
Avempace en las obras de santo Tomás de Aquino

Avempace in the works of Thomas Aquinas

RAFAEL RAMÓN GUERRERO

Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense
28040 Madrid (España)
ramguera@filos.ucm.es

Abstract: In many of his works, St. Thomas Aquinas followed Aristotle's requirement of examining different opinions about a specific question. The aim of this article is to show: a) that Aquinas had indirect knowledge through Averroes about an Adalusian philosopher, Avempace; and b) that Avempace's doctrines, once refuted or rejected, were useful to St. Thomas Aquinas as a means of confirming his own position.

Keywords: Medieval Philosophy, Arabic Philosophy, Aquinas, Avempace, Averroes.

Resumen: Santo Tomás de Aquino siguió en muchas de sus obras la exigencia de Aristóteles de mostrar las diversas opiniones que se habían emitido acerca de una determinada cuestión. Aquí se quiere poner de manifiesto el conocimiento indirecto que santo Tomás tuvo de un filósofo andalusí, Avempace, a través de las citas que hizo Averroes, y cómo las doctrinas de Avempace le sirvieron, una vez refutadas o rechazadas, para confirmar su propia posición.

Palabras clave: Filosofía medieval, filosofía árabe, Tomás de Aquino, Avempace, Averroes.

RECIBIDO: ABRIL DE 2014 / ACEPTADO: OCTUBRE DE 2014

Por raro que pueda parecer, aún hoy se discute la influencia de las filosofías árabes y judías en la elaboración y desarrollo del pensamiento en el Occidente medieval. La investigación que numerosos y prestigiosos especialistas ha realizado durante casi los dos últimos siglos, con serios estudios y análisis de fuentes manuscritas y de textos impresos, es puesta en tela de juicio.

Un ejemplo de esta actitud se halla en una publicación que ha generado una polémica en la que se ven involucradas cuestiones científicas e ideológicas. Me refiero al libro *Aristote au Mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*¹, cuyo autor sostiene que Europa no debe nada al Islam, niega que los árabes hayan colaborado en la recuperación del saber griego, cree que la civilización islámica no fue capaz de asimilar la herencia griega y sugiere que fueron cristianos de oriente y de occidente quienes hicieron posible que Europa recuperase sus raíces griegas. Para él, el mundo islámico ha permanecido petrificado en el Corán, que le ha impedido evolucionar y acceder al espíritu científico:

Durante la Edad Media, dos civilizaciones se enfrentaron. Una combinaba la herencia griega y el mensaje de los Evangelios, el espíritu científico y el estar arraigado en una tradición religiosa cuyo fiador era la Iglesia. La otra era hija del Libro de Dios, del Libro increado. Estaba fundamentalmente amarrada a su eje central, el Corán: todo lo que tiene lugar en el tiempo sigue la matriz original de las azoras eternas².

En el debate al que esta obra ha dado lugar han intervenido muchos estudiosos expertos en historia medieval, quienes han afirmado que la obra va a contracorriente de la investigación contemporánea³.

1 S. GOUGENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, (Editions du Seuil, Paris, 2008). Existe traducción española con el título *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana* (Gredos, Madrid, 2009).

2 *Ibidem*, 200.

3 Héléne Bellostá, del CNRS y de la Université Paris VII, y otros cuarenta historiadores publicaron en *Le Monde des livres* del 25 de abril de 2008 un texto titulado "Prendre de vieilles lunes pour des étoiles nouvelles, ou comment refaire

En efecto, no está de más recordar que la historia del pensamiento ya sabe de la comunicación que se suele establecer entre culturas diversas, en las que ideas y conceptos expresados en una de ellas son pronto conocidos, asimilados y transformados por otras. Este intercambio cultural se dio durante la Edad Media, cuando las tres grandes culturas conocidas en el entorno del Mediterráneo estuvieron en relación, principalmente en la Península Ibérica y en el sur de Italia. La propagación de conocimientos entre musulmanes, judíos y cristianos fue especialmente fructífera, no sólo para la filosofía sino también para la teología, la literatura y el pensamiento en general.

Las siguientes páginas tienen como objetivo mostrar la influencia que los filósofos árabes ejercieron sobre pensadores medievales, centrándose en poner de relieve el conocimiento indirecto a través de Averroes que santo Tomás de Aquino tuvo de un filósofo andalusí, Avempace, y cómo algunas de las doctrinas de éste le sirvieron para afianzar su propia posición doctrinal.

Las traducciones del árabe al latín, comenzadas a finales del siglo XI, pusieron a disposición de los europeos una gran cantidad de textos científicos y filosóficos, de manera que en el siglo XIII la presencia del pensamiento filosófico y científico árabe era ya muy amplia en muchos pensadores cristianos. Baste recordar a Roger Bacon (m. 1292) que exige conocer la lengua árabe, junto con la griega y la hebrea, por ser las lenguas en las que las fuentes del saber están escritas; a san Alberto Magno (m. 1280), quien quiso integrar todo el saber greco-árabe en una amplia y vasta enciclopedia; a santo Tomás de Aquino (m. 1274), que concibe su pensamiento en diálogo con Avicena y Averroes; o, en fin, a Duns Escoto (m. 1308), quien, por poner un ejemplo, en sus *Quaestiones super*

aujourd'hui l'histoire des savoirs", en el que se recuerda brevemente la historia de las traducciones latinas de Aristóteles, cómo los textos del filósofo griego necesitaron de una clave para comprenderlos y cómo esta clave fueron los escritos de Averroes, Avicena e, incluso, Algazel, también traducidos al latín. Días más tarde, el 30 de abril del mismo año, cincuenta y seis historiadores europeos hacían público un artículo en el diario *Libération*: "Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique", en el que muestran su asombro por las ideas contenidas en la obra en cuestión.

*libros Metaphysicorum Aristotelis*⁴ cita más de ciento treinta veces a Avicena y Averroes, sólo superados por la mención de Aristóteles⁵. A estos dos autores árabes recurrieron desde Roberto Grosseteste hasta san Alberto Magno⁶, santo Tomás de Aquino y Siger de Brabante, para leer el texto de la *Metafísica* de Aristóteles, exponiendo su lectura bien en forma de *lectio*, como en el caso de santo Tomás⁷, bien *per modum quaestionis*, como en los casos de Siger y de Duns Escoto. Así, pues, la presencia e influencia de la ciencia y filosofía procedentes del mundo árabe fue enorme y determinante en la constitución del pensamiento filosófico y científico medieval a partir del siglo XIII, gracias al conocimiento de textos griegos y árabes a través de sus versiones latinas⁸. Pero incluso autores no traducidos al latín llamaron la atención de los pensadores cristianos de Europa; sus opiniones y doctrinas fueron usadas por éstos incluso para reafirmar, al refutarlas, las ideas que ellos trataban de manifestar. Es el caso que se verá a continuación.

El conocimiento de las filosofías árabes y judías, el descubrimiento de un Aristóteles hasta entonces desconocido en el occidente

-
- 4 B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera Philosophica*, vols. III-IV, *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, (Franciscan Institute of St Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.), 1997). Cf. G. PINI, *Duns Scotus's Metaphysics: The Critical Edition of his Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, "Recherches de théologie et philosophie médiévales" 65/2 (1998) 384-399.
- 5 Cf. R. RAMÓN GUERRERO, *Avicena y Averroes en las Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis de Duns Escoto*, en C. LÉRTORA (ed.), *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Juan Duns Scoto* (Buenos Aires, FEPAL, 2008, CD-ROM).
- 6 Cf. A. BERTOLACCI, *Subtilius speculando. Le citazioni della Philosophia Prima di Avicena nel commento alla Metafisica di Alberto Magno*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" 9 (1998) 261-339. *Le citazioni implicite testuali Della Philosophia Prima di Avicena nel commento alla Metafisica di Alberto Magno: analisis tipologico*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" 12 (2001) 179-274.
- 7 A pesar de que muchas veces se ha dicho que Avicena ejerció una gran influencia sobre santo Tomás, lo cierto es que Averroes está también muy presente en su mente, en especial, en relación a la *Metafísica*, cf. J. C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1972) 113.
- 8 Cf. A. FIDORA, H. J. HANES, Y. SCHWARTZ (eds.), *Latin into Hebrew. Texts and Studies* (Leiden, Boston, 2013). M. LUTZ-BACHMANN, *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, (Brepols, Turnhout, 2004). Ch. E. BUTTERWORTH, B. A. KESSEL (eds.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Brill, Köln, 1994).

latino y la incorporación y asimilación de algunas de las doctrinas de aquéllas y de éste suscitaron una nueva concepción de la vida y de la enseñanza más secular, frente a quienes aún pretendían mantenerla dentro de los estrictos límites de lo religioso. El pensamiento físico y metafísico de Aristóteles puso a disposición de los latinos el racionalismo y el naturalismo griego. En la lectura árabe del filósofo griego se daba especial relieve a las doctrinas de la necesidad y de la eternidad del universo, lo que implicó por un lado un rechazo de las mismas por parte de la tradición cristiana y por otro las diversas prohibiciones de la lectura de la obra aristotélica y de sus comentarios. A pesar de ello éstas continuaron siendo leídas, hasta el punto de que pronto Aristóteles llegó a ser muy conocido y poco a poco su presencia y, sobre todo, su doctrina fueron imponiéndose entre los maestros de las Universidades.

En la defensa de Aristóteles y en la aceptación y asimilación de sus principales puntos doctrinales jugó un papel clave la orden de los dominicos, con san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino a su frente. Ambos intentaron eliminar de Aristóteles aquellas interpretaciones que hacían difícil su integración en el pensamiento cristiano y encontraron la síntesis entre éste y el filósofo griego, en especial santo Tomás.

San Alberto culminó la combinación del saber greco-árabe con la cultura latina. Comprendió la imposibilidad de detener el aristotelismo, de condenarlo o de refutarlo, y se propuso hacerlo inteligible a los latinos. Primero, recuperó el valor de las ciencias profanas y naturales frente a la teología. En segundo lugar, siguiendo las huellas de Averroes, adoptó el pensamiento de Aristóteles como maestro de esas ciencias. Con ello, señaló la existencia de dos ámbitos de conocimiento, cada uno de ellos con sus adecuados métodos y principios de conocimiento, autónomos e independientes en su propia realidad. No se oponen entre sí, pero no tienen nada que ver el uno con el otro en sus objetos y en su fin, como señala en su *Metafísica*:

Los asuntos teológicos no convienen con los físicos en los principios, porque se fundan en la revelación y en la inspi-

ración, no en la razón, por lo que no podemos debatirlos en filosofía⁹.

Apoyándose en Aristóteles, Avicena y Averroes, afirmó la autonomía de la razón en su propio ámbito.

Su discípulo santo Tomás de Aquino supo integrar, en una síntesis cuya unidad y simplicidad parecen perfectas, los elementos procedentes de las distintas fuentes que nutrían el pensamiento del siglo XIII, cristianas, por una parte, y griegas, árabes y judías, por otra. El pensamiento filosófico y teológico de la Edad Media alcanzó con él uno de sus momentos más elevados al conseguir la plena madurez del encuentro entre el racionalismo y naturalismo griegos y el pensamiento cristiano. La rigurosa distinción entre fe y razón que estableció, matizada desde el punto de vista del método y de los contenidos, significó la definitiva reivindicación de la autonomía de la filosofía. Su primera formación filosófica la recibió al parecer en la Universidad de Nápoles, fundada por el emperador Federico II con ánimos de contrariar a la Iglesia¹⁰. La enseñanza que en ella se impartía abarcaba desde la lectura de Aristóteles al conocimiento de la filosofía árabe y de la judía. Su maestro, Pedro de Hibernia, le habría iniciado en la filosofía natural hacia el año 1240. También en esta universidad trabajaron los traductores de Averroes, Miguel Escoto y el erudito judío, Jacob ben Anatoli. Su posterior contacto con la filosofía árabe y judía pudo obtenerla en su estancia en Colonia, con san Alberto Magno, quien ya se servía de los textos de Alkindi, Alfarabi, Avicena y Averroes, y de Avicibrón y Maimónides¹¹.

9 B. ALBERTI MAGNI, *Opera omnia*, cura ac labore Augusti BORGNET, vol. VI: *Metaphysicorum Lib. XIII* (apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1890), *Metaphysica*, XI, tractatus 3, cap. 7, 687 “Theologica autem non conveniunt cum physicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem, et non super rationem: et ideo de illis in philosophia non possumus disputare”.

10 Cf. W. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'imperio* (Roma, Salerno Editrice, 2009) 407-418.

11 Véanse, por ejemplo, los estudios de A. CORTABARRÍA, O.P., *Las obras y las doctrinas del filósofo al-Kindi en los escritos de S. Alberto Magno*, “Estudios Filosóficos” 1 (1951-1952) 191-209; *Tabla general de las citas de Alkindi y Alfarabi en las obras de S. Alberto Magno*, “Estudios Filosóficos” 2 (1953) 247-250; *A partir de quelles sources étudier al-Kindi?*, “Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales” 10 (1970) 83-

Fueron precisamente estos autores los que ejercen influencia en santo Tomás, unos de manera directa por la lectura que hizo de ellos, especialmente Avicena, Averroes, Avicetrón y Maimónides, y los otros de manera indirecta, a través de las citas que de ellos hacían Alberto Magno y Averroes¹². Como es usual en el mundo árabe y en el latino medieval europeo, Aristóteles es designado por “el Filósofo”; cuando santo Tomás alude en su obra a otros *philosophi*, generalmente se refiere a los dos grandes filósofos árabes, Avicena y Averroes, hacia los que mantuvo una actitud de acercamiento y comprensión en su deseo de penetrar más profundamente la doctrina de Aristóteles¹³.

Hay sin embargo tanto en la obra de san Alberto Magno como en la de santo Tomás una referencia a otro filósofo árabe, del que parece que no pudieron tener conocimiento directo porque su obra no fue traducida al latín. Me refiero a Abû Bakr Muhammad b. Yahyâ b. al-Sâ'ig b. Bâÿÿa, el filósofo de Zaragoza conocido en el mundo latino por el nombre de Avempace (ca. 1070/1080-1138)¹⁴.

108; *Al-Kindî vu par Albert le Grand*, “Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales” 13 (1977) 117-146; *Los científicos árabes Albusamar y Alpetragio en las obras de Alberto Magno*, en L. MÉNDEZ FRANCISCO (coord.), *Ética y sociología: estudios en memoria del profesor José Todolí, O.P.* (Publicaciones de la UCM - Editorial San Esteban, Salamanca, 2000) 495-514; *Fuentes árabes en los libros De animalibus de Alberto Magno*, en *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro* (Universidad de Granada, Granada, 1995) vol. II, 1047-1055.

12 Sobre la influencia de la filosofía árabe en santo Tomás hay una abundante bibliografía. Cf. L. GARDET, *La connaissance que Thomas d’Aquin put avoir du monde islamique*, en G. VERBEKE, D. VERHELST (eds.), *Aquinas and Problems of his Time* (University Press – Martinus Nijhoff, Leuven – The Hague, 1976) 139-149. D. B. BURRELL, *Aquinas and Islamic and Jewish thinkers*, en N. KRETZMANN and E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge University Press, Cambridge, 1993) 60-84. Recientemente se celebró una conferencia en la Universidad Panamericana de Méjico, de la que da cuenta L. X. LÓPEZ FARJEAT, *Aquinas and ‘the Arabs’. Thomas d’Aquin et ses sources arabes*, “Bulletin de Philosophie Médiévale” 52 (2010) 313-315.

13 Cf. A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás. Presencia del filósofo árabe en las primeras obras del aquinatense*, “Estudios filosóficos” 4 (1955) 45-80; ref. en p. 59. R. C. TAYLOR, *Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas’s Conception of the Beatific Vision in IV Sent.*, D. 49, Q. 2, A.1, “The Thomist” 76 (2012) 509-50.

14 Algunas obras de Avempace: M. ASÍN PALACIOS, *La Carta de adiós de Avempace*, “Al-Andalus” 8 (1943) 1-87. *El régimen del solitario*, en D. M. ASÍN PALACIOS (ed. y trad.) (CSIC - Escuelas de Estudios Árabes, Madrid-Granada, 1946); nueva trad. J. LOMBA FUENTES (Trotta, Madrid, 1997). *Libro de la generación y de la corrupción*, en J. PUIG (ed.

San Alberto lo cita en su *De anima*, después de haber planteado la cuestión de si es posible entender las cosas divinas que están separadas¹⁵. Afirma que Avempace sostiene que el intelecto material es generable y corruptible, que no es parte del alma racional¹⁶ y que el intelecto humano, después de que el intelecto agente haya actuado sobre él, casi liberado, entiende por sí mismo las cosas que están separadas (*quasi liberatus intelligit per seipsum ea quae sunt separata*)¹⁷. Más adelante indica:

[Avempace] añadió que el hombre, según el intelecto, tiene dos potencias: una humana, que tiene en cuanto que reúne fantas-

y trad) (CSIC, Madrid, 1995). Sobre Avempace, cf. E. A. MOODY, *Galileo and Avempace: the dynamics of the leaning tower experiment*, "Journal for the History of Ideas" 12 (1951) 163–193, 375–422. D.M. DUNLOP, *The Dirwân attributed to Ibn Bâjjah (Avempace)*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 14 (1952) 463–477. S. PINES, *La dynamique d'Ibn Bâjja*, en *Mélanges Alexander Koyré*, vol. 2 (Herman, Paris, 1964) 442–468. A. ALTMANN, *Ibn Bâjja on Man's Ultimate Felicity*, en *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*. English Section (American Academy for Jewish Research, Jerusalem, 1965) 65–70. M. ALLARD, *Ibn Bâjja et la politique*, en *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, vol. 1, (J. Brill, Leiden, 1974) 11–19. J. al-D. AL-'ALAWÎ, *Mu'allafât Ibn Bâjja*, (Dâr ath-Thaqâfa & Dâr an-Nashr al-Maghribiyya, Beirut-Casablanca, 1983). E. TORNERO POVEDA, *Dos epístolas de Avempace: Sobre el móvil y Sobre la facultad impulsiva*, "Al-Qantara" 4 (1983) 5–21. J. LOMBA, *Avempace*, (Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1989). S. HARVEY, *The Place of the Philosopher in the City according to Ibn Bâjja*, en C.E. BUTTERWORTH (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of M. S. Mabdi* (Harvard University Press, Cambridge, 1992) 199–233. R. RAMÓN GUERRERO, *Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail*, en A. DOMÍNGUEZ (ed.), *Spinoza y España*, Actas del Congreso Internacional «Relaciones entre Spinoza y España», Almagro, 5-7 noviembre 1992 (Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994) 125–132. M. ABBÈS, *Le statut de la raison pratique chez Avempace*, "Arabic Sciences and Philosophy" 21 (2011) 85–110. M. FORCADA, *Ibn Bâjja on Medicine and Medical Experience*, "Arabic Sciences and Philosophy" 21 (2011) 111–148.

- 15 San ALBERTO MAGNO, *De anima*, l. III, tract. III, caput 6: "Qualiter intelliguntur divina quae sunt separata", en B. ALBERTI MAGNI, *Opera omnia*, vol. V (L. Vivès, Paris, 1890) 372. Cf. L. X. LÓPEZ FARJEAT, *Avempace en el "De anima" de Alberto Magno: algunas consideraciones sobre el intelecto agente y las formas separadas*, "Tópicos" 29 (2005) 171–204; L. X. LÓPEZ FARJEAT, *Albert the Great between Avempace and Averroes on the Knowledge of Separate Forms*, "Proceedings of the American Catholic Philosophical Association" 86 (2013) 89–102.
- 16 San ALBERTO MAGNO, *De anima*, l. III, tractatus III, caput 3: "Avempace autem qui tota vita sua solitus fuit solvere istam quaestionem, posuit intellectum materialem esse corruptibilem et generabilem et non esse animae rationalis partem", ed. cit., 381.
- 17 *Ibidem*.

mas, y otra divina, en cuanto que es vestigio de las inteligencias separadas. La humana entiende los conceptos unidos a la materia; la divina, por el contrario, los seres separados¹⁸.

San Alberto critica la idea, afirmada por Avempace y por Averroes, de la unidad de las almas y del intelecto material como algo perecedero y único e impersonal. También menciona a Avempace en otros textos, como en el tratado para dilucidar la cuestión de la unidad del intelecto humano, *Libellus de unitate intellectus contra Averroem*¹⁹, donde Avempace aparece citado por dos veces, con referencia a su libro *Kitâb fi it-tisâl al-‘aql bi-l-insân* (*Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre*)²⁰, según el título latino *De continuatione intellectus cum homine*²¹. Aparece

-
- 18 *Ibidem*: “Avempace autem post hoc veniens, 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”.
- 19 San ALBERTO MAGNO, *Libellus de unitate intellectus contra Averroem*, en B. ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, vol. IX, 437-474, que comienza con las siguientes palabras: “Contra eos qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una”, 437.
- 20 M. ASÍN PALACIOS, *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, “Al-Andalus” 7 (1942) 1-47. Nueva versión española: AVEMPACE, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, en J. LOMBA (ed. y trad.) (Ed. Trotta, Madrid, 2006) 83-100.
- 21 San ALBERTO MAGNO, *Libellus de unitate intellectus contra Averroem*, caput 4, 450: “Et est ratio quam facit Avempace in epistola quam vocavit de *Continuatione intellectus cum homine*”. En la edición crítica, ALBERTI MAGNI *Opera omnia*. XVII. 1.: *De unitate intellectus. De XV problematibus. Problemata determinatna, De fato*, en A. HUFNAGEL, B. GEYER (+), J. WEISHEIPL (eds.) (Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorf, 1975) 11, el nombre de Avempace aparece transcrito como “Avempeche”. Un poco más adelante, al final del capítulo 5, en BORGNET (ed.) 462, dice lo siguiente: “Tamen Avempace dixit istam absurditatem in epistola quam vocavit de *Continuatione intellectus cum homine*”, texto que repite literalmente en la obra que mencionamos más adelante. También aquí, los editores de la edición de Münster, mantienen la grafía “Avempeche”. Averroes también lo llama en algún momento Abubacher (es decir, Abû Bakr) en su *Gran Comentario a De anima*, en CRAWFORD (ed.) 397, línea 303. Alberto Magno entendió que se refería al médico Abû Bakr Muhammad ibn Zakariyyâ’ al-Râzî (m. 925), conocido en latín como Rhazes, como indican R. Taylor y M.Th. Druart, en la introducción a su versión inglesa de la obra: AVERROES (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, Translated and with introduction and notes by R. C. TAYLOR with Th.-A. DRUART (subed.) (Yale University Press, New Haven & London, 2009) lxxxix, nota 163.

igualmente en el *Membrum III* de la cuestión 77, del tratado XIII de la segunda parte de la *Summa Theologiae*, titulado: *Utrum una sola anima intellectualis sit in omnibus corporibus vel multae, ita quod singulae in singulis corporibus*?²², donde esa misma obra del filósofo de Zaragoza es citada y su autor es llamado “Avenperthe”²³.

Estas citas no quieren decir que san Alberto hubiese conocido directamente esos textos de Avempace, puesto que es Averroes quien los menciona. Así, por ejemplo, dice el filósofo de Córdoba: “Et iam enumeravit plura eorum Avempeche in sua epistola quam appellavit *Continuationem intellectus cum homine*”²⁴.

También santo Tomás de Aquino da muestras de conocer al mismo Avempace que su maestro san Alberto. Son muy pocas las referencias que hace al filósofo andalusí, pero casi todas ellas están enmarcadas en un contexto más general en el que es Averroes la supuesta fuente del Aquinate. En la exposición que voy a hacer de estas menciones, me atenderé al asunto sobre el que se ocupan: cuestiones referentes al lugar y al movimiento de los cuerpos, y problemas que tienen que ver con las sustancias inmateriales. Seguiré en la exposición de estas dos cuestiones el orden cronológico de las obras de santo Tomás de Aquino establecido por J. A. Weisheipl²⁵.

Respecto al primer asunto, hay dos referencias en los *Comentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, primero en relación con el lugar de los cuerpos:

Otros dijeron, como Avempace, que el lugar del cuerpo movido circularmente se debe determinar de distinto modo que el del movido con movimiento recto²⁶.

22 Ed. en B. A. MAGNI, *Opera omnia*, vol. XXXIII, 75-100.

23 *Ibidem*, 93: “Tamen istam absurditatem dixit et scripsit Avenperthe in epistola quam vocavit de *continuatione intellectus cum anima*”. Es el mismo texto que aparece en la segunda cita del *De unitate intellectus*.

24 *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, recensuit F. STUART CRAWFORD (The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1953) 404, líneas 497-499. Véanse también las páginas 412, 487 y 490.

25 J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (EUNSA, Pamplona, 1994).

26 St. TOMÁS, *Comentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. IV, lectio 7, n. 5: “Quidam autem alii dixerunt, scilicet Avempace, quod aliter assignandus est locus

La mención de Avempace que santo Tomás de Aquino hace está tomada del *Gran comentario a la Física* de Averroes, aunque la exposición que hace éste varía con relación a lo que señala el santo:

Avempace responde en este lugar que la esfera, en tanto que es esfera, no está en lugar, porque algo extrínseco la contiene y que esto es propio del cuerpo recto pero no del cuerpo redondo²⁷.

Después vuelve a mencionar la opinión de Avempace a propósito de la divisibilidad del tiempo, diciendo que el filósofo árabe habló de la divisibilidad del móvil no en partes cuantitativas, sino según las formas:

Expone también la solución de Avempace, para quien aquí no se trata de la división del mutante según la cantidad, sino su división según que el sujeto se divide por los accidentes contrarios, uno de los cuales cambia en el otro²⁸.

corpori quod movetur circulariter, et aliter corpori quod movetur motu recto". La traducción está tomada de la versión española del texto, Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, traducción, estudio preliminar y notas Celina A. LÉRTORA MENDOZA (Eunsa, Pamplona, 2001) 271. Todos los textos latinos de santo Tomás utilizados en este trabajo están tomados de la edición on line *Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM, <http://www.corpusthomicum.org/>. Sobre el comentario de Avempace a la *Física*, cf. P. LETTINCK, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bâjja's Commentary on the Physics* (Brill, Leiden, 1994) 293-302.

27 AVERROES, *Aristotelis de Physico Audito libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis* (apud Iunctas, Venecia, 1562) vol. IV, fols 141vM-142rA: "Avempace vero respondit in hoc loco sic, quam sphaera, secundum quod est sphaera, non est in loco, quia aliquid extrinsecum continet illam, et quod hoc proprium est corpori recto, non corpori rotundo".

28 Sto. TOMÁS, *Comentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. VI, lectio 5, n. 18: "Unde et Avempace dixit, quod non intendit hic probare quod mobile sit divisibile in partes quantitativas, sed secundum formas: in quantum scilicet id quod mutatur de contrario in contrarium, dum est in ipso mutari, habet aliquid de utroque contrario". Trad. cit. 419. A la divisibilidad del móvil dedica Avempace un párrafo en su *Carta del adiós*, trad. J. LOMBA en AVEMPACE, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, 21. Cf. P. LETTINCK, *op. cit.*, 473-492.

De nuevo es Averroes su fuente:

También Avempace responde a esto: que la divisibilidad que Aristóteles entiende en este lugar no es la divisibilidad según la última [la cantidad], sino la divisibilidad que está en los cuerpos por los accidentes opuestos²⁹.

Pero son los otros textos los que más interesan en su referencia a Avempace. Son los que tienen que ver con una cuestión que ha ocupado a santo Tomás de Aquino desde sus inicios de escritor y prácticamente hasta el final de su vida: el problema de las sustancias espirituales o inmateriales. En su intento de refutar las doctrinas de Averroes sobre el intelecto y sobre la unidad de las almas al unirse al intelecto agente, acude santo Tomás al testimonio de Avempace, citándolo explícitamente a propósito de si es posible conocer estas sustancias inmateriales o espirituales. En relación con esta cuestión están también los problemas del intelecto humano y su modo de conocer y el de la felicidad última del hombre, explícitamente tratados por la filosofía árabe en general y por Avempace en particular.

En efecto, uno de los problemas que aparece recurrentemente en la obra de santo Tomás es el de las sustancias separadas, espirituales e inmateriales. La cuestión no es ni baladí ni ajena a la filosofía, pues desde los inicios de la filosofía, especialmente desde Platón, la tradición filosófica había considerado que los principios del movimiento celeste, los motores de las esferas cósmicas, eran unas sustancias separadas, ya fuera el Alma del mundo, como en Platón; los motores celestes aristotélicos y su causa última del movimiento, el Primer Motor Inmóvil; la doctrina neoplatónica en la que hay degradación ontológica en la escala que desciende del Uno como principio absoluto, hasta llegar al alma, que engendra y organiza el universo generable y corruptible; la elaboración de los seres espirituales en grados diversos en la tradición cristiana; o, finalmente, los intelectos celestes

29 AVERROES, *Comentario a la Física*, ed. cit. fol. 266rB: “Avempace autem respondit ad hoc, quod divisibilitas, quam Aristoteles intendit in hoc loco, non est divisibilitas secundum ultima, sed divisibilitas, quae est in corpore per accidentia opposita”.

de la filosofía árabe y judía. Éstos fueron los últimos eslabones de esta cuestión hasta llegar a santo Tomás de Aquino³⁰.

Santo Tomás se interesó por lo que Aristóteles había dicho sobre las sustancias separadas, pues el filósofo griego había escrito en su *De anima* lo siguiente:

Más adelante, por lo demás, habremos de examinar si el intelecto puede o no inteligir algo que exista separado de la materia, no estando él mismo separado³¹.

Santo Tomás recoge las palabras de Aristóteles y dice que éste debía considerar más tarde

[si] a nuestro intelecto le concierne inteligir alguna de las cosas separadas, esto es, alguna sustancia separada. Esto es una cuestión que no pudo determinar aquí, porque todavía no estaba claro que hubiera algunas sustancias separadas ni cuáles eran. Esta cuestión pertenece a la metafísica; sin embargo, no se encuentra resuelta por Aristóteles, porque el complemento de aquella ciencia todavía no nos ha llegado, o bien porque aún no ha sido traducido todo el libro, o porque quizá preocupado por la muerte no lo completó³².

La primera vez que santo Tomás aborda la cuestión de estas sustancias separadas es en uno de sus primeros escritos, el *De ente et*

30 Ha estudiado la función cosmológica de estas sustancias separadas, llamadas en religión “ángeles”, T. SUÁREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle* (J. Vrin, París, 2002) especialmente en la segunda parte.

31 ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 431b 18-19. Trad. de T. CALVO MARTÍNEZ en ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (Ed. Gredos, Madrid, 1978) 241.

32 Santo TOMÁS, *Sentencia libri De anima*, Liber III, lect. 12, n. 21: “dicens quod posterius considerandum erit, utrum contingat intellectum nostrum non separatum a magnitudine, idest a corpore, intelligere aliquid separatorum, idest aliquam substantiam separatam. Haec enim quaestio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae vel quales sint. Unde haec quaestio pertinet ad metaphysicum: non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum illius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit”.

essentia, obra compuesta entre los años 1252 y 1256, posterior a la actividad docente como bachiller sentenciario de su autor³³. En el capítulo IV aborda el problema de cómo “se encuentra la esencia en las sustancias separadas, esto es en el alma, en la inteligencia y en la causa primera”³⁴. Aquí sólo se ocupa de la composición de esencia y existencia en estas sustancias, salvo en la causa primera, que es simple, y rechaza la composición de materia y forma en las sustancias espirituales, sostenida por Avicibrón (el filósofo judío Ibn Gabirol) en su obra *Fuente de la vida*³⁵ y aceptada entre los teólogos de la escuela franciscana.

Más o menos por la misma fecha, es decir, entre 1252 y 1256, santo Tomás emprende su comentario al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

En el proemio del libro segundo, señala que pertenece tanto al teólogo como al filósofo ocuparse de las criaturas, si bien de modo diverso: el filósofo lo hace considerando su naturaleza propia, el teólogo atendiendo a su origen en el primer principio y a su fin ordenado a Dios³⁶. El artículo primero de la segunda cuestión de la distinción diecisiete está consagrado a dilucidar si el alma intelectual es una en todos los hombres³⁷. En el cuerpo del artículo santo Tomás

33 Hay versión española por E. FORMENT, *Filosofía del ser. Introducción, comentario, texto y traducción del «De ente et essentia»* (PPU, Barcelona, 1988). También versión de A. LOBATO, con introducción y notas en Santo TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas. I Filosofía (I)* (BAC, Madrid, 2001) 29-77.

34 Santo TOMÁS, *De ente et essentia*, IV, 29: “per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima”.

35 *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons Vitae, ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen”, en BAEUMKER, HERTLING (eds.) (Münster, 1895), Band I, Heft 2-4. Ibn Gabirol, *La fuente de la vida*, traducida del latín al castellano por F. DE CASTRO, revisada y corregida por C. DEL VALLE (Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1987).

36 Santo TOMÁS. *Scriptum super Sententiis*, liber II prooemium: “Creaturarum consideratio pertinet ad theologos, et ad philosophos; sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt; unde proprias causas et passiones rerum inquirunt: sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est”.

37 *Ibidem*, liber II, d. 17, q. 2, a. 1: “Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus”.

señala cómo acerca de la unidad y diversidad del alma racional ha habido diversas opiniones entre los filósofos. Indica los tres intelectos reconocidos por los filósofos: el posible, el agente y el intelecto *in habitu*. Expone entonces algunas opiniones entre las que menciona explícitamente la de Avempace: que el intelecto posible no es otra cosa que la *vis imaginativa*, de tal manera que por su naturaleza es tal que están en ella las formas que fueron entendidas en acto³⁸. Rechaza esta opinión porque según Aristóteles, en el libro tercero del *De anima* las impresiones imaginadas que están en la imaginativa se relacionan con el intelecto posible como los colores a la vista: el color mueve a ver y los fantasmas de la imaginativa mueven al intelecto posible; no puede ser lo mismo el motor y lo movido, el agente y el paciente. Por tanto, para santo Tomás es imposible que la *virtus imaginativa* sea el intelecto posible.

Una nueva mención se halla en el libro cuarto del *Comentario al libro de las Sentencias*. La cuestión segunda de la distinción decimonovena está consagrada al estudio de la visión de Dios y está dividida en siete artículos. En el artículo primero santo Tomás se pregunta si el intelecto humano puede llegar a ver a Dios “*per essentiam*”. Tras exponer diversas opiniones en contra de que el intelecto humano pueda llegar a ver a Dios³⁹ y otras a favor, responde diciendo que el fin de la vida humana, según la fe es ver a Dios y según los filósofos la felicidad última del hombre está en

38 *Ibidem*: “Et ideo alii dixerunt quod intellectus possibilis nihil aliud est quam vis imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu: et haec est opinio Avempace. Sed hoc est impossibile”. La identificación entre el intelecto posible o material y la *vis imaginativa* que atribuye a Avempace puede haberla leído santo Tomás en el comentario de Averroes al *De anima*, III, com. 5, texto en *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, 397: “Abubacher autem videtur intendere in manifesto sui sermonis quod intellectus materialis est virtus ymaginativa”. Sobre este pasaje, véase AVERROES (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, 313, n. 58. Parece, sin embargo, que la identificación fue sugerida a Averroes por la falta de una explícita distinción en la facultad racional entre intelecto material e intelecto en acto, cf. AVEMPACE: *Il regime del solitario*, a cura di M. CAMPANINI, A. ILLUMINATI (Biblioteca Universale Rizzoli, Milán, 2002) introd., 42.

39 Santo TOMÁS, *Scriptum super Sententiis*, liber IV, d. 49, q. 2, a. 1: “Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam”.

inteligir las sustancias separadas de la materia, aunque sobre esto se han presentado diversas dificultades tanto entre los filósofos como entre los teólogos⁴⁰. Entre los filósofos santo Tomás recoge la opinión de Alfarabi según la cual, tal como manifiesta en su *Comentario a la Ética Nicomaquea*⁴¹, nuestro intelecto posible nunca puede llegar a comprender las sustancias separadas, aunque dijo lo contrario en su *Libro sobre el intelecto y el inteligible*⁴², obra en la que Alfarabi distingue los distintos niveles de intelección según el grado de abstracción de las formas objeto de intelección, siendo el más elevado aquel en el que su proximidad con el intelecto agente le permite entender las sustancias inmateriales⁴³. Estas opiniones de Alfarabi las presenta tal como las refiere Averroes⁴⁴. Líneas más adelante, en ese mismo libro del *Comentario a las Sentencias*, el Aquinate reconoce que se debe investigar cómo se puede llegar a ver la esencia divina y la esencia de las sustancias separadas. Cita, basándose de nuevo en el texto de Averroes, a algunos —Alfarabi

40 *Ibidem*: “Sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse; et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos”.

41 Sobre este *Comentario a la Ética Nicomaquea*, hoy perdido, cf. AL-FĀRĀBĪ, *El camino de la felicidad (Kitāb al-tanbih ‘alā sabīl al-sa’āda)*, trad., introd. y notas R. RAMÓN GUERRERO (Ed. Trotta, Madrid, 2002) intr., 21-27.

42 Se trata de su *Epístola sobre los diversos sentidos del término intelecto*. Cf. R. Ramón Guerrero, *El intelecto agente en al-Fārābī. Un comentario a su Epístola sobre el intelecto*, “Revista Española de Filosofía Medieval” 9 (2002) 19-31. AL-FĀRĀBĪ, *Epístola sobre los sentidos del término intelecto. Traducción*, “Revista Española de Filosofía Medieval” 9 (2002) 215-223. *La Epístola sobre el intelecto de al-Fārābī*, en E. Stein (ed.), *A Cidade de Deus e a cidade dos Homens. De Agostinho a Vico, Festschrift para Luis Alberto De Boni* (EDIPUCRS, Porto Alegre (Brasil), 2004) 371-389.

43 Cf. S. Pines, *La philosophie dans l’économie du genre humain selon Averroès: Une réponse à al-Fārābī?*, en J. Jolivet (ed.), *Multiple Averroès* (Les Belles Lettres, Paris, 1978) 195. S. Pines, *Saint Thomas et la pensée juive médiévale: Quelques notations*, en G. Verbeke, D. Verhelst (eds.), *Aquinas and Problem of his Time*, 118-129.

44 Santo Tomás, *Scriptum super Sententiis*, liber IV, d. 49, q. 2, a. 1: “Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alfarabius in fine suae Ethicae: quamvis contrarium dixerit in Lib. de intellectu, ut Commentator refert in 3 de anima”. La idea de la oposición entre las dos afirmaciones de Alfarabi procede de Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima* libros, 485-486.

y Avempace— que dijeron que, puesto que nuestro intelecto entendiendole cualesquiera inteligibles, llega a ver la esencia de las sustancias separadas⁴⁵.

En otro pasaje, en la misma cuestión segunda pero en el artículo séptimo, donde se pregunta si Dios puede ser visto *per essentiam*, vuelve a hacer mención de Avempace en la respuesta a la duodécima objeción, donde dice que Avempace estableció que la intelección de las esencias de las sustancias separadas podría advenir al hombre a través de las ciencias especulativas que aprendemos en esta vida, opinión que, según santo Tomás, es rechazada por el Comentador⁴⁶.

Un nuevo texto, que pertenece también a su primera docencia en París y escrito entre las mismas fechas, 1252-1259, es la *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, fruto quizá de las lecciones que impartía en el convento parisino de Saint Jacques. De los seis capítulos de que consta la obra de Boecio, santo Tomás sólo comenta el proemio, el primer capítulo y la mitad del segundo. La cuestión sexta, que es la segunda en que divide el capítulo segundo de la obra de Boecio, está dedicada a los métodos en las ciencias especulativas. El artículo cuarto estudia el conocimiento de Dios en estas ciencias⁴⁷ y en el cuerpo del artículo concluye que las sustancias separadas no pueden conocerse por medio de ninguna ciencia especulativa, aun-

45 Santo Tomás, *Scriptum super Sententiis*, liber IV, d. 49, q. 2, a. 1: “Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. Quomodo autem possit hoc accidere, restat investigandum. Quidam enim dixerunt, ut Alfarabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae”.

46 *Ibidem*: “Avempace posuit quod intelligere essentias separatarum substantiarum poterat provenire homini per scientias speculativas, quas in hac vita addiscimus. Sed hanc positionem improbat Commentator in 3 de anima”. Sobre la crítica de Averroes a Alfarabi y a Avempace, véanse las notas de A. de Libera a este pasaje: Averroès, *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima. Livre III (429a10-435b25)*, traduction, introduction et notes par A. de Libera (Flammarion, 2e édition corrigée, Paris, 1998) 154-155, notas 787-794 en pp. 375-377.

47 Santo Tomás, *In Boeth. De Trinitate*, q. 6, a. 2: “Videtur quod ad formam divinam inspiciendam per scientias speculativas perveniri possit”. Versión española: A. García Marqués, J. A. Fernández, *Santo Tomás de Aquino. Exposición del «De Trinitate» de Boecio*, Introducción, traducción y notas (EUNSA, Pamplona, 1987) 263.

que a través de ellas se llega al conocimiento de su existencia y de algunas de sus características. Añade:

Ésta es también la opinión del Comentador en el *De anima*, aunque Avempace sostenía lo contrario porque pensaba que las quiddidades de las cosas sensibles expresaban suficientemente las de las realidades inmateriales. Pero eso es evidentemente falso, como demuestra el Comentador en el mismo texto, porque ‘quiddidad’ se predica de ambas equívocamente⁴⁸.

Santo Tomás ya anuncia aquí claramente la opinión que cree que es la de Avempace: la posibilidad de conocer las sustancias inmateriales por la analogía de sus esencias con las de las cosas sensibles.

Las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* datan también de este primer período de su enseñanza en París, debatidas durante los tres cursos de 1256 a 1259. La cuestión dieciocho, disputada en el curso 1257-1258, versa sobre el conocimiento que el hombre en el estado de inocencia puede tener de Dios. Dividida en ocho artículos, el quinto pregunta *Utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit* y establece inicialmente, basándose en un pasaje de San Gregorio Magno⁴⁹, que por lo elevado de su visión, el hombre en el paraíso pudo alcanzar el conocimiento de los ángeles. A continuación santo Tomás establece las razones en las que esta afirmación podría sustentarse. Tras su respuesta en la que distingue entre el conocimiento *an sit* y el conocimiento *quid est*, indicando que Adán pudo conocer la existencia de los ángeles pero no conocerlos en su esencia, formula, como es su costumbre, las objeciones a los argu-

48 *Ibidem*: “Et ideo per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est, quamvis per scientias speculativas possimus scire ipsas esse et aliquas earum condiciones, utpote quod sunt intellectuales, incorruptibiles et huiusmodi. Et haec est etiam sententia Commentatoris in III de anima, quamvis Avempace contrarium dixerit ex hoc quod aestimabat quidditates rerum sensibilibus sufficienter exprimere quidditates immateriales, quod patet esse falsum, ut ibidem Commentator dicit, cum quidditas de utrisque dicatur quasi aequivoce”. La traducción española está tomada de la versión citada en la nota anterior, 268.

49 S. Gregorio Magno, *Dialogorum libri quatuor*, Liber quartus, caput primum, PL 77, col. 317C: “In Paradiso quippe homo assueverat verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse”.

mentos a favor de la tesis. En el octavo argumento había señalado que el hombre puede llegar de manera natural al conocimiento de las sustancias separadas, según se deduce de las opiniones de muchos filósofos, recogidas por el Comentador en su comentario al libro III del *De anima*⁵⁰. En la objeción octava aparece la referencia a Avempace. Tras aludir a cómo Aristóteles dejó sin resolver esta cuestión en su libro *De anima*, los comentadores posteriores discordaron entre sí, puesto que unos dijeron que no era posible alcanzar la esencia de las inteligencias separadas, mientras que otros sostuvieron lo contrario. Entre éstos cita la opinión de Avempace, cuya razón, según santo Tomás, es insuficiente⁵¹.

En la *Summa contra Gentiles*, comenzada a componer en París hacia 1258 y terminada en Orvieto en 1264, nuevamente hace mención de Avempace, en un contexto en el que santo Tomás está preguntándose por la felicidad última del hombre⁵². Sigue la indagación (cap. 41) de si el hombre puede inteligir las sustancias espirituales o separadas en esta vida por el estudio e investigación de las ciencias especulativas, como ya había examinado en la exposición al *De Trinitate* de Boecio. Refuta en el capítulo cuarenta y dos la opinión de Alejandro de que en esta vida podemos llegar a conocer las sustancias separadas. También Averroes sustentó esta errónea opinión, como expone en el capítulo siguiente, en el que precisamente hace mención de Avempace. Santo Tomás se sirve de lo que Averroes refleja en su comentario 36 al libro III del *De anima*, donde el filósofo de Córdoba alude ampliamente a las opiniones de Avempace. Santo Tomás expone cómo éste afirma que las esencias de las sustancias separadas pueden ser conocidas por el hombre por su intelección de las cosas sensibles, opinión que rechaza porque “en modo alguno

50 Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, III, com. 36, pp. 479-502. Trad. francesa: Averroès, *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, 148-169. Trad. inglesa: Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, 381-401.

51 Santo Tomás, *De veritate*, q. 18, a. 5, ad 8: “Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertinere possit. Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cuius est ratio inducta de quidditate, et Themistius, cuius est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas etiam Commentator in Lib. III de anima solvit”.

52 Santo Tomás, *Summa contra Gentiles*, lib. III, caps. 26-40.

por esta vía podremos inteligir las sustancias separadas”. Impugna también su idea de que el intelecto agente es hacedor de los inteligibles especulativos y sólo conocedor de las sustancias separadas, que no han sido hechas por él. Por tanto, si tal intelecto se une al hombre como hacedor de los inteligibles especulativos, no implica que se una como conocedor de las sustancias separadas. Por otra parte, como según dice Avempace el intelecto agente se convierte en forma nuestra por los primeros inteligibles especulativos, entonces el hombre podría conocer las sustancias separadas desde el principio (*a principio*). Conocer todos los inteligibles no supone, para santo Tomás, que podamos inteligir las sustancias separadas⁵³. En el siguiente capítulo santo Tomás expone cómo la felicidad última del hombre no consiste en el conocimiento de las sustancias separadas, según suponen las opiniones que acaba de referir⁵⁴.

Finalmente, en la *Summa Theologiae*, en las cuestiones en las que se ocupa del hombre, rebate esa misma opinión de “un cierto Avempace de nombre”, es decir la afirmación hecha por el filósofo andalusí de que es posible conocer las sustancias separadas. La cues-

53 *Ibidem*, III, cap. 43: “Amplius. Secundum positionem praemissam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta actu. Non igitur poterit esse forma nobis nisi secundum quod communicant in actione eius intellecta speculativa. Haec autem non communicant in operatione eius quae est intelligere substantias separatas, cum sint species rerum sensibilium: nisi redeamus ad opinionem Avempace, quod quidditates substantiarum separatarum possint cognosci per ea quae intelligimus de istis sensibilibus. Nullo igitur modo per viam praedictam poterimus intelligere substantias separatas. Praeterea. Intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus; et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum eius positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum: sed in tali processu est deceptio manifeste secundum accidens. Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma huius vel illius intellecti speculativi, sed inquantum fit forma nobis: sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas”.

54 *Ibidem*, III, cap. 44: “Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum qualem praedictae opiniones fingunt”.

tión ochenta y ocho, dividida en tres artículos, se plantea cómo conoce el alma aquellas realidades que están por encima de ella⁵⁵. El artículo segundo se ocupa de estudiar si nuestro intelecto puede conocer estas sustancias a través de las cosas materiales⁵⁶. Es en el cuerpo del artículo donde hace la mención de Avempace, reconociendo explícitamente que es lo que refiere Averroes⁵⁷.

En dos pasajes de su *Comentario al De anima* reseña Averroes la opinión de Avempace de la posibilidad de conocer las sustancias inmateriales o abstractas, como también las llama; las dos se encuentran en el comentario treinta y seis del libro III. Hablando de lo que ha dicho Alfarabi en su comentario a la *Ética Nicomaquea* y de su opinión contraria en su libro *Sobre el intelecto* (la *Epístola sobre los significados del término intelecto*), dice que aquí reconoce que es posible que el intelecto material entienda las cosas abstractas; “es la opinión de Avempace”⁵⁸. En ese mismo comentario, un poco más adelante, Averroes hace referencia a la *Risâla fi ittisâl al-‘aql bi-l-insân* (*Epístola sobre la unión del intelecto con el hombre*) a la que ya se ha aludido anteriormente por su título latino *Epistola de con-*

55 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 88, proemio: “Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias”. Estudia este problema R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89* (Cambridge University Press, Cambridge, 2002) 355-360.

56 *Ibidem*: “Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium”.

57 Santo Tomás, *STh.*, I, q. 88, a. 2: “Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in III de anima, quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere, et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere”.

58 Averroes, *Commentarium Magnum*, III, com. 36, p. 486.

tinuatione intellectus cum homine, y cita textualmente las siguientes palabras de Avempace:

Cuando el filósofo haya llegado al término de la ascensión⁵⁹ considerando el inteligible en tanto que inteligible, entonces comprenderá la sustancia abstracta⁶⁰.

Según Avempace, gracias al intelecto agente el hombre puede elevarse a través de los inteligibles hasta unirse con el intelecto agente identificándose con él y conociendo por tanto las formas espirituales puras:

Lo que se entiende de ese intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple, ya que carece de la relación que lo ata con la forma que hay en la materia. La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final⁶¹.

Sostiene así que la última felicidad del hombre consiste en una especie de imitación de Dios en la que la naturaleza intelectual del hombre se realiza plenamente en la vida de contemplación, que se obtiene cuando el intelecto humano se une con el intelecto agente. Desarrolla la progresión intelectual, desde la condición de pura potencialidad del intelecto hasta la de actualidad y hasta el contacto del intelecto adquirido con el intelecto agente, que sólo los privilegiados pueden alcanzar.

59 Acepto la corrección establecida por A. de Libera, Averroès, *L'intelligence et la pensée*, 385, nota 835

60 Averroes, *Commentarium Magnum*, 494: “[Et Avempache] in epistola autem Continuationis dicit: “Et cum Philosophus ascenderit alia ascensione, considerando in intellectu in quantum intellectum, tunc intelligit substantiam abstractam”. Averroes toma esta idea del *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, M. Asín Palacios, *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, 16-17 árabe, 36-37 trad. española. Avempace, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, 92-93.

61 M. Asín Palacios, *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*, 17 árabe, 37-38 trad. Avempace, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, 93.

Hasta aquí las citas que santo Tomás hace del filósofo andalusí Avempace. Santo Tomás escribió un tratadito específico sobre las sustancias inmateriales, en el que podríamos esperar ver citado de nuevo a Avempace. Sin embargo, su nombre no aparece en este texto, la *Quaestio de Spiritualibus Creaturis* (*Sobre las criaturas espirituales*), que data de los años 1267-1268. Esta obra, que sigue de cerca las enseñanzas aristotélicas, es fundamentalmente una refutación de las teorías del hilemorfismo universal y de la pluralidad de formas sustanciales defendidas por Avicebrón (Ibn Gabirol) y las doctrinas de Averroes sobre el intelecto posible y el intelecto agente únicos para todos los hombres. Lo que santo Tomás se jugaba con ambas cuestiones era una adecuada concepción del hombre. Por una parte, debía defender la diversidad de las operaciones humanas en la unidad de un mismo ser. Por otra, debía amparar la autonomía y responsabilidad del ser humano. Para ello, el Aquinate siguió la exigencia aristotélica de exponer al inicio una reseña de las opiniones de los antiguos filósofos, expresada aquí en la exposición de los diversos enfoques históricamente dados en función de las opciones especulativas de su autor. Ahora no estaba en juego la posibilidad del conocimiento de las sustancias separadas. Por ello, santo Tomás no presenta en este texto la opinión de Avempace.

¿Qué enseñanza extraer de estas escasas citas que santo Tomás hace de Avempace, a quien sólo parece conocer por las referencias de Averroes? En su trayectoria intelectual y en la elaboración racional de su pensamiento, santo Tomás se interesa por todas las opiniones que se han dado sobre el asunto que está debatiendo o tratando. Las utiliza para confirmar su propia postura, bien sea asimilándolas, aceptándolas o rechazándolas con argumentación clara y segura. No le importa que estas opiniones hayan sido emitidas por quien sea, griego, cristiano, musulmán o judío, con tal de que le puedan ser útiles en su intento de fundamentación científica. En relación con las ideas de Avempace, conocidas por santo Tomás a través de los textos de Averroes, no hay por su parte una utilización constructiva de ellas para su propia postura. Las expone y las rechaza totalmente porque son doctrinas (el intelecto material como generable, corruptible y perecedero; el intelecto humano como conocedor de las esencias de

las sustancias inmateriales; la felicidad humana como identificación con las formas inmateriales superiores) que en su parecer conculcan la interpretación que santo Tomás considera la lectura correcta de Aristóteles y, sobre todo, la idea del hombre que él ve explícita en la revelación. No entra en diálogo ni en discusión con ellas. A santo Tomás sólo le sirven, como queda dicho, para confirmar su propia posición doctrinal. Son ideas expresadas por un autor del que únicamente le interesa exponerlas siguiendo, como también queda dicho, lo que ha aprendido de Aristóteles: dar cuenta de todas las opiniones emitidas sobre una cuestión o problema. Ello muestra la grandeza de un pensador como Tomás de Aquino, que quiere oír a todos y, de ser posible, recoger de ellos lo que pueda ajustarse a la racionalidad que busca.