

LA DOCTRINA DEL INTELLECTO ADQUIRIDO EN ALBERTO MAGNO Y SU PROYECCIÓN A LA FILOSOFÍA POLÍTICA: UN CONTRAPUNTO CON LA MISMA DOCTRINA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE AL-FARABI.

THE ACTIVE INTELLECT DOCTRINE IN ALBERTUS MAGNUS AND ITS PROJECTION TO POLITICAL PHILOSOPHY: A COUNTERPOINT TO THE SAME DOCTRINE IN AL-FARABI'S POLITICAL PHILOSOPHY

José Ricardo Pierpauli¹

Resumen: La doctrina del Intelecto Adquirido, elaborada por los árabes en el siglo X, especialmente por Al Farabi, atraviesa la totalidad de las obras de Alberto Magno. Esa doctrina le confiere a su Filosofía Política una fundamentación tanto metafísica, cuanto teológica. En el caso de Alberto, se trata de una corrección del concepto de *Intelecto Adquirido* elaborado en el siglo X por Al Farabi a partir de la recepción de los textos de Aristóteles - De Anima. Mientras en Alberto Magno esa recepción se traduce como re-potenciación de la libre actividad del Intelecto, en el caso de Al Farabi esa misma doctrina dio lugar a interpretaciones claramente diferentes como es el caso del modelo de Baruj Espinosa. Alberto Magno ofrece un modelo de Filosofía Política en armonía con la Metafísica y con la Teología Sobrenatural de tono claramente escolástico. Al Farabi por su parte, y aun habiendo elaborado la doctrina del Intelecto Adquirido con anterioridad a Alberto Magno, puede ser considerado en rigor como un proto-moderno.

Palavras-chave: Intelecto Adquirido, Alberto Magno, Al Farabi.

Abstract: The Active Intellect doctrine, developed by the Arabs in the tenth century, especially by Al Farabi, permeates all the works of Albertus Magnus. This doctrine gives metaphysic and theological fundamentals to his Political Philosophy. In the Albertus' case, there is a correction of the Active Intellect concept developed by Al Farabi in the tenth century from the reception of De Anima, Aristotle text. While in Albertus Magnus' concept this reception represents a re-potentialization of the free Intellect activity, in Al Farabi's case the same doctrine brought clearly different interpretations such as the case of Baruj Espinosa's model. Albertus Magnus offers a Political Philosophy in harmony with Metaphysics and the clearly scholastic oriented Supernatural Theology. Al Farabi, in his turn, although having developed the Active Intellect before Albertus Magnus, can be considered a proto-modern strictly speaking.

Keywords: Active intellect, Albertus Magnus, Al Farabi.

Introducción

Dos motivos justifican hoy una reconstrucción de la doctrina del Intelecto adquirido-*Intellectus adeptus*-en la obra de Alberto Magno. El primer motivo. Como es claro, nada más actual que la vigencia del Islam en la Política de nuestros días. ¿Qué modificaciones profundas introdujo la Filosofía Política de Al-Farabi respecto de las convicciones teológico- políticas que predominaban en su tiempo? Responder esa pregunta, sin duda de mayor alcance que el objetivo aquí perseguido, implica ante todo, subrayar que la idea de *Intelecto adquirido* es de capital

¹ Investigador Independiente Conicet-Argentina. Profesor Adjunto de Teoría del Estado-Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires

importancia para comprender la Filosofía Política islámica en la versión de su filósofo más prominente que fue Al Farabi (X). A su vez, ello nos conduce a examinar los términos de la recepción de la doctrina del *nous* en Aristóteles, *De anima*, 430, 4-5. El segundo motivo. Es ya un lugar común el hecho de afirmar que las doctrinas de Aristóteles fueron cristianizadas especialmente en la escolástica medieval. No obstante, cabe también afirmar que esas mismas tesis fueron en cierto modo, transformadas a la luz de las exigencias impuestas por el Islam. Lo que se escucha decir con menor frecuencia es que fue Alberto Magno el encargado, no tan solo de cristianizar a Aristóteles, sino precisamente a Al-Farabi en lo que respecta a la noción de *Intelecto adquirido*. Mientras que el *Doctor universalis* condujo esa noción hacia el plano elevado de la contemplación mística y de la acción moral y política iluminada por aquella contemplación, Al-Farabi, lejos de racionalizar completamente el Islam debilitándolo, le ofreció en cambio, el fundamento filosófico a las actitudes políticas propias de esa religión y de las que evidentemente carecía hasta la recepción platónica y aristotélica llevada a cabo por el llamado segundo Aristóteles del mundo árabe. Se ve pues, por un lado, la actualidad que para una Filosofía Práctica reviste la noción de *Intelecto adquirido*. Por otro lado, puede también comprenderse por qué es importante confrontar al menos sucintamente las tesis de Alberto Magno con las de su predecesor árabe Al-Farabi. Así pues, me ocupare en primer lugar, de esbozar un intento de reconstrucción del concepto capital de *Intellectus adeptus* en la obra de Alberto Magno, poniendo de manifiesto dos cuestiones. La primera de ellas, que en el caso de Alberto, no se trata de un concepto reducido a los límites de una teología filosófica, sino que el mismo conlleva profundas implicancias teológicas en el sentido de la Teología Sobrenatural. La segunda cuestión, que Alberto Magno no redujo su relectura y modificación de la tesis de Al-Farabi al ámbito de aquella Teología, sino que introdujo la noción de *Intellectus adeptus* como importante fundamento de la acción moral y política.

Posteriormente reconstruiré esa misma noción en la obra política de Al-Farabi, para dejar en claro que, aun cuando se trate de un filósofo del siglo X, sus elaboraciones bien pueden ser conceptuadas como *proto-modernas*, pues centran su atención en la re- potenciación teológico-filosófica del poder político, en notable semejanza con Hobbes y Espinosa. Diferente que Alberto Magno, el intento de Al-Farabi permaneció reducido al marco más estrecho de la teología filosófica, mas no sin conllevar fuertes implicancias para la Filosofía Política. Fue más recientemente Leo Strauss quien rehabilitó algunos elementos de esa Filosofía Política con la intención de reformular los términos del universalismo político de base religiosa, a favor de otro universalismo claramente ateo. Una revisión retrospectiva de las teologías naturales de Al-Farabi, de Espinosa y del Leo Strauss, comparadas con las exigencias teológicas develadas por Alberto Magno, pone de relieve la importancia de un nuevo examen de las más profundas raíces de toda Filosofía Política.

Aristóteles en el punto de partida. La doctrina del pasaje 429 a 10-430 a 10, *De anima*.

El *nous* no es, como creían algunos epicureistas, una función superior del cuerpo, sino que proviene *desde fuera* del mismo. En el texto indicado, el Filósofo distingue y examina dos intelectos. Ellos son el *intelecto posible* y el *agente*. El *intelecto agente* es el intelecto por excelencia. Su función es la de conferir una vida superior a las formas-*eidos*-abstraídas de la

materia (MAGNUS, 1968)². Se trata de una vida superior, pues el ente que es objeto de conocimiento, no vive tan solo en la realidad, sino que, después del acto de la *abstracción* de su esencia, vive de un modo más perfecto en el interior de la inteligencia que conoce. Por su parte, el *intelecto posible*, que por definición, está en potencia de conocer las esencias, tan solo puede llegar a captar esas esencias en el nivel de la intencionalidad, gracias a la función iluminadora del *intelecto agente*. De este modo, el *intelecto agente* es una perfección del *intelecto posible* (MAGNUS, 1968)³. La noción de *intelecto adquirido* está completamente ausente en el pensamiento del Filósofo.

¿Qué es el *intelecto adquirido* en el pensamiento de Alberto Magno?

Aquello que considero crucial a los fines de comprender la naturaleza propia de la inteligencia, fue enunciado, tanto por Aristóteles, como por Alberto del modo siguiente: *La inteligencia es una luz superior propia del hombre que viene desde fuera-De anima*, 429 b 5 y 430 a 15- y *aun con mayor precisión, proviene de una instancia superior*. Dos consideraciones surgen de lo dicho. La primera atañe a la naturaleza biológica del hombre, y la segunda, a su constitución psicológica y a la debida justificación ontológica de dicha constitución. Respecto de la primera consideración: A partir de la tesis enunciada por el Filósofo se ha llegado a postular que el intelecto, que define al ente concreto como *persona humana*, llega al feto desde fuera, dadas ciertas condiciones de su desarrollo biológico. Por su parte Alberto, desarrollo dos ideas a partir de lo dicho por Aristóteles. En efecto, la primera idea, ese *venir desde fuera* alude a la doctrina metafísica de la *participación* y no a un mero desplazamiento desde un lugar físico a otro.

La segunda idea, ese *venir de fuera* o *participación* no tiene lugar con posterioridad al acto creador, sino que se da en el mismo acto creador del hombre y de cada hombre en particular. El intelecto que está en Dios por excelencia, *se participa* a los hombres en el mismo acto de la concepción, o bien de la creación. Así pues, no se recibe el intelecto y con ello la condición de persona, por desplazamiento desde un lugar físicamente externo, sino que in-habitando el embrión, se manifiesta desde su interior, una vez que la materia esta convenientemente dispuesta. El embrión es ya una persona humana. Debemos observar que el *Doctor universalis* se refiere aquí al modo en que se hace presente en nosotros, por vía de participación, tan solo de la *luz natural de la inteligencia*.

La segunda consideración. Tanto el intelecto posible como el agente constituyen, en primera instancia, lo que llamamos la inteligencia humana (MAGNUS, 2008). No aludo aun a la función rigurosamente operativa de la inteligencia, sino a las funciones primarias que tornan posible el acto psicológico del conocimiento. ¿De qué modo puede justificarse la presencia desde fuera, en el alma humana, de esa luz superior que llamamos inteligencia? Una vez más, *el intelecto es una participación de Dios en el hombre*. En el nivel de una justificación ontológica,

² Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, Stroick C., ed. Coloniensis, T. VII, pars I, Muenster, 1968, p. 204-25. Sed in anima non est nisi facere formas intelligibilis, secundum quod intelligibilis sunt, et compositio earum non est in anima ad res, sed potius ad intellectum possibilem; et quoad hoc intellectus agens assimilatur arti, et intellectus possibilis assimilatur materiae.

³ ALBERTUS MAGNUS; *De anima*, ed. cit., 204-72. Et hoc sic esse oportet, quia semper in omni natura in qua esta gens et patiens, oportet, quod honorabilius sita gens quam patiens, et id quod est principium per summa formalem actionem, honorabilius est quam materia, in qua principiatur hoc quod principiatur

Alberto se vale de una figura de raíz neo-platónica a fin de explicar mejor esta noción metafísica de *participación*. En efecto, afirma el *Doctor universalis* que la luz por excelencia esta en Dios como en su fuente, pero resplandece en el alma humana confiriéndole de ese modo, su más alta potencia. Alberto identifica a Dios como Inteligencia Separada y resuelve el problema de la presencia de esa luz en nosotros mediante ese modo peculiar de distinción que es la doctrina platónica de la *participación metafísica*. La participación metafísica del intelecto se explica en la obra de Alberto, mediante la teoría neo-platónica de la *iluminación* (ANZULEWICZ, 2003).

Ahora bien, debemos dar un paso más, a fin de aproximarnos a la noción de *intelecto adquirido*. He dicho más arriba que debían diferenciarse dos niveles en el marco de la distinción de un tipo y otro del intelecto. Me refiero ahora a lo que antes denominé las funciones rigurosamente operativas de la inteligencia. Así pues, cabe distinguir como lo hizo Alberto, entre un *intelecto especulativo* y otro *práctico*. Ambos intelectos, se perfeccionan en el acto del conocimiento y más se perfeccionan, cuanto más elevado es el objeto de ese conocimiento. Cuando el objeto de conocimiento es la verdad misma, el intelecto desarrolla su dimensión contemplativa y se define como *intelecto especulativo* (MAGNUS, 2008). En cambio, cuando el intelecto se orienta hacia la dirección de las acciones que buscan fines concretos a los que llamamos bienes, por conducir precisamente hacia el bien por excelencia, entonces el intelecto humano se define como *intelecto práctico* (MAGNUS, 1968)⁴. Ahora bien, dado que la acción sigue y es propia del ente concreto y más específicamente hablamos de la acción humana, resulta claro que, por un lado, el *intelecto especulativo* confiere a los hombres los más elevados conocimientos y, por otro, le ofrece al intelecto práctico su última y más perfecta fundamentación (MAGNUS, 1968; 1987; 2008)⁵. El intelecto especulativo es más excelente que el práctico, pues las verdades universales que el mismo ha develado son objeto luego de la más alta especulación a que el hombre puede aspirar (MAGNUS, 1968)⁶. El intelecto especulativo ofrece los elementos por excelencia de las más sublimes meditaciones y para ello no necesita de nada que le sea ajeno, sino que todo lo encuentra en sí mismo (MAGNUS, 1968)⁷.

Mas, ¿de qué modo reúne el intelecto en si esas altas nociones? La pregunta nos conduce hacia la estructura psicológica de la inteligencia humana. Así pues, antes que introducirnos en el marco propiamente operativo del intelecto, cabe distinguir dos intelectos. Ellos son el intelecto posible y el intelecto agente. Resumiendo lo dicho hasta aquí: El intelecto especulativo, y naturalmente también el práctico, solo pueden cumplir su cometido a partir de la labor conjunta del intelecto posible y del agente. El intelecto posible, según enseña Aristóteles

⁴ *Intellectus, qui semper ratiocinatur propter aliquis quod est extra ipsum, est et vocatur practicus, quod idem sonat quod operativus.* ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. cit., p. 232-68.

⁵ Aun cuando no es mi objetivo específico aquí, destaco a propósito de esta afirmación, la clara relación de fundamentación que Alberto establece ente el intelecto especulativo y el práctico. Esa relación se traduce en el plano epistemológico, como la relación de fundamentación entre la sabiduría especulativa y la práctica. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, ed. cit., p. 295-72, donde afirma *intellectus speculativus extendendo se fit practicus*. Aun con mayor claridad, dice Alberto, *speculativus et practicus conveniunt in substantia et differunt in ratione. Et haec ratio est extensio a vero in bonum.* ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, ed. cit., p. 485-1. Respecto del nivel epistemológico, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super ethica*, Kuebel W., T. XIV, pars 2, Muenster, 1987, p. 392-55 y sgts.

⁶ *Propter quod contemplativus intellectus in se perfectior et nobilior est practico, et ideo penes ipsum consistit felicitas et beatitudo speculativa, praecipue, quando fuerit adeptus agentem sicut formam, prout diximus....* ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. cit., p. 233-15.

⁷ *Intelligentia autem especulativa finem suum semper intra semeteipsam habet, habet enim verum speculatum in theorematibus, quod est finis eius.* ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. cit., p. 233-6.

(ARISTÓTELES, 1995), está en potencia de conocer todas las cosas. Pero, dado que está en potencia, necesita de una acción que lo perfeccione. Esa acción es llevada a cabo por el intelecto agente que abstrae las esencias-*eidós*-del ente concreto (MAGNUS, 2008). Luego, reitero una idea central, el intelecto posible guarda en sí esas ideas, vale decir, confiere al ente real una existencia más sublime y espiritual a la que llamamos *esse intentionale* (MAGNUS, 1968)⁸. Enseña Alberto, de modo muy coherente con Aristóteles, pero ahora, valiéndose de la teoría neoplatónica de la *iluminación*, que la relación que media entre el intelecto agente y el posible es una relación, bajo cierto respecto, de causa formal (MAGNUS, 2008) y, desde otro punto de vista, de causa eficiente a causa material (MAGNUS, 2008). Por tanto, en este caso, el intelecto agente es más perfecto que el intelecto posible (MAGNUS, 2008), pues, afirma Alberto: *intellectus possibilis non efficitur in actu nisi per agentem* (MAGNUS, 2008).

Cum enim anima sit resultatatio quaedam lucis intelligentia separatae, erunt in ipsa duo necessaria. Quorum unum est forma lucis, et alterum est id quo lux recipitur et stat, ut fiat ens aliquid mundi; et ab hoc esse animae fluunt duae virtutes, quarum una est intellectus agens, qui causatur ab ipsa luce recepta, et alia est intellectus possibilis, qui causatur ab eo in quo lux recipitur. Et in his duobus perfecta substantia existens et separata, anima est substantia permanens semper et non corrupta per mortem corporis... (MAGNUS, 1968, p. 205-42).

No obstante, lo que en rigor nos interesa es develar el momento en el que Alberto introdujo la noción de *intelecto adquirido* tomada fundamentalmente de Al-Farabi. El intelecto especulativo se hace aun más perfecto cuando, más allá de su constitución ontológica, se torna *adquirido*, como resultado de los descubrimientos y meditaciones que lleva a cabo a partir de sus nociones más primarias y de la actividad que, en procura de aquellos descubrimientos y meditaciones, desarrolla, partiendo de esas nociones primarias a las que, con mayor propiedad, llamamos *prima principia per se nota* (MAGNUS, 2008).

La dimensión especulativa es, como queda claro, una perfección del intelecto posible y del intelecto agente. En cambio, la dimensión práctica de nuestra inteligencia se perfecciona a través del intelecto práctico el cual, de modo muy general, se describe como la orientación específica y particularizada de la sabiduría superior que nos ofrece el intelecto especulativo y el propio intelecto práctico, a los fines del obrar moral y político. A su vez, la contemplación que perfecciona del modo más perfecto al intelecto, se traduce como intelecto adquirido –*intellectus adeptus*, cuando nuestra inteligencia no se conforma tan solo con sus nociones primarias, vale decir, con el hábito de sus primeros principios, sino que incorpora sus propias reflexiones adquiridas a través de la investigación y del estudio, pero a la luz del Ser Supremo que es Dios. *Sabio* es pues, en el sentido de *intelecto adquirido*, quien es capaz de describir, conforme los límites de la inteligencia humana, el orden de la Creación (MAGNUS, 2008)⁹. Sucintamente, nuestra primera conclusión. El *intelecto adquirido* es un grado, el más alto grado de desarrollo

⁸ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. cit., p. 102-27: *...omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub aliqua sensibilis vel intellectualis notitia apprehensi habetur.*

⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, ed. cit., p. 466-24. *Philosophia est assimilatio creationis operibus secundum veritatem humanitatis.*

del *intelecto especulativo y el que, según Alberto, confiere a los hombres la inmortalidad* (MAGNUS, 1975)¹⁰.

Alberto, como su discípulo Tomás de Aquino, no es primariamente un filósofo, sino ante todo, un teólogo. Vale decir, sus doctrinas de la participación y de la iluminación no pueden separarse del acto de la Creación libérrima de Dios. Es Dios el dador de todas las potencias y en especial de las potencias superiores de sus criaturas. Dios confirió al hombre la inteligencia superior. Alberto no se cansa de repetir que ningún otro rasgo del hombre lo asemeja más a Dios que la posesión de la inteligencia. Así pues, el *intelecto adquirido* se inscribe en la esfera operativa de la inteligencia y se describe también como una cierta impronta dejada por Dios en nosotros. Desde este punto de vista puede y debe entenderse el *ley motiv* del pensamiento del *Doctor universalis el hombre se ubica entre el tiempo y la Eternidad*.

Est enim impressio quaedam et sigillatio divinae sapientiae in nobis, ut mens humana dei sapientis sit sigillum, impressa formis et rationibus causae primae in sapientia sua creantis et reparantis et glorificantis sua causa (MAGNUS, 1978).

Con todo, no se trata de una cierta infusión gratuita de Dios, sino, como dije, del resultado del esfuerzo humano por conocer las cosas más altas. Lo dicho conduce a la siguiente conclusión: La Filosofía es para Alberto, *una libre actividad de la inteligencia humana que se perfecciona según que permanece abierta a la trascendencia*. Por tanto, cuando se conocen todas las cosas sub *specie aeternitatis* puede afirmarse que se posee el *intelecto adquirido*. Ello es perfectamente coherente con las exigencias que emergen de la Teología Sobrenatural, en vistas del proceso psicológico del conocimiento explicado por Aristóteles en su *De anima*. La tesis de Aristóteles en virtud de la cual podía luego postularse la inmortalidad del alma, esto es la idea que el intelecto viene *desde fuera*, vino a sublimar la labor del filósofo, pues para Alberto los filósofos se aseguran la inmortalidad de sus descubrimientos, toda vez que especulan a la luz y en la esfera del objeto más elevado que es Dios.

Esa doctrina constituye la clave hermenéutica por excelencia a los fines de conferir unidad a la totalidad del pensamiento de Alberto Magno. En lo que nos interesa de modo inmediato, cabe destacar que el *intelecto adquirido*, será, en las etapas posteriores del desarrollo del pensamiento de Alberto, la condición del razonamiento práctico. Baste con señalar por ahora que el *intelecto adquirido* es una perfección del intelecto especulativo y, agrego ahora, el fundamento más elevado de la labor del intelecto práctico.

La doctrina del *Intellectus adeptus* en la obra de Alberto Magno. Etapas de su evolución.

Dos contribuciones recientes reflejan el estado actual de la cuestión del intelecto adquirido en la obra de Alberto Magno. La primera fue ofrecida por Henryk Anzulewicz y la segunda por Jorn Mueller. El trabajo de Anzulewicz es francamente de excelente factura. Concuero con el autor en sus posiciones fundamentales. El segundo trabajo corresponde al autor también de un libro reciente dedicado a la Ética de Alberto Magno (MUELLER, 2001), en el que, de modo análogo que a propósito de la cuestión que nos ocupa, Mueller se empeña en ofrecernos

¹⁰ In hac auem adeptione nobilissima omnes Peripatetici radicem sixerunt ese immortalitatis, et per ipsam homines in deos transponi et transformari, et tales Platonis philosophia, quasi semideos appellavit. ALBERTUS MAGNUS, De XV problematibus, Q. I, p. 33-37/69 Fries, p. 168.

la imagen de un Alberto Magno *quasi moderno* (MAGNUS, 1975)¹¹. En su contribución acerca del intelecto, afirma Mueller (MUELLER, 2006) que la doctrina del *Intellectus adeptus* se desarrolló según tres fases en la obra de Alberto Magno¹². La primera: desde las obras tempranas hasta 1250- año del *Super ethica*. El punto culminante de ese desarrollo evolutivo habría tenido lugar en el marco del *De homine* (de aprox. 1242). Se trataría de una etapa de clarificación de los aportes árabes acerca del intelecto. Aquí el *Intellectus adeptus* sería un hábito que adquirimos del maestro, a través de la investigación o del descubrimiento (*De homine*). En todo caso, se trata de una referencia al intelecto adquirido en el marco de la clarificación del proceso de abstracción *quiditativa*. De ese modo, afirma el autor, Alberto definió al intelecto adquirido como la última perfección en el camino del conocimiento especulativo.

La segunda fase se habría desarrollado en cambio, desde 1250-1257, período en el que Alberto, luego de su extenso comentario *Super ethica*, había comentado la obra de Dionisio Aeropagita titulada *De divinis nominibus*. Aquí la doctrina del *Intellectus adeptus* se eleva en pos de su objeto, pero permanece como condición de la felicidad contemplativa a la que el autor entiende, refiriéndose a la argumentación de Alberto Magno, como un tipo de felicidad estrictamente humana e inmanente. En efecto, según cree Mueller, aun cuando Alberto hubiera puesto su atención en carácter divino del intelecto atribuido tanto por Aristóteles, como por Al-Farabi, en sus propias elaboraciones, esa doctrina jamás pudo trasponer los límites de una teología natural o filosófica (MUELLER, 2006). En cuanto a la tercera fase anunciada por el autor, cabe destacar que resulta de difícil delimitación, pues el propio Mueller no la determina con precisión, tal como había procedido con las dos primeras. En todo caso, lo que me interesa subrayar es la conclusión a la que llega el autor, a saber, reitero, que el intelecto adquirido en la formulación de Alberto Magno, no alcanza a trasponer los límites de la teología natural o filosófica.

Mi discrepancia con el Mueller puede reducirse a la siguiente afirmación. *Resulta difícil despojar a la doctrina del intelecto adquirido de sus fuertes connotaciones teológico-sobrenaturales* (ANZULEWICZ, 2003). Mas para comprender el alcance de mi tesis, debo ante todo, ofrecer lo que a mi juicio, explica mejor las etapas del desarrollo evolutivo en la doctrina de Alberto Magno acerca del *intellectus adeptus*. ¿De qué modo el *Doctor universalis* logro cristianizar la recepción islámica de esa doctrina, llevada a cabo por Al-Farabi? Antes que eso aun, ¿por qué mi preocupación está centrada aquí en Al-Farabi? Como es bien conocido, Alberto fue un conocedor profundo, no solo de las doctrinas de Al-Farabi, sino de casi todos los árabes que operaron la recepción de la doctrina del *nous* aristotélico. He preferido detener mi atención en la formulación de la tesis de Al-Farabi, pues es ese autor, el primer gran filósofo del Islam, al que el *Doctor universalis* cita insistentemente, tanto en el contexto inequívocamente teológico de su *Suma theologiae sive mirabli scientia Dei*, como en la proyección de esa doctrina al campo de la Filosofía Práctica y de la Filosofía Política en particular.

¹¹ Un solo texto de Alberto bastaría para contrarrestar esta hermenéutica que con cierta frecuencia se pretende proyectar sobre las obras no solo de Alberto Magno, sino también de la Etica de Tomas de Aquino-cabe nombrar aquí a W.Kluxen-. Dice Alberto, garantizando la dimensión sobrenatural del obrar humano: Si autem aliud in ordine providentiae habet ante se, sequitur necessario, quod hoc in omni opere providentiae suae ad aliud secundum providentiam referatur. Cum autem primum in omni ordine regat omnia sequentia, sequitur, quod homo in ómnibus actibus suis a providentia divina regatur. ALBERTUS MAGNUS, De XV problematibus, Q. 12, HUFNAGEL A., ed. Coloniensis, T. XVII, Muenster, 1975, p. 43-13.

¹² Al parecer Mueller pretende recoger aquí la clasificación antes ofrecida por Anzulewicz a quien cita explícitamente.

Respecto de la primera pregunta. A propósito de una respuesta adecuada, debo ahora corregir la clasificación de Mueller en los términos siguientes. Por mi parte, propongo la determinación de *dos grandes etapas en el desarrollo y consolidación de la doctrina del intelecto adquirido* en la obra de Alberto Magno. La primera etapa podría denominarse de clarificación histórico filosófica acerca de la cuestión. Su marco de referencia lo ofrecen dos obras fundamentales. Ellas son el tratado *De homine* de 1242 y el *De anima* de 1260-1261. Conviene señalar que esta etapa de clarificación contiene importantes determinaciones sistemáticas formuladas por Alberto. El *Doctor universalis* no se comporta aquí como un mero compilador, sino que establece sus propias determinaciones sobre la base empírica que le ofrecían las contribuciones de sus predecesores. La segunda etapa se extiende desde 1250 hasta el tiempo de redacción de la *Summa theologiae* (1270). Obsérvese que esta segunda etapa en rigor, comenzó a delinearse en el interior de la primera. Se trata aquí de una muy clara remisión del objeto de la sabiduría humana que el intelecto puede alcanzar hacia su objeto más sublime que es Dios Revelado. Abonando mi tesis a saber, que esta etapa sistemática comenzó a desarrollarse en el interior de la primera etapa de carácter histórico-filosófico, cabe consignar que ya en el *De anima* de Alberto puede delimitarse claramente el registro de sus preocupaciones teológicas.

...et ideo in omnibus his accipit continue intellectus possibilis lumen agentis et efficitur sibi similior et similior de die in diem. Et hoc vocatur a philosophis moveri ad continuationem et coniunctionem cum agente intellectu; et cum sic acceperit omnia intellegibilia, habet lumen agentis ut formam sibi adhaerentem...tunc adharet intellectus agens possibilis sicut forma materiae. Et hoc sic compositum vocatur a Peripateticis intellectus adeptus et divinus; et tunc homo perfectus est ad operandum opus suum, in quantum est homo, et hoc est opus quod operatur deus, et hoc est per seipsum contemplari et intelligere separate (MAGNUS *apud* MUELLER, 2006, p. 556).

Es importante observar que el año 1250, fecha de elaboración de la obra cumbre de Alberto dedicada a Filosofía Práctica (*Super ethica*) y de la obra cumbre dedicada a la Teología mística (*De divinis nominibus*), es el año de la fundación del *Studium generale* en la ciudad de Colonia. Vale decir, las preocupaciones científicas de los miembros de la orden de los predicadores no quedaban reducidas tan solo a la mera curiosidad académica, sino que estaban completamente impregnadas por el espíritu de su fundador Santo Domingo de Guzmán, *hablar solo con Dios o de Dios*. Así pues, la atención del propio Alberto estaba orientada hacia el modo de traducir las exigencias de la Ley Divina al obrar moral y político. Por obvias razones metodológicas que aun cuando conocidas debemos recordar, cuando Alberto comenta el texto del Filósofo, actúa precisamente como comentador, dejando en un segundo plano sus propias observaciones. No debemos olvidar que el *Doctor universalis* estaba fundamentalmente empeñado en tornar comprensible a un Aristóteles, hasta entonces incomprendido y aun rechazado por sus hermanos de la Orden de los predicadores (MAGNUS, 1891). Se trataba de poner de manifiesto que el Filósofo no era un enemigo de la Fe Católica, sino tal vez, su mejor auxilio teórico. No obstante esa intención, podemos encontrar en el Comentario *Super ethica*, la siguiente afirmación:

...bonum enim maxime est illud quod per se bonum est et ad quo dalia ordinantur, et hoc praecipue est perfecta operatio intellectus speculativi, quae dicitur felicitas contemplativa. Huius autem fons est divinus intellectus, qui profundit lumen congintionis in omnia cognoscentia et per cuius imitationem est felicitas contemplativa, quia perfectio ultima omnis nostrae contemplationis est in eo qui est maxime desideratum ad sciendum. Et haec est quaestio de divino intellectu, ut dicit Commentator in XI Met.; ipse autem deus intellectum suum perfectissimo contemplatur et intelligendo se intelligit omnia alia (MAGNUS, 1987, p. 708-11).

Las primeras líneas del texto sirven para confirmar la interpretación que he ofrecido hasta aquí. Las últimas en cambio, parecen probar que la posesión del *intellectus adeptus* es útil fundamentalmente para agudizar la comprensión de todos los saberes inferiores. Ello encierra una verdad, pero en rigor, una verdad a medias. En efecto, una vez iniciada la segunda etapa señalada, comienza a desarrollarse aquello que podríamos describir del siguiente modo. Alberto ya no se preocupa tan solo por explicar lo que dice Aristóteles, sino que ahora le interesa transformar esas tesis, según las exigencias de la Teología Sobrenatural y en modo especial, de la Teología Mística. Nada menos que en el punto de partida del *Comentario a la Política* (1264) de Aristóteles afirma Alberto que todos los filósofos pusieron la raíz de la inmortalidad del alma en el intelecto adquirido. Según enseña Al-Farabi en su libro acerca *del Intelecto y de lo inteligible*, se trata del conocimiento de las cosas más altas que torna divino al propio intelecto humano (MAGNUS, 1891).

Ahora bien, cuando Alberto comienza la redacción de la *Summa teholgicae*, no deja de remitirse a Al-Farabi a propósito de la doctrina del *intelecto adquirido*, casi en los mismos términos que lo había hecho antes, en el prólogo al *Comentario a la Política de Aristóteles*. La diferencia entre ambos contextos está dada por la citación ahora en la *Summa*, de los textos bíblicos de los que se vale Alberto, para explicar mejor aquella doctrina que había comenzado a desarrollar en su obra de juventud *De homine*. Veamos pues, de qué modo se expresa, ya casi al final de su obra y de su vida. Ofreceré dos textos tomados de la *Summa* que considero fundamentales, a fin de restituir, como también lo hace Anzulewicz, la significación teológica de la doctrina del *intellectus adeptus*. La referencia al *Comentario a la Política de Aristóteles* no deja lugar a dudas acerca de la proyección del *intellectus adeptus* hacia la Filosofía Práctica.

Nihil enim nisi intellectus est intellectus divinus, prout ipse lux est et causa omnium inteligibilium; et ex illo in nobis est scientia divina. Et hoc est quod psalmus XXXV-10: In lumine tuo videmus lumen. Ey illud signatum est super nos lumen vultus tui, domine, dedisti laetitiam in corde meo (MAGNUS, 1978, p. 2-27).

Alia quippe scibilia vel aequalia sunt vel inferiora cordi humano; propter quod, secundum quod in corde humano sunt, exaltationem recipiunt et nobilius esse, quam habent in seipsis, sicut nobilius est incorruptibile quam corruptibile. Sola autem illa est quae cor elevat et elevatum purificat et in aeterna fundat immortalitate SAP XV -3 Nosse te est consummata iustitia, et sicut iustitiam tuam et virtutum tuam radix est immortalitatis. Hinc est quod dicit ALFARABIUS in

libro de *Intellectu et intilibilis*, quod omnes philosophi in intellectu adepto divino radicem possuerunt immortalitatis animae (MAGNUS, 1978, p. 1-2).

La doctrina de ambos textos da por resuelto, según creo, el importante problema de la fundamentación teológico-sobrenatural del *intelecto adquirido* en la obra de Alberto Magno. Por tanto, una completa lectura de esa noción a través de la totalidad de la obra del *Doctor universalis* parece condenar al fracaso toda tentativa de encontrar en Alberto, a propósito del problema que nos ocupa, algo así como un autor proto-moderno. Cabe por último, poner de relieve dos semejanzas y una notable diferencia entre las tesis de Alberto y las de Al-Farabi respecto del *intellectus adeptus*. Las semejanzas, en primer lugar, tanto para Alberto como para Al-Farabi, el intelecto adquirido reconoce una clara fundamentación teológica. La segunda semejanza. Para ambos autores ese intelecto constituye el más profundo fundamento de la acción moral y política. En cambio, media entre ellos una significativa diferencia. En efecto, mientras que Alberto reconduce la posesión de la sabiduría política a la contemplación de Dios, a fin de reconocer en El su paradigma por excelencia, Al-Farabi, recogiendo en esto la impronta platónica, retoma la idea del gobernante sabio. Solo que a diferencia de Platón, pero sentando las bases de las posteriores doctrinas de B. Espinosa, identifica a dios con el gobernante. Este gobernante sabio, quien posee el *intelecto adquirido*, es, no solo el fundador del orden político, sino de la religión que debe practicarse. Veamos pues, muy brevemente, de qué modo procede Al-Farabi.

Balance y conclusiones: La doctrina del *Intellectus adeptus* en la Filosofía Política de Al-Farabi.

Mi objeto es finalmente, poner en evidencia la notable diferencia que media entre la doctrina del *intelecto adquirido* en Alberto Magno y la de su predecesor árabe Al-Farabi en vistas de la Filosofía Política. Como es sabido, el Aristóteles del Islam escribió una obra titulada *De intellectu et intelligibili*. Se trata precisamente de la obra citada por Alberto, según quedó claro. La versión más difundida se encuentra en la edición crítica y en los estudios realizados por Etienne Gilson (GILSON, 1930). Más allá de los límites de ese opúsculo, esa noción fue incluida por Al-Farabi en sus obras políticas fundamentales. Ellas son *El Libro acerca de la Política* y la *Ciudad Virtuosa*. A modo de síntesis, corresponde señalar que para Farabi el *intelecto agente* está *separado* del intelecto humano y es identificado directamente con Dios, o bien con el Espíritu Santo (AL-FARABI, 2008). Dios, que se conoce a sí mismo, alcanza el grado del *intelecto adquirido*, pero también los hombres-*profetas*- de excelente condición intelectual, toda vez que pueden elevarse hasta el *intelecto agente separado*-no participado.

El que es gobernante de manera absoluta no necesita para nada de hombre alguno que le gobierne, sino que a él ya se le han realizado en acto las ciencias y los conocimientos y no tiene necesidad de ningún hombre que le guíe en algo, pues dispone de una excelente percepción de cada una de las cosas particulares que debe hacer; también es capaz de guiar excelentemente a todos los otros hacia todo aquello que les enseña, es capaz de utilizar a todo aquel que realiza alguna de las acciones para las que está preparado, y es capaz de determinar, definir y dirigir esas acciones hacia la felicidad. Esto solo existe en quien tiene disposiciones naturales grandes y superiores, cuando su alma se une con el

intelecto agente. Solamente puede lograr esto cuando se actualiza primeramente el intelecto pasivo y luego, a continuación, el intelecto que se llama adquirido, pues la actualización del intelecto adquirido consiste en la unión con el intelecto agente, como se dice en el Libro sobre el alma (AL-FARABI, 2008, p. 103-104).

Precisamente, ese ideal platónico islamizado del rey sabio, es el que debe ejercer la función política que es a la vez religiosa, pues el conocimiento de Dios, del dios único que postula el Corán, debe ser alcanzado y al mismo, deben convertirse los infieles, según la versión transmitida por el profeta Mahomma. Farabi postula la idea que el hombre sabio puede llegar a un completo conocimiento de Dios y aun puede recibir de ese dios revelaciones privadas por vía de la imaginación.

Ese hombre debe ser tal que nadie le gobierne, sino que él debe ser ya perfecto y haber llegado a ser entendimiento en acto. Su imaginativa debe también ser naturalmente de una perfección suma, según ya dijimos. Esta facultad debe estar naturalmente preparada para recibir, ya sea en el estado de vigilia, ya durante el sueño, las cosas particulares que el entendimiento agente le revelara, ya en sí mismas, ya en sus imágenes e imitaciones, y aun los inteligibles mismos que mediante esas imágenes le revelara. Su entendimiento pasivo debe ser perfecto respecto de todos los inteligibles, de modo que no se le oculte cosa alguna, sino que haya llegado a ser entendimiento en acto. A cualquier hombre cuyo entendimiento pasivo mediante los inteligibles todos hayan llegado a ser perfecto y a ser entendimiento en acto e inteligible en acto, y con eso el cognoscible haya venido a convertirse en el mismo sujeto que conoce: habrá cabido en suerte cierto entendimiento en acto, cuyo grado es superior al del entendimiento pasivo y es más perfecto y mas inmaterial y mas unido con el entendimiento agente. Se llama entendimiento adquirido y es intermedio entre el entendimiento pasivo y el entendimiento agente. Ninguna otra cosa media entre él y el entendimiento agente... Cuando se da esto no solamente respecto de las dos partes de la potencia racional que son el entendimiento especulativo y el entendimiento practico, sino también respecto de la imaginativa, entonces se será el hombre que recibirá la revelación y Allah le comunicara la revelación mediante el entendimiento agente, y una misma cosa será la que emana de Allah al entendimiento agente y la que del entendimiento agente emanara al entendimiento pasivo; mediara luego en el entendimiento adquirido y de ahí pasara finalmente a la imaginativa. Por lo que emana del entendimiento agente al entendimiento pasivo, será ese hombre un sabio, un filósofo, un inteligente perfecto. Por lo que de ese entendimiento emana a la imaginativa, será un profeta que avisara del porvenir y manifestara en qué estado existen ahora las cosas particulares, y mediante ese estado conocerá las cosas divinas. Ese hombre se halla en el más perfecto grado de la humanidad y en el escalón más alto de la felicidad. Su alma será perfecta, y al modo que dijimos, se hallara identificada con el entendimiento agente. Sera capaz de toda acción con que se pueda adquirir la felicidad. Tal es la primera condición del jefe del Estado Modelo (AL-FARABI, 1995, p. 89-90).

Ahora bien, si dios puede ser completamente conocido por la inteligencia humana, no se trata sin duda del Dios Revelado, sino del dios de los filósofos o del dios de la razón natural del

que había hablado Aristóteles al ofrecer su prueba cerca del movimiento. De Este modo, parece que la completa Filosofía Política de Al-Farabi no reconoce a un Dios como el del Cristianismo, sino tan solo a un dios cosmológico y, por tanto, inmanente, como alfa y omega de esa Filosofía. Sea como fuere, si hasta Al-Farabi la fundamentación de la vida política y de las conductas políticas del Islam se basaban en la revelación del Corán, ahora, con las aportaciones de Al-Farabi, en especial mediante su teoría del *intellectus adeptus*, esas conductas recibían aquel fundamento filosófico de que carecían. Al-Farabi incluso llegó a postular la idea de que en verdad, la Religión era un saber subordinado a la Política, pues el gobernante debía crearla y modificarla, valiéndose de la Retórica, a fin de tornar inteligible a los ojos de los ignorantes, la sabiduría de un dios que ese gobernante mejor que nadie conocía.

REFERÊNCIAS

ALBERTUS MAGNUS. **De anima**. Münster: Aschendorff, 1968. Editio Coloniensis, t. VII, pars. 1, p. 204-225.

ALBERTUS MAGNUS. **De homine**. Ediderunt Henryk Anzulewicz et Joachim R. Söder. Münster: Aschendorff, 2008. Editio Coloniensis, t. XXVII, pars. 2, p. 16-66.

ALBERTUS MAGNUS. **De XV problematibus**. Münster: Aschendorff, 1975. Editio Coloniensis, q.1, p. 33-37.

ALBERTUS MAGNUS. **Politicorum lib.** VIII. Paris: A. Borgnet, t. VIII, 1891, p. 803-804.

ALBERTUS MAGNUS. **Summa theologiae sive de mirabili scientia dei**. Münster: Aschendorff, 1978. Editio Coloniensis, t. XXXIV, pars. 1, p. 1-34.

ALBERTUS MAGNUS. **Super ethica**. Münster: Aschendorff, 1968-1987. Editio Coloniensis.

AL-FARABI. **La ciudad ideal**. Trad. al castellano de Manuel Alonso Alonso, Madrid, 1995.

AL-FARABI. Libro de la política. In: ABU NASR A-FARABI. **Obras filosóficas y políticas**. Ed. y trad. al castellano de Rafael Ramón Guerrero. Madrid, 2008, p. 89-10.

ANZULEWICZ, H. Entwicklung und stellung der intellekttheorie im system des Albertus Magnus. **Archives d Historie Doctrinale et Litteraire du Monge Age**, Paris, n. 70, p. 169, 2003.

GILSON, E. **Archives d Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age**. Paris, p. 113-126, 1930.

MUELLER, J. **Der Einfluss der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus**. In: SPEER, A; WEGENER, L (Ed). Wissen ueber Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Berlin, 2006. *Miscellanea Mediaevalia*, 33.

MÜLLER, J. **Natürliche moral und philosophische ethik bei Albertus Magnus.** Münster: Aschendorff, 2001.