color específico es esencialmente contrario a lo que resulta de otro color específico, por ejemplo, es una propiedad del color blanco el dispersar la vista, lo cual es contrario a recoger la vista, que es lo propio del color negro¹⁰⁰.

Más todavía, si la luz es un color genérico, como el color genérico según su ser no difiere del color específico —pues lo genérico del blanco es la blancura y lo genérico del negro es la negritud—

99. II *De anima*, tr. III, cap. 7, vol. 5, pp. 246-247.

100. II *De anima*, tr. III, cap. 11, vol. 5, pp. 254-255.

se seguiría que la luz, según su ser, sería un color específico¹⁰¹. Finalmente, una cosa es la manifestación del color blanco y otra la manifestación del color negro. Por tanto, según la tesis de Avempace, habría que admitir dos tipos de luz¹⁰².

La exposición de San Alberto refleja el pensamiento de Avempace

Hemos expuesto hasta ahora lo que S. Alberto atribuye en sus escritos a Avempace. No es fácil identificar en la obra de este filósofo las afirmaciones de S. Alberto, tanto más que esas referencias están hechas a través de Averroes. Señalaré brevemente las posibles trazas de algunas de esas afirmaciones en los escritos de Avempace.

Entre las doctrinas de Avempace, una de las más conocidas, es aquella que se refiere a la capacidad del intelecto humano para conocer las substancias separadas. Expone esta doctrina en *Régimen del solitario* y en su opúsculo *Sobre la unión del intelecto con el hombre*. En el primero de estos libros queda en suspenso cómo el intelecto humano logra su unión con el intelecto activo o puro¹⁰³. Afortunadamente, ese tema es también el objeto de la *Carta de adiós* y sobre todo de su tratado *Sobre la unión del intelecto con el hombre*.

Tanto Sto. Tomás como S. Alberto insisten, como ya hemos visto, en que Avempace se había esforzado por probar que el intelecto humano por sus propias fuerzas podía llegar a la unión con el intelecto activo o puro. A este propósito, S. Alberto menciona el libro de Avempace *Sobre la unión del intelecto con el hombre*. Ambos Doctores sintetizan el pensamiento de Avempace a este respecto, diciendo que según él el entendimiento humano posee por sí mismo la capacidad de ir abstrayendo las quididades de las cosas hasta llegar a la pura quididad. No repetiré aquí la refutación de esta tesis de Avempace por los dos Doctores.

Siger de Brabant hace también alusión a la doctrina de Avempace sobre la posibilidad de nuestro intelecto para conocer las substancias separadas. Tanto su exposición como su refutación, recuer-

101. *Ibidem*, p. 255.

102. *Ibidem*.

103. AVEMPACE, *El régimen del solitario*, ed. y trad. por M. Asín Palacios, Madrid-Granada, 1946, p. 10.

dan cuanto Sto. Tomás y S. Alberto nos han dicho sobre este punto¹⁰⁴.

En cuanto a Avempace, expone en sus obras ya mencionadas su teoría, pero de modo muy prolijo. La unión con la pura quiddidad es algo que no todos los mortales tienen la dicha de alcanzar. Hablando en términos generales, se dan tres grados en esta ascensión hacia la pura inteligencia: a) grado natural, en el que el inteligible está ligado tan sólo con las formas materiales; b) grado de la intuición especulativa o teórica, en el que se considera el inteligible por encima de los objetos, pero todavía ligado a ellos. Avempace dirá para explicar este grado: "El que ha llegado, pues, a este grado especulativo o teórico, ve el inteligible, pero a través de un medio, tal y como aparece el sol reflejado en el agua, puesto que lo que en el agua se ve es su imagen y no el sol mismo"¹⁰⁵; c) el tercer grado es el grado supremo, en el cual se ve la cosa en sí misma, sin intermedio de ninguna forma. En este tercer grado, el inteligible es el mismo entendimiento y carece de toda forma que le sirva de objeto. El logro de este estado constituye la felicidad suprema. En resumen: "El hombre posee, primeramente la forma espiritual en los varios grados de ésta; después, mediante ella únese con el inteligible; después, mediante este inteligible, únese con aquel entendimiento último. Por consiguiente, el hecho de elevarse así desde la forma espiritual se asemeja a la ascensión"¹⁰⁶.

Asimismo en la *Carta de adiós* —conocida en las versiones latinas con el nombre de *Epistola expeditionis*— aparecen también algunas de esas ideas. Es cierto que S. Alberto no menciona este opúsculo de Avempace, pero pudo quizá conocer a través de Ave-

104. «Themistius et Avempace dixerunt, ut dicit Commentator, quod intellectus noster, ut coniunctus est, intelligit substantias separatas intellectu essentiali...; et ratio Avempace fuit quod intellectus intelligit quod quid est et abstractum de eo, et sic de aliis... Ad rationem Themistii dicendum quod falsum est, et etiam ratio Avempace quae est quod intellectus potest abstrahere ab habente quidditatem usque ad substantiam primam. Verum enim est quod intellectus per se intelligit intelligibile, similiter et maxime, maxime; sed huiusmodi non sunt substantiae separatae, quia non faciunt sensum nobis. Et similiter ratio Avempace verum concludit quod sic intellectus potest abstrahere, sed ista abstratio erit ex sensibus». F. VAN STEENBERGHEN, *Siger ger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. I, Louvain, 1931, *Liber Tertius De anima*, Qt. 21. pp. 154 y 155.

105. AVEMPACE, *Treatado sobre la unión del intelecto con el hombre*, Ed. y trad. por M. Asín Palacios, en *Al-Andalus*, vol. VII, 1942, p. 39.

106. *Ibidem*, p. 37. M. CRUZ HERNANDEZ, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-Musulmana*, Madrid, 1957, tomo I, pp. 348-349.

roes algunas de las ideas contenidas en él. En esta *Carta* habla Avempace del supremo deleite, que consiste en el más alto conocimiento, en el cual la forma o especie inteligible se identifica con el objeto conocido¹⁰⁷. Aparece también en la *Carta* para explicar la naturaleza del conocimiento, la imagen de la luz y el sol: “La visión del entendimiento en sí mismo se parecería a la visión del sol sin medio alguno... Es evidente que esta visión del entendimiento en sí mismo constituye el fin a que por naturaleza estamos destinados”¹⁰⁸.

Avempace aborda también en las obras ya mencionadas el problema del conocimiento, que se realiza por medio de las formas o especies, que representan los objetos. Estas formas se hacen en acto por medio del intelecto agente. Distingue Avempace varias especies de intelectos, que se resumen en dos: el intelecto especulativo y el intelecto agente. El primero es engendrado, corruptible, mortal y múltiple. Por el contrario, el intelecto agente es eterno, divino, inmortal y uno y único para todos los hombres. La función del intelecto agente se compara a la acción del sol y a la luz respecto de los objetos: iluminarlos para que sean vistos. En el conocimiento esta operación se llama abstracción, que hace posible el paso de lo sensible a lo inteligible¹⁰⁹. Avempace insiste sobre este doble aspecto sensible y espiritual, humano y divino que reside en el hombre. Ambos aspectos pertenecen al hombre, pero el segundo aspecto constituye la gran meta a la que el hombre debe aspirar en su lucha por la conquista de la felicidad. Parece que es a este aspecto de la doctrina de Avempace que S. Alberto alude cuando escribe: “Avempace autem... addidit quod homo secundum intellectum habet duas vires: unam humanam quam habet in quantum colligatur phantasmatis, alteram autem divinam quam habet secundum quod est vestigium intelligentiae separatae. Per humanam intelligit concepta cum materia, per divinam autem separata”¹¹⁰.

S. Alberto recoge también muy bien la gran preocupación del pensamiento de Avempace para explicar la multiplicidad y la uni-

107. AVEMPACE, *Carta de adiós*, ed. y trad. por M. Asín Palacios, en *Al-Andalus*, vol. VIII, 1943, p. 69. En este tratado Avempace pretende que siguiendo a Aristóteles y Alfarabi ha descubierto el camino que conduce a la unión con el intelecto agente, pp. 42-43.

108. *Ibidem*, p. 82.

109. *Ibidem*, pp. 84-85.

110. III *De anima*, tr. III, cap. 8, vol. 5, p. 381.

dad en el conocimiento: la multiplicidad viene del lado del intelecto posible o material, sujeto de los fantasmas, mientras que el intelecto agente aparece como uno para todos los hombres, realizándose la "continuidad" con cada hombre a través de los fantasmas¹¹¹. Hemos ya visto largamente cómo S. Alberto recoge y critica esta doctrina de Avempace sobre la unidad numérica del entendimiento para todos los hombres.

Como quiera que no disponemos actualmente de los comentarios de Avempace a la *Física* de Aristóteles, no es posible controlar lo que S. Alberto le atribuye sobre algunas cuestiones de la física, que hemos ya señalado en su lugar. Me limitaré aquí únicamente a recordar que Siger de Brabant en su *Quaestiones super libros Physicorum*, expone con cierta amplitud la teoría de Avempace sobre si las esferas inferiores y la última esfera están "per se" en un lugar. Lo que sobre este punto de la doctrina de Avempace recuerda Siger de Brabant está tomado de Averroes y coincide con lo que dice S. Alberto al respecto al hablar de la teoría de Avempace: las esferas inferiores no son "per se" localizadas, porque la línea circular se determina por sí misma y no se le puede añadir nada exterior. Asimismo, por lo que se refiere a la última esfera: los cuerpos esféricos no tienen un lugar extrínseco porque están perfectamente determinados por sus propios límites¹¹².

* *

Espero que este estudio contribuya a poner más de relieve la importancia de la obra científico-filosófica de Avempace, uno de los filósofos más notables de la España musulmana. Si su famosa doctrina sobre la última beatitud alcanzada por el ejercicio de la razón. le sitúa lejos de místicos como Algazel, su confianza en la razón influyó en filósofos como Ibn Tufayl y Averroes. Ibn Tufayl, "continuator directo de la labor realizada por Avempace" (M. Cruz Hernández) menciona largamente en su *Risála de Hayy ibn Yaqzán*, la teoría del filósofo zaragozano. H. Corbin ha escrito comparando el método seguido por Algazel y Avempace y las consecuencias que

111. *Ibidem*, tr. II, cap. 6, vol. 5, p. 339.

112. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. I. *Les oeuvres inédites (Les Philosophes Belges, XII)*, Louvain, 1931, pp. 206-207. PH. DELHAVE, *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote (Texte inédit)*, *Les Philosophes Belges, XV*, Louvain, 1941, pp. 168-169.

esto tuvo en la filosofía hispano musulmana: "Le mysticisme essentiellement religieux de Ghazâlî est étranger à Ibn Bâjja... Il est exact de dire que, par son influence sur Averroës, Ibn Bâjja imprima à la philosophie en Espagne une direction parfaitement étrangère à l'esprit de Ghazâlî. Seul l'effort de la connaissance spéculative peut conduire l'homme à la connaissance de soi et de l'Intelligence agente ou active... Ainsi l'on peut plutôt dire qu'il s'agit d'un même type d'homme spirituel, réalisé dans des individualités chez lesquelles la perception du but commun diffère, comme diffère par conséquent l'option concernant les voies permettant de l'atteindre. L'une de ces voies est, en Espagne, celle d'Ibn Masarra; elle sera suivie par Ibn 'Arabî. Une autre est celle d'Ibn Bâjja; elle sera reprise par Averroës" ¹¹³.

Incluso en otros aspectos, las teorías de Avempace contribuyeron a la formación de la corriente cultural de la España musulmana: tal la defensa de la concepción aristotélica de las esferas celestes contra la teoría de Ptolomeo. "Pendant tout le X^e siècle, écrit H. Corbin, les philosophes plus éminents de l'Espagne islamique, Ibn Bâjja, Ibn Tofayl, Averroës, prirent part à la lutte antiptoléméenne, laquelle finit par produire le système d'al-Bitrogi (*Alpetragius* des Latins); celui-ci aura jusqu'au XVI^e siècle ses défenseurs contre le système de Ptolémée" ¹¹⁴.

San Alberto Magno con su anhelo habitual por incorporar al acervo científico de su tiempo todo cuanto podía impresionar la curiosidad y el saber de los hombres de su época, recoge aquí y allá a lo largo de su fecunda producción literaria, cuanto pudo conocer de las doctrinas de Avempace. Esto lo hace S. Alberto con entusiasmo, pero al mismo tiempo valorando críticamente las teorías del filósofo zaragozano.

Antes de terminar este estudio quiero hacer, aunque sea brevemente, una observación importante. Avempace e Ibn Tufayl comienzan los dos sus largos nombres árabes por "Abû Bakr...". En la literatura medieval latina se suele citar al primero por Avempace y al segundo por Abubacher (la grafía de los dos nombres es algo variante). Sin embargo, el hecho de comenzar los dos por "Abû Bakr" ha podido prestarse a confusiones o dudas. ¿Cuándo los autores medievales latinos escriben "Abubacher", se trata siempre de

113. *Histoire de la philosophie islamique*, Ed. Gallimard, 1964, p. 320.

114. *Ibidem*, p. 319. P. DUHEM, *Le système du monde*, t. II, pp. 130-132.

Ibn Tufayl o podría tratarse de Avempace, al menos en algunos casos? L. Gauthier señaló ya que en la versión latina de las obras de Averroes, hay un pasaje donde Avempace y Abubacher, sería un solo personaje: Abubacher = Avempace¹¹⁵. Por su parte, el Padre N. Morata, en un trabajo consagrado a Avempace llegó también a la conclusión, por varias razones que no detallo, de que al Abubacher de los latinos corresponde Avempace y no Ibn Tufayl¹¹⁶.

Este problema se podría transportar a las obras de S. Alberto y preguntar si cuando escribe "Abubacher" se refiere a Ibn Tufayl, o podría acaso leerse Avempace. Prácticamente en mi trabajo he mantenido la distinción entre Avempace y Abubacher. Las referencias a este último son relativamente numerosas en las obras de S. Alberto.

Más en concreto, desde el punto de vista de algunas doctrinas, la identificación Abubacher = Avempace, no comprometería demasiado. Así, por ejemplo, S. Alberto atribuye la doctrina de un solo intelecto para todos los hombres a los filósofos árabes en general y también en particular a Averroes, Acempace, Ibn Tufayl, etc. En un caso como éste, no habría doctrinalmente, ninguna dificultad en hacer la identificación Abubacher = Avempace. He aquí algunos textos: "Dixerunt enim quidam Arabes, sicut et Averroes et quidam alii, quod unus numero intellectus est in omnibus animabus et in omnibus hominibus"¹¹⁷. En el libro III *De anima* escribe también: "Abubacher autem magnus apud Arabes et Avempace aliam viam elegerunt... Concesserunt quod in hominibus omnibus praesentibus, praeteritis et futuris unus et unicus numero et specie est intellectus"¹¹⁸. He aquí otro texto tomado de su obra *De natura et origine animae*: "Et hoc solum est ex quo totus dissipatur error Averrois et Abubacher dicentium unum numero intellectum esse in omnibus hominibus"¹¹⁹. Ya hemos visto los textos que S. Alberto

115. L. GAUTHIER, *Hayy Ben Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofaïl. Texte et traduction française*, 2ª éd. Beyrouth, 1936, pp. 122-123. Cf. AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge, 1953, p. 397.

116. «Por todas estas razones creemos que han de referirse siempre a Avempace las citas que los escolásticos atribuyen a Abubacher», AVEMPACE (*Notas y análisis*), en *La ciudad de Dios*, vol. 139, 1924, p. 194.

117. II Pars Sum. Theol., tr. XIII, Qt. 77, Membrum III, vol. 33, p. 75.

118. III *De anima*, tr. I, cap. 6, vol. 5, p. 339.

119. *De natura et origine animae*, tr. I, cap. 6, vol. 9, p. 393.

menciona refiriendo esta misma doctrina a Avempace, inútil repetirlos aquí.

Otro punto en que doctrinalmente no sería difícil aproximar o identificar Abubacher y Avempace, es la teoría de la "continuidad" del intelecto, que ya hemos visto atribuida a Avempace, de quien cita S. Alberto el tratado *De continuatione intellectus cum homine*. Pero existe también algún pasaje donde S. Alberto atribuye esta teoría a Abubacher: "Ex his igitur patet, quod falsa est opinio Abubacher, qui dicit intellectum esse non de natura animae, sed continuari sibi eum ab extrinseco"¹²⁰. En resumen, la identificación Abubacher = Avempace, no parece inverosímil, desde el punto de vista de algunos aspectos doctrinales, atribuidos por S. Alberto a Abubacher (Ibn Tufayl) y a Avempace.

Pero, si dejando a un lado el aspecto doctrinal, se consideran las citas referentes a Abubacher, la identificación Abubacher = Avempace, me parece que exigiría algunas aclaraciones, que no he podido verificar. La dificultad de esta identificación proviene, entre otras cosas, del hecho de que repetidas veces el nombre de Abubacher va acompañado de epítetos, como Abubacher Maurus o Maurus Abubacher¹²¹. Es cierto que esto no ocurre sólo con Abubacher, sino con otros, como cuando escribe "Averroes Cordubensis civis"¹²². Más extraño es que S. Alberto escriba a veces Abubacher Haly¹²³, como si se tratara de un solo personaje. La cosa se complica más, pues en algún otro lugar Abubacher y Haly aparecen como dos personajes distintos¹²⁴. Todavía más, en un pasaje de la II Pars *Sum.*

120. *De natura et origine animae*, tr. I, cap. 5, vol. 9, p. 390.

121. *De natura et origine animae*, tr. II, cap. 7, vol. 9, p. 414 y cap. 9, p. 418. *De unitate intellectus*, vol. 9, pp. 450-451.

122. *De natura et origine animae*, tr. II, cap. 9, vol. 9, p. 418.

123. «...et est cuiusdam Philosophi Mauri, qui vocatur Abubacher, quem alio nomine quidam Haly vocant», *De unitate intellectus*, vol. 9, pp. 450-451. Y algo más adelante: «Et hoc iterum extrahitur de verbis Haly Abubacher».

124. «Trigessima via est et ultima iterum Maurorum Hali et Abubaker», II Pars *Sum. Theol.*, tr. XIII, Qt. 77, p. 84. Algo antes escribe: «Vigessima quarta via est quam facit Abubaker iterum, et Hali Maurus socius ejus». Hay que notar que S. Alberto menciona más de una vez a Haly como autor de algunos escritos, como un *Comentario* a Ptolomeo: «Dicit Ptolomaeus in *Centilogio* quod... Et dicit ibi Hali in *Comento*...», II Pars *Sum. Theol.*, tr. XI, Qt. 58, vol. 32, p. 582. *Ibidem*, tr. I, Qt. 4, art. 5, partícula II, vol. 32, p. 100. Este Haly aparece también como autor de un libro: «Et in libro *Electionum Haly*...», *Speculum Astronomicum*, cap. 10, vol. 10, p. 640; cap. 6, p. 636; cap. 9, p. 639; cap. 14, p. 647.

Theol., S. Alberto escribe: "Hanc viam invenit quidam Abubaker, qui alió nomine Almassor dicitur, et erat Maurus"¹²⁵.

Todo ello muestra que en las noticias históricas de S. Alberto, el personaje "Abubacher" aparece con cierta imprecisión. Sin duda, S. Alberto tuvo a mano fuentes escritas que empleó como mejor pudo, pero es sabido que los nombres árabes pasaron al latín con grafías muy cambiadas y no se tenía de todos esos personajes el conocimiento que hoy tenemos de ellos.

Finalmente, no quiero pasar por alto, el hecho de que S. Alberto atribuye a Abubacher un opúsculo *De contemplatione*¹²⁶. No se halla entre las obras de Ibn Tufayl un libro con ese título. ¿Se trataría de un capítulo de alguna obra suya? ¿Pero de qué obra? El título "in epistola de contemplatione" recuerda el famoso opúsculo de Avempace *De continuatione intellectus...*, citado, como hemos visto, por S. Alberto: "Avempace in epistola quam vocavit *De Continuatione intellectus cum homine*"¹²⁷. Si en el texto de S. Alberto, donde atribuye a Abubacher el opúsculo *de contemplatione*, se leyese *de continuatione*, tendríamos que la mencionada cita se referiría a Avempace y no a Ibn Tufayl. S. Alberto menciona el opúsculo *de contemplatione*, que atribuye a Abubacher, al principio de la *Metafísica*, hablando de cómo las especulaciones de las cosas físicas conducen a la especulación de las cosas divinas¹²⁸ y precisamente esa ascensión a partir de las cosas hacia las realidades divinas, es el objeto del opúsculo de Avempace.

125. Tr. XIII, Qt. 77, vol. 33, p. 77. Ignoro si este Almassor es el mismo que Almansor a quien S. Alberto atribuye un libro: «Et liber *Centum verborum Almansoris* qui sic incipit...», *Speculum Astronomicum*, cap. 10, vol. 10, p. 640.

126. I *Metaphysicorum*, tr. I, cap. 1, vol. 6, p. 2.

127. *De unitate intellectus*, vol. 9, p. 450.

128. «Speculationes autem istae (physicae) gradus sunt et manuductiones ad speculationem divinam, sicut optime loquens dicit Maurus Abubacher in epistola quam *de Contemplatione* scripsit. Haec enim speculatio intellectus nostri non existit in eo quod est humanus, sed in eo quod ut divinum quodam existit in nobis», I *Metaphysicorum*, tr. I, cap. 1, vol. 66, p. 2.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Esta nota me ha permitido aligerar el texto del artículo de numerosas referencias bibliográficas. No cito en ella más que trabajos especialmente consagrados a Avempace, dejando a un lado obras generales, donde sin embargo se habla de él con más o menos extensión.

- ALTMANN, A., *Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity*, en *Jubilee Volume, H. A. Wolfson on the Occasion of this Seventy-Fifth Birthday*, Jerusalem, American Acad. f. Jewish Res., 1965, 3 vols., pp. 47-87. — ASIN PALACIOS, M., *El filósofo zaragozano Avempace*, en *Revista de Aragón*, vol. I, 1900, pp. 193-197, 234-238, 278-281, 300-302, 338-340; vol. II, 1901, pp. 241-246, 301-303, 348-350. — *Del mismo*, *Avempace botánico*, en *Al-Andalus*, vol. 5, 1940, pp. 255-299. — *Del mismo*, *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, en *Al-Andalus*, vol. 7, 1942, pp. 1-41. — *Del mismo*, *Un texto de Al-Fārābī atribuido a Avempace por Moisés de Narbona*, en *Al-Andalus*, vol. 7, 1942, pp. 391-394. — *Del mismo*, *La Carta de adiós de Avempace*, en *Al-Andalus*, vol. 8, 1943, pp. 1-87. — *Del mismo*, *El Régimen del Solitario, por Avempace*. Texto árabe y trad. española, Madrid, 1946. — BERMAN, L. V., *Ibn Bājjah and Maimonides. A Chapter in the History of Political Philosophy* (en hebreo con un resumen en inglés), Jerusalén, Univ. Hebraica, 1959, 4.º, XXXVI-234 pp. — *Del mismo*, *Avempace. The governance of the Solitary*, en *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, New York, Collier MacMillan L., Canadá, 2.ª ed., 1967, pp. 122-133. — DUNLOP, D. M., *Ibn Bājjah's tadbīru-l-mutawahhid (Rule of the Solitary)*, en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1945, pp. 61-81. — *Del mismo*, *Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bājjah (Avempace)*, en *Islamic Quarterly*, II, 1950, pp. 100-116. — *Del mismo*, *The Dīwān attributed to Ibn Bājjah (Avempace)*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIV, 1952, pp. 463-477. — *Del mismo*, *Remarks on the life and Works of Ibn Bājjah (Avempace)*, en *Proceedings of the XXIIInd Congress of Orientalist*, II, Leyde 1957, pp. 188-196. — FAKHRY, M., *Rasāil Ibn Bājjah al-falsafiyya*, en *Abhāth*, t. 17, 1964, pp. 3-15. — *Del mismo*, *Ibn Bājjah (Avempace)*, *Rasāil Ibn Bājjah al-ilāhiyya (Opera metaphysica)*, Beirut, 1968. — *Del mismo*, *Beginnings of philosophical Speculation in Muslim Spain: Ibn Masarraḥ, Al-Majrītī and Ibn Bājjah*, en su libro *A History of Islamic Philosophy*, Columbia Univer. Press, 1970, pp. 287-294. — FARRUKH, O. A., *Ibn Bājjah (Avempace) and Philosophy in the Moslem West* (en árabe), 2.ª ed., Beirut, 1952. — HERZOG, D., *Die Abhandlung des Abū Bekr Ibn al-Sāig vom Verhalten des Einsiedlers*, en *Beiträge zur Philosophie des Mittelalters*, vol. I, Berlin, 1896. — *Ibn Abī Usaybia, Uyūn al-anbā fi tabaqāt al-atibbā*, ed. Müller, t. II, pp. 62-64. — IBN TUFAYL, *El filósofo autodidacto*, trad. esp. por A. G. Palencia, Granada, 1948, pp. 41, 42, 51-53. — MUSUMI, M. S. H., *Ibn Bājjah on the human intellect*, en *Islamic Studies*, vol. 4, 1965, pp. 121-136. — *Del mismo*, *Ibn Bājjah, Kitāb al-naḥs* (ed. del texto árabe del libro *De anima*), Damasco, 1960. Fue también publicado en diversos números de la *Revue de l'Accadémie arabe de Damas*. — *Del mismo*, *Ibn Bājjah in Prophecy*, en *Pakistan Phil. J.*, t. 5, 1961, pp. 31-37. — *Del mismo*, *Ibn Bājjah on Human End*, en *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, vol. II, 1957. — *Del mismo*, *Avempace - The Great Philosopher of Andalus*, en *Islamic Culture*, t. 36, 1962, pp. 35-53, 85-101. — *Del mismo*, *Kitāb al-kawn wal- fasaḍ li Ibn Bājjah l-andalusī*, en *Revue de l'Accadémie arabe de Damas*, 1967, pp. 255-275, 426-450. — MORATA, N., *Avempace (Notas y*

análisis), *La Ciudad de Dios*, vol. CXXXIX, 1924, pp. 180-194. — ROSENTHAL, E. I. J., *Politische Gedanken bei Ibn Bagga*, en *Monatschrift d. Gesch. v. Wiss. d. Judentums*, 81, 1937, pp. 153-168. — *Del mismo*, *The Place of politics in the Philosophy of Ibn Bâjja*, en *Islamic Culture*, t. 25, 1951, pp. 187-211. — *Del mismo*, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, 1958, pp. 158-174. — STEINCHNEIDER, M., *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz, 1956, pp. 356-357. — CHEMLI, M., *Abû Bakr Ibn Bagga wa nazatuhu al-falsafiyya min hilâli "Tadbîr al-mutawahhîd"*, en *Hawliyyât al-Gâmia t-tânusiyya*, 1, 1964, pp. 41-60. — *Del mismo*, *La philosophie morale d'Ibn Bâjja à travers Tadbîr al-mutawahhîd*, en *Ibla*, 1968, N.º 122, pp. 167-221. — MAQQARY, T., *Nafh at-tîb*, 1.ª ed., El Cairo, 1949, t. 9, pp. 230-249.

A. CORTABARRIA, O.P.