

El intelecto agente según San Alberto Magno

Juan Fernando Sellés Dauder

Universidad de Navarra

Resumen: En este trabajo se estudia la versión del intelecto agente según San Alberto Magno, el cual, junto con tesis tradicionales, sostiene otras tan novedosas como agudas: nace del orden del *esse hominis*; es principio de individuación en el hombre; es propio suyo el deseo de saber, la libertad, la sutileza, la santidad y la profecía; su conocer es un estar-en-sí mismo; se sirve del hábito de los primeros principios; procede de Dios y a él tiene como fin; nos asemeja al ser divino; tendrá un conocimiento distinto tras esta vida.

Palabras clave: San Alberto Magno, intelecto agente, *esse*, origen y fin divino.

Abstract: In this work we study the agent intellect according to Albert the Great, who, in addition of traditional theses, maintain others new and very sharp: it is born of the *esse hominis*; it is a principle of individuation in the man; belongs to it the desire to know, the freedom, the subtlety, the holiness and the prophecy; his knowing is to be-in-itself; it serves of the habit of the first principles; it comes from God and takes him as its end; it makes us alike the divine being; it will have a different knowledge after this life.

Keywords: Albert the Great, agent intellect, *esse*, origin and divine end.

INTRODUCCIÓN

El libro III *De anima* de Aristóteles es, con diferencia, la obra más comentada a lo largo de la historia de la filosofía. De él, el pasaje del capítulo 5º (430 a 10-24) en el que el Estagirita trata del intelecto agente ha sido, con mucho, el más discutido de todos, y el que ha tenido interpretaciones más divergentes a lo largo de todas las épocas. De entre ellas, en este capítulo, de la mano de San Alberto Magno, se va a estudiar una distinta, la más novedosa y profunda. ¿En qué consiste? Si se acepta la distinción real entre *actus essendi* y *essentia* y se reconoce en antropología, el acto de ser equivale a lo neurálgico o íntimo del hombre, lo que podríamos llamar persona o espíritu, mientras que las diversas potencias o facultades del compuesto humano conforman la esencia. Si esta distinción se respeta asimismo en teoría del conocimiento, el intelecto agente, por activo, se puede emplazar en el acto de ser humano como ser cognoscente, mientras que el intelecto posible (pasible o paciente), por ser una potencia, pertenecerá a la esencia humana.

Como veremos, algunos textos de San Alberto sugieren esta interpretación, olvidada tras él, y formulada de nuevo –aunque desconociendo el legado albertino– por dos pensadores españoles del s. XX: F. Canals y L. Polo. En efecto, la versión del intelecto agente que lo vincula al *esse hominis* no ha sido ni la opinión común entre los pensadores que se han dedicado a la teoría del conocimiento, ni, desde luego, la más secundada en la historia del pensamiento. Sin embargo, es la que cuenta con mayor fundamentación. A lo que precede se puede objetar que la distinción real según Alberto Magno no es la misma que la tomista, pues se apoya por una parte en la distinción de Boecio entre ‘*posse*’ y ‘*esse*’ y, por otra, en la aviceniense de ‘*esencia*’ y ‘*existencia*’. Sin embargo, a distinción de ésta, Alberto sabe que el ser no es un accidente, sino lo primero creado¹, lo cual asemeja su distinción real a la tomista.

¹ “Esse enim non praedicatur de substantia ut genus, vel differentia, nec ut potentia eius, nec ut actus, sed praedicatur ut creatum primum ad alio participatum. Et ex hoc sequitur de necessitate, quod esse omni ei quod est et creatum est, et quod nec genus, nec differentia, nec potentia, nec actus est de quo praedicatur”. Alberto Magno, *Suma Teológica*, I, tr. 4, q. 19, m. 3, ad 2. Véase al respecto: J. I. Saranyana, “Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del *actus essendi*”, A. Zimmermann - G. Vuillemin Diem

1. LA OBRA Y SUS FUENTES

Los 74 escritos atribuidos al *Doctor Universalis* (1199/1206-1280) se suelen dividir en dos grupos: a) 41 filosóficos (cuya mayor parte son comentarios a la obra de Aristóteles); b) 33 teológicos (13 comentarios a la *Sagrada Escritura*, los 4 libros *In Sententiarum*, 5 *Super Dionysium*, 2 de *Summa theologiae*, la *Summa de creaturis (De homine)*, 2 de *Sermones*, etc.). Pues bien, el maestro de Colonia trata del intelecto agente en pasajes relevantes de los 17 escritos que atenderemos en este trabajo², pues algún otro, como el *Liber determinativus ad parisienses*, en el que combatía el averroísmo, está perdido. Aunque contamos con otros estudios precedentes sobre este tema y autor³, estimamos que, por parciales, deben ser prolongados. Se ofrece así una panorámica más completa sobre la concepción albertina del *intellectus agens*.

El magno Alberto estima que Anaxágoras fue el primero que habló del intelecto agente⁴, afirmación que sorprende cuan-

(eds.), *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung* (Miscellanea Mediaevalia 14), Berlin - New York 1981, 41-49; L. Sweeney, "The Meaning of *esse* in Albert the Great's Texts on Creation of *Summa de Creaturis* and *Scripta super Sententias*", *The Southwestern Journal of Philosophy* 10 (1979) 65-95; G. Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*, Münster 1972.

² De esos 17, se pueden considerar lugares más centrales los siguientes: *In II Sententiarum*, d. 8, a. 10, c; *De intellectu et intelligibili*, vol. 9, 477-527; *Summa Theologiae*, P. II, tract. XV, q. 77, m. 2, sol; P. II, trac. IV, q. 14, m. 3, ar. 1 sol. Y de los citados por la edición de la *Opera Omnia*, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, los siguientes: *Summa de creaturis (De homine)*, vol., XXVII, 2, 400-422; *De Anima*, vol. VII/1, 1968; *Quaestio de intellectu animae*, vol. XXV, 2, 269b 59-270a 6; *De natura et origine animae*, vol. XII, 1955; *De unitate intellectus*, vol. XVII, 1, 1975; *De causis et processu universitatis a prima causa*, vol., XVII, 2; y *Physica (De tempore)*, vol. IV, 1 y alusiones en vol., IV, 2.

³ Véase sobre este tema: G. De Mattos, "L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert de Grand et de Thomas d'Aquin", *Revue Néoscholastique de Philosophie* 43 (1940) 145-161; M. Browne, "Circa intellectum et eius illuminationem apud S. Alberto Magnum", *Angelicum* 9 (1932) 186-202; J. A. García Cuadrado, "El estatuto del entendimiento agente en la obra de San Alberto Magno", *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) 91-103; H. Anzulewicz, "Zur entwicklung und stellung der intellekttheorie im system des Albertus Magnus", *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, vol. III, Brepols 2006, 1317-1334.

⁴ Albertus Magnus, *Physica, Opera Omnia*, vol. IV, 1, 69, 11.

do es claro que el hallazgo es netamente aristotélico⁵. Con todo, la perplejidad se resuelve al advertir que ‘intelecto agente’ en alguna obra de San Alberto tiene dos significados: 1) Uno, mediante el que se refiere al Intelecto divino (tal como le llamaba Anaxágoras⁶). 2) Otro, con el que menta al intelecto agente humano (tal como lo denominó Aristóteles). En efecto, San Alberto usa la expresión ‘*intelecto agente*’ para referirse a dos realidades distintas: una, en mayúscula, que se refiere a Dios (con influjo de Anaxágoras y del pensamiento árabe –locución que no seguirá su discípulo Tomás de Aquino–); y otra, en minúscula, con la que se refiere a la raíz del conocer humano, fuente noética intrínseca al propio hombre (denominación que seguirán muchos de los pensadores cristianos que le sucedieron). Según la primera acepción, Alberto radica la clave de la felicidad humana –como Averroes– en la unión del hombre con el Entendimiento Agente divino (con Dios). Pero dejando al margen esta concepción, atendamos a su modo de tratar el intelecto agente humano, pues para

⁵ El texto dice así: “puesto que en la naturaleza toda existe por una parte un principio que es como la materia para cada género de entes –y éste es el que está en potencia respecto de todas las cosas–, y por otra parte existe un principio causal y activo que las produce todas –como el arte por referencia a la materia–, es necesario que en el alma también se den estas distinciones. De hecho, existe, por una parte, el intelecto capaz de hacerse todas las cosas, por otra, el intelecto capaz de hacerlas todas, semejante a la luz (...). Y este intelecto es separado, sin mezcla, impasible, en acto por esencia (...). El agente es superior al paciente (...). Y porque es separado es por lo que sólo es propiamente inmortal y eterno... impasible”. Aristóteles, *De Anima*, l. III, cap. 5 (Bk 430 a 10-25).

⁶ A este Intelecto el pensador presocrático le atribuía las siguientes notas: tener primacía sobre la materia; no estar mezclado con ella; ‘ser principio del universo como agente’; ser infinito, autónomo, no mezclado con cosa alguna; ser sólo en sí mismo, impasible, incontaminado, principio del movimiento; existir siempre; ser ordenador del mundo: “en todo hay parte de todo, excepto del Intelecto”. Simplicio, *In Aristotelis Física Commentaria*, 164, 23-24. “Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está sólo en sí mismo”. *In Aristotelis...*, 164, 24. “Y cuantas cosas poseen alma... a todas domina el Intelecto. Y el Intelecto dominó la rotación del conjunto, de modo que rotase al principio... Todas las cosas que estaban mezcladas y que se separan y dividen, a todas las conoce el Intelecto. Y cuantas cosas estaban a punto de ser y cuantas eran, y ahora no son, y cuantas ahora no son y serán, a todas el Intelecto las ordenó cósmicamente, y a esta rotación en la que rotan ahora los astros... Esta rotación misma hizo que se separaran... Pero por completo nada se separa ni se divide una cosa de la otra, excepción hecha del Intelecto. Y el Intelecto es todo homogéneo”. *In Aristotelis...*, 157, 7-8.

él la teoría del conocimiento es “el corazón de su pensamiento”⁷, y el quicio de ella, es el intelecto agente.

Por lo demás, lo que no admite duda para un lector atento es que el intento albertino de discriminar el verdadero Aristóteles de sus comentadores griegos, árabes y judíos (cita y corrige las tesis de Alejandro de Afrodisia, Teofrasto, Temisto, Al-Farabí, Al-Kindi⁸, Avempace, Avicena, Teodoro, Algazel, Abubacer, Averroes⁹, Avicibrón, etc.) dio buen resultado por lo que al intelecto agente respecta, pues mostró la falsedad de la opinión acerca de la unicidad y carácter extrínseco de éste. También se opuso a otras opiniones extraaristotélicas (Platón, Gregorio Niseno, la de los llamados “latinos” –Pedro Hispano, por ejemplo–, etc.). Asimismo rechazó la teoría hilemórfica de la corriente franciscana, que atribuía la composición sustancial (forma-materia) al alma humana (atribuyendo al alma cierta materia sutil), y la consecuente equivalencia del intelecto agente a la forma y del posible a la materia¹⁰. A continuación se revisarán diversas obras del Doctor Universal en las que trata del intelecto agente.

2. PHYSICA (DE TEMPORE)

El cometario albertino a la *Física* de Aristóteles está publicado en dos partes. En la Iª Parte aparece el tratado *De Tempore*¹¹, en el

⁷ A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, 215. Véase también: A. Beccarisi, “Statuto della metafisica e teoria dell’intelletto nelle opere di Alberto il Grande”, *Quaestio*, 5 (2005) 391-411; E. Coccia, “Intellectus sive intelligentia. Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi”, *Freiburg Z. Philos. Theol.* 53 (2006) 133-187.

⁸ Véase sobre este punto: A. Cortabarría, *Las obras y la filosofía de Alfarabi y Alkindi en los escritos de S. Alberto M.*, Las Caldas de Besaya 1954.

⁹ Véase D. Salman, “Albert le grand et l’averroïsme latin”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 24 (1935) 38-65.

¹⁰ El intelecto “nec materia est, nec forma proprie loquendo..., nec est corpus neque virtus in corpore et quod est potentia omnia et sic habet aliquid formae et aliquid potentiae et nec est materia neque forma nec compositum proprie, sed potius habet esse..., quod constat ex esse necessario (intelecto agente), secundum quod se habet ad causam primam, et ex esse possibili (intelecto posible), secundum quod est in seipso... Et haec est natura omnis intelligentiae secundae, quae est post primam causam”. *De unitate intellectus, Opera Omnia*, vol. XVII, 1, 26, 22-32.

¹¹ Véase R. Blasberg, “El averroísmo según el tratado *De Tempore* de Alberto Magno”, *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional

que atribuye al intelecto agente el papel de abstraer¹² y del que predica que forma parte de la naturaleza humana¹³. En este tratado el intelecto agente aparece vinculado al nombre de Anaxágoras, del que se dice que estimaba que es uno sólo en todo el universo¹⁴ y que se emplea como causa agente de todo¹⁵.

En IIª Parte de la *Physica* se añade que la ciencia aparece en el intelecto posible por la luz del intelecto agente¹⁶. Se agrega asimismo que dicho presocrático identificaba el intelecto agente con el único principio de la generación y del movimiento¹⁷; principio que primero estaba en reposo y luego en movimiento¹⁸; pues previo a su mover no existía movimiento alguno¹⁹.

En esta obra tenemos, por tanto, dos opiniones sobre el *intellectus agens*: la propia de Alberto, que lo estima humano; y la que le atribuye a Anaxágoras, a saber, la de ser un principio causal extrínseco y divino. Por ser una obra temprana, se nota que Alberto todavía no ha centrado en exceso la atención en este tema, de manera que le atribuye el clásico papel abstractivo. Pero esta escasez en el tratamiento será prontamente superado en sus siguientes obras.

3. SUMMA DE CREATURIS

En la *Summa de creaturis (De homine)* dedica una larga cuestión al intelecto agente, compuesta por 6 artículos que se pueden resumir del siguiente modo:

1º) 'Si existe intelecto agente en el alma', a lo que responde afirmativamente. En los argumentos que aporta indica que

de Filosofía Medieval, ed. J. Ayala, Sociedad Española de Filosofía Medieval, Zaragoza 1999, 267-275.

¹² Véase *Physica, Opera Omnia*, vol. IV, 1, 42, 37.

¹³ Véase *Physica*, 69, 12.

¹⁴ Véase *Physica*, 171, 62.

¹⁵ Véase *Physica*, 172, 56.

¹⁶ Véase *Physica*, vol. IV, 2, 534, 16.

¹⁷ Véase *Physica*, vol. IV, 2, 562, 24; *Physica*, vol. IV, 2, 569, 36. Esto lo repite en *De Anima*: Véase 2) De habitaculo hominis, quod est mundus; 2.1) Utrum mundus sit aeternus vel factus sit et etiam corruptibilis sit determinato tempore, 44. Véase asimismo: 586, 24.

¹⁸ Véase *Physica*, vol., IV, 2, 563, 19; 578, 70.

¹⁹ Véase *Physica*, vol., IV, 2, 566, 12.

los fantasmas no mueven de modo suficiente al intelecto posible, puesto que son particulares, por lo que se requiere del intelecto agente²⁰.

2º) 'Si es del género del hábito', a lo que contesta negativamente, porque Aristóteles dice que es 'como' hábito; no que lo sea.

3º) 'Si es una inteligencia separada', opinión que atribuye a Avicena, Algazel, Isaac (Israeli), Alfarabí y al "Toledano" (Domingo Gundisalvo). Entre los argumentos *'sed contra'* que recoge, uno declara que –según indica Aristóteles– el intelecto agente y el posible son dos diferencias 'en el alma'; otro que –como señala asimismo el Estagirita– 'entre lo que mueve y lo movido no hay medio'. "Pero nosotros –escribe Alberto– siguiendo a Aristóteles... decimos que el intelecto agente humano está unido al alma humana, que es simple y que no tiene los inteligibles, sino que los hace de los fantasmas en el intelecto posible"²¹. Luego se prodiga en 22 respuestas a las objeciones, cuyo contenido es muy interesante, pero que –por brevedad– omitiremos.

4º) 'Si, según su esencia, es lo mismo que el intelecto posible', artículo que divide en dos partes: a) 'Si el intelecto agente es parte del alma', y b) 'Si es lo mismo que el posible y está como él en la misma parte del alma'.

a) A la primera responde que el intelecto agente es, como el posible, 'parte' del alma. A una de esas 'partes' la describe como '*quod est*', y a la otra como '*quo est vel actus potentiae*', "y por esto decimos que el intelecto agente es parte potencial del alma que fluye de lo que es 'por lo que es', o acto; pero el posible es parte del alma que fluye de 'lo que es', o potencia"²². Con todo, considera estas 'partes' como '*potencias*'²³, asunto que es incorrecto en el caso del intelecto agente. Nótese que en su explicación echa mano de la distinción real, entendiendo el 'por lo que es' como acto, y el 'lo que es' como potencia. Repárese asimismo que vincula el intelecto agente al 'por lo que es' o acto. El 'por lo que es' o acto es la razón de ser, mientras que 'lo que es' es la esencia.

b) A la segunda responde que el intelecto agente y el posible no son lo mismo, sino que difieren, porque es imposible que

²⁰ *Op. cit.*, 402, 64-68; 403, 1-15.

²¹ Véase *Ibid.*, 412, 69-75.

²² Véase *Ibid.*, 416, 38-41.

²³ Véase *Ibid.*, 416, 70.

lo mismo sea motor y movido, en potencia y en acto, agente y paciente, etc., y los distingue según el *'esse'* y el *'posse'*²⁴. Como se ve, hay una oscilación entre considerar al intelecto agente como una potencia o como un acto, por lo que Alberto se preguntará seguidamente:

5º) '¿Qué es según su sustancia y definición?' A lo que responde: "el intelecto agente según su sustancia y definición es potencia y principio activo de los inteligibles"²⁵. Entre las respuestas a las objeciones, en una se lee que "el principio de la inmortalidad del intelecto posible está en el intelecto agente, como su ser deriva el agente"²⁶. Derivar el ser del posible del agente se puede entender en el marco de que la esencia nace del acto de ser.

6º) '¿Cómo entiende y cómo es su acción?' A lo que responde: "la acción del intelecto agente está sobre el posible educiéndolo a él mismo al acto"²⁷. Ahora bien, si se comporta como acto del posible –que es una potencia–, en rigor, el agente no puede ser una 'potencia'.

En resumen, en esta obra Alberto Magno distingue en el alma humana entre el *'posse'* y el *'esse'*, que es distinción real, no de razón; y declara que el intelecto posible forma parte del *'quod est'* (que puede entenderse como esencia), mientras que vincula el agente al *'quo est'* (que se puede entender como acto de ser²⁸). Éste es un gran descubrimiento metafísico, gnoseológico y antropológico: metafísico, porque la distinción real entre

²⁴ Véase *Ibid.*, 417, 60-68.

²⁵ *Ibid.*, 419, 5-7.

²⁶ Véase *Ibid.*, 419, 64-5. Con todo, al tratar de este tema en Aristóteles ya se dijo que la inmortalidad debe predicarse en sentido propio del alma a raíz de las potencias espirituales suyas, a saber, de la inteligencia o entendimiento posible y de la voluntad, pero no del intelecto agente, porque éste no reclama la inmortalidad sino algo más, que con palabra del s. XIII podemos llamar la *evieternidad*.

²⁷ Véase *Ibid.*, 421, 17-18. Y añade: "Agens principiatur in anima ab eo quod est 'quo est' anima rationalis ; possibilis autem ab eo quod substat illi in anima rationali. Unde sicut actus 'quo est', qui est esse animae rationalis, non est nisi in substanti, ita actio agentis intellectus non est nisi in possibili". *Ibid.*, 421, 19-24.

²⁸ "(Anima intellectiva) tamen principia suae essentia sunt *quod est* atque *quo est*; atque sicut in *quo est* fundatur intellectus agens, ita in *quod est* fundatur intellectus possibilis". *Summa de creaturis*, q. 53, ed. Jamny, Lyon 1651, 529/2; "Intellectus agens est pars animae fluens ab eo *quo est*, sive *actu*; possibilis autem pars animae est fluens ab eo *quod est*, sive *potentia*". *Ibid.*, q. 55, a. 3.

essentia-actus essendi en lo creado (presente en Alberto Magno antes que en Tomás de Aquino), es un hallazgo superior a la distinción aristotélica entre potencia y acto en lo real (al margen del Acto Puro); gnoseológico, porque el intelecto agente es raíz y cima del conocimiento humano; antropológico, porque Alberto vincula el intelecto agente al *actus essendi hominis*, de manera que al acto de ser personal humano no le puede faltar el ser cognoscente. De otro modo: el conocer superior humano no pertenece a lo potencial, es decir, a la razón o inteligencia (no es ni un acto cognoscitivo como operación inmanente, ni un hábito adquirido de dicha potencia), ni es siquiera un hábito innato, sino que forma parte del núcleo activo del *ser* humano. Con todo, Alberto afirma a la par que el intelecto agente es una ‘potencia’, lo cual no es correcto, a menos que ese término se tome en sentido amplio, como ‘fuerza’, ‘virtud’.

En cuanto al conocer, Alberto piensa que “el intelecto agente en cuanto que está separado del posible no entiende nada, pues separado no está sino en potencia, pero unido está en acto”²⁹, pero esto no puede ser acertado, porque un acto no requiere ser activado cuando se une a una potencia, puesto que ya es activo. A continuación añade una novedad doctrinal pasmosa, a saber, que el intelecto agente siempre se conoce a sí mismo en cuanto que es acto del posible, “que su entender es su ser, que siempre está en acto”³⁰, afirmaciones correctas. Añade, asimismo, que “el intelecto agente es una cierta inteligencia (...), que entienda su esencia. (...). El intelecto agente entienda mejor su esencia que a los otros inteligibles”³¹. En suma, para el Maestro de Colonia “la diferencia que se establece entre el entendimiento agente y posible es la misma que se establece entre el *esse* y el *posse*”³². De manera que, para entender dicha distinción, hay que profundizar en el alcance de la distinción real tal como la entiende el Doctor Universal.

²⁹ *Ibid.*, 421, 39-41.

³⁰ *Ibid.*, 421, 50.

³¹ *Summa de creaturis*, II ps., trac. I, *De homine*, q. 55, a. 6.

³² J. A., García Cuadrado, “El estatuto del entendimiento...”, 99.

4. EL COMENTARIO AL *DE ANIMA* Y *DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI*

A. El *Comentario al De Anima*. En este escrito, posterior al precedente, Alberto dedica 19 capítulos al estudio de los dos intelectos humanos. En ellos admite, contra Alejandro de Afrodisia, que el posible no es la forma del cuerpo organizado que tiene la vida en potencia, pues está separado del cuerpo y de los inteligibles³³. Por su parte, contra Averroes sostiene que el agente no es separado del hombre. Éste es realmente distinto del posible, y *es cognoscitivo* –es de admirar esta afirmación pues supone una evolución positiva en su pensamiento–. Ambos intelectos son separados de la materia, es decir, inorgánicos³⁴. Pero los dos se dan en cada hombre, pues son ‘potencias’ o ‘partes’ de su alma³⁵. Sin embargo, como ya se ha indicado, esto último no es compatible con que el intelecto agente sea nativamente *acto*.

Los capítulos centrales para nuestro propósito del comentario albertino al *De Anima* son el 18, titulado ‘Sobre la naturaleza del intelecto agente y cómo está compuesta el alma’, y el 19, cuyo encabezamiento es: ‘Sobre la comparación del intelecto posible y el agente y el especulativo’. En el cap. 18 –siguiendo a Aristóteles– compara el agente al *arte* y a la *luz*, en tanto que hace que las formas en potencia sean formas en acto (separándolas de la materia y de sus condiciones), y las plasma en el posible. No admite que el agente sea cierto hábito, aunque tenga semejanza con él, ya que por él obra el alma cuando quiere sin necesitar de otro. Pero sí reconoce que sea separado e inmixto, como el posible. Es, además, imposible, y en esto difiere del intelecto posible. Añade que “es *sustancia*, que es *acto*”³⁶, y que es más noble que el posible. Con todo, lo de ‘sustancia’ no concuerda con lo precedentemente afirmado de que es ‘potencia’, porque, obviamente, ninguna potencia es sustancia. Por tanto, hasta esta obra se aprecia una

³³ Véase *De Anima*, l. III, trac. 2, caps. 2 ss.

³⁴ Véase *De Anima*, l. III, trat. II, cap. 14: “Digresión que muestra por diez pruebas que el intelecto es separado y sin mezcla”; cap. 15: “En el que se prueba que el intelecto no está mezclado con el cuerpo, por el hecho de que su imposibilidad no es la misma que la imposibilidad del sentido”.

³⁵ Véase E. Gilson, “L’âme raisonnable chez Albert le Grand”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge*, XIV (1945) 5-72.

³⁶ *De Anima*, l. III, tract. 2, cap. 18, 204, b 65. Esto lo repite en el *De unitate intellectus*, *Opera Omnia*, vol. XVII,1, 26 b 82.

oscilación en el *corpus* albertino respecto de la concepción de la índole del intelecto agente, que habría que precisar.

En el cap. 19 escribe que “son dos las obras del agente, una de las cuales es abstraer las formas inteligibles, que no es otra cosa sino hacerlas simples y universales, y lo segundo es iluminar al intelecto posible, como la luz se refiere a lo diáfano, ya que es necesario que la especie universal, mientras que es universal, siempre esté en la luz del agente; y por eso, cuando se recibe en el intelecto posible, es necesario que se reciba en la luz del agente, y por eso es necesario que el posible sea iluminado con la luz del intelecto agente”³⁷. Como se ve, a la tradicional tarea abstractiva –también predicada por Alberto del intelecto agente en sus obras precedentes– en ésta añade el papel de activación del intelecto posible (que no puede ser sólo inicial, sino también a lo largo de todo su recorrido perfectivo), lo cual supone un hondo descubrimiento.

Por otra parte, acepta que el posible sea, en cierto modo, anterior según el tiempo al agente en cada hombre, aunque no lo precede de modo universal, pues no le precede en orden de importancia, ya que el agente es *acto*, y el acto siempre es superior a la potencia. Sostiene también que, debido a su separación, ambos intelectos son inmortales y perpetuos “permaneciendo junto al alma también cuando (ésta) hubiese salido del cuerpo”³⁸. Respecto de la expresión aristotélica “cuando el intelecto está completamente separado, que es la conversión del intelecto posible al agente, que tiene todo su entender dentro de sí mismo, entonces no recuerda”³⁹, Alberto lo interpreta en el sentido de que no recuerda sensiblemente; y podríamos añadir que tampoco imagina, ni ve, ni oye, etc. Por tanto, el entender del posible tras esta vida es distinto que en ella, pues aquí usa de los sentidos (internos y externos), mientras que en la otra vida no usará de ellos, porque carecerá de los mismos. Esta hermenéutica es correcta. Admite también Alberto que “el intelecto agente es forma del posible, y estos dos son como un compuesto, pero sus operaciones son diversas”⁴⁰.

³⁷ *Ibid.*, cap. 19, 205, 65-75.

³⁸ *Ibid.*, 206, 15.

³⁹ *Ibid.*, 206, 22-25.

⁴⁰ *Ibid.*, 206, 76-78.

En el *tractatus tertius* del mismo libro III *De Anima* San Alberto titula el cap. 11 ‘Digresión que declara la verdadera causa de la unión del intelecto agente con nosotros’, y escribe que en esta cuestión él no hace sino imitar a Aristóteles “cuando dijo que así como en toda naturaleza en la que se da el paciente, también (se da) el agente, así es necesario que se den en el alma estas diferencias. Pues por esto nos parece, y no dudamos de que el intelecto agente sea parte y potencia del alma, pero diciendo que él es parte, estará unido siempre, sin duda, al alma como parte”⁴¹. Alberto Magno está de acuerdo en este capítulo con Al-Farabí, para quien el agente es más separado que el posible, y añade que lo separado no se une a menos que exista una causa de unión. Pero no acepta la tesis árabe de que esa separación sea debida a la identificación del intelecto agente con Dios.

Describe al agente de modo agudo, pues expresa que él mismo “es su luz, por el hecho de que su luz es su esencia y no está fuera de sí mismo”⁴². Este modo de decir se puede predicar, en términos de acto, al *acto de ser* humano, pues su actividad está en él, ya que no es prestada, y el fin de la misma no es emplearla en activar asuntos menores. Explica también Alberto que la unión del agente con nosotros es de tres modos: “por naturaleza se une como potencia y cierta virtud del alma, pero haciendo los inteligibles especulativos se une como eficiente, y de estas dos uniones no resulta el hombre perfecto, hasta que se realice la obra divina. Se une a la par como forma, y la causa de aquella unión es el intelecto especulativo; y por eso es necesario que haya especulativo antes que adepto”⁴³. Unión como *virtud*, como *eficiente* y como *formal*: distintos modos de designar analógicamente la realidad de la unión. Sin embargo, como antes ha predicado que el intelecto agente está en el hombre de parte del ‘por lo que es’, es mejor indagar el modo según el cual el *acto de ser* unifica, activa, a la *esencia* humana.

Por otro lado, el ‘intelecto especulativo’, para Alberto, no es exactamente lo mismo que el ‘posible’, sino -como él declara- un ‘instrumento’ del agente, pues si no se pone este intermediario, “ya que el agente es una y simple esencia, no puede ser causa

⁴¹ *De Anima*, l. III, tract. 3, cap. 11, 221, 21-29.

⁴² *Ibid.*, 222, 1-3.

⁴³ *Ibid.*, 222, 15-24. Véase L. Sturlese, “Intellectus adeptus’. L’intellecto e i suoi limiti secondo Alberto il Grande e la sua scuola”, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, vol. I, Brepols 2006, 305-321.

suficiente de la distinción de las especies en el especulativo; por eso, el especulativo es su instrumento para distinguir el intelecto posible⁴⁴. De modo que admite entre el posible (potencia) y el agente (acto) cierto instrumento, algo así como lo que Tomás de Aquino llamará *hábitos innatos*, que son la '*habilitas*' o el instrumento del intelecto agente. Por último, en este libro recoge la expresión aristotélica de que el intelecto agente 'proviene de fuera', a lo que añade que se une al hombre de modo admirable, y según este intelecto el hombre se hace semejante en cierto modo a Dios, por el hecho de que puede obrar de modo divino y tomar todos los inteligibles en cierto modo. 'Es lo más propio del hombre', declara, de modo que no se puede entender como algo accidental o periférico. Además, de este intelecto hay que predicar aquello del Estagirita según lo cual 'todos los hombres desean por naturaleza saber'. Asimismo, a él se debe atribuir la *libertad*, pues entiende cuando quiere, la *sutileza* e incluso la *santidad* y la *profecía*⁴⁵, tesis que también encontraremos en Tomás de Aquino.

B. *El De intellectu et intelligibile*, que es posterior al *De anima* porque lo cita, es una obra conformada por dos libros: el *Primus* y el *Secundus*. En el cap. III del *Segundo* se pregunta por qué el intelecto agente es como la luz y el arte⁴⁶. Del agente y del posible afirma que "son como partes que se ordenan a la unidad, a saber, al intelecto especulativo, pues el agente se ordena al mismo como eficiente, y el posible como el que recibe"⁴⁷. Reitera del posible '*quo est omnia fieri*', y del agente '*quo est omnia facere*'⁴⁸, identificando el posible con el 'especulativo'. Más adelante indica que "*sicut in 'quo est' fundatur intellectus agens, ita in 'quod est' fundatur intellectus possibilis*"⁴⁹. Compara al intelecto agente con el Sol y añade: "*sed non propter hoc lumen agentis est lumen corporale*"⁵⁰. En cuanto a la imagen del *arte*, indica que de modo parecido a como éste se emplea sobre la materia natural, el agente se emplea sobre el posible. En ambos ejemplos Alberto resalta la superior perfección del agente sobre el posible.

⁴⁴ *Ibid.*, 222, 68-72.

⁴⁵ *Ibid.*, 222, 79- 223 a 34.

⁴⁶ Véase Divi Alberti Magni, *De Anima libri tres*, Venetiis, 1494: *De Intellectu*, liber secundus, capitulum tertium.

⁴⁷ *Ibid.*, 398, 25-27. Véase asimismo: 398, 47 y 58.

⁴⁸ Véase *Ibid.*, 399, 2-3.

⁴⁹ Véase *Ibid.*, 424, 1-3.

⁵⁰ *Ibid.*, 456, 55.

5. QUAESTIO DE INTELLECTU ANIMAE, IN SENTENTIARUM
Y SUMMA THEOLOGIAE

A. En *Quaestio de intellectu animae* Alberto afirma que “sin prejuicio me parece que el intelecto agente y el posible son dos potencias del alma, y que el alma está compuesta de aquello ‘por lo que es’ y de ‘lo que es’, que es su composición esencial, de la cual fluye la segunda composición de las potencias del alma. Y de la parte ‘por lo que es’ se causa el intelecto agente, de la parte de ‘lo que es’ el intelecto posible”⁵¹, a lo que añade que “el intelecto agente es la luz del alma que ilustra sobre el posible y sobre los fantasmas; luz que extrae las especies inteligibles de los fantasmas”⁵². Esta diversidad se puede entender como distinción real entre *ser* y *esencia* en el alma, es decir, entre una dimensión más activa y otra más pasiva en ella; distinción que advirtió Tomás de Aquino en el alma humana⁵³, y que –como se ha indicado– es sumamente relevante, pues permite emplazar al intelecto agente en el orden del *actus essendi* del hombre y al posible en el plano de la *essentia hominis*. Con todo, sigue describiendo al intelecto agente como ‘potencia’, lo cual es no es preciso.

B. En su *Comentario a las Sentencias*, escribe que “si el alma se considera en su ser según que es cierta sustancia espiritual, así las potencias del alma siguen al ser, y se originan del mismo *ser* y de *lo que es*, como del mismo *ser* es el intelecto agente, y del mismo *lo que es* el intelecto posible”⁵⁴. Como se aprecia, no identifica el intelecto agente con el *acto de ser*, sino que sostiene que nace de él. Según esta tesis habría potencias que nacerían del la

⁵¹ *Quaestio de intellectu animae*, en *Opera Omnia*, vol. XXV, 2, 269 59 - 270, 6.

⁵² *Ibid.*, 270, 9.12.

⁵³ “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra”, Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6.

⁵⁴ “*Si enim anima consideretur in suo esse secundum quod est quaedam spiritualis substantia, sic (vires animae) consecuentes sunt esse, et principiantur ab ipso esse et quod est, sicut ab ipso (esse) esset intellectus agens, et ab ipso quod est intellectus possibilis*”. In *I Sententiarum*, d. III, a. 34, solutio, ad 2m. ed. P. Jammy, Lyon, 1651.

essentia hominis, lo cual se puede admitir, porque ésta es –como las facultades– potencial, y asimismo habría otras ‘potencias’ que nacerían del *actus essendi hominis*, lo cual ofrece una dificultad, al menos lingüística, pues si bien una potencia puede nacer de un acto, ¿por qué Aristóteles no llama ‘potencia’ al intelecto agente sino ‘acto’?

C. En la *Summa Theologiae* Alberto critica a Averroes que la unión de los intelectos humanos con Dios conlleve una disolución de ellos entre sí. Este pensamiento, que ya se consideró herético dentro del Islam, fue combatido duramente por este dominico⁵⁵.

6. DE NATURA ET ORIGINE ANIMAE, DE UNITATE INTELLECTUS
Y QUAESTIONES SUPER DE ANIMALIBUS

A. El *De natura et origine animae* es posterior a los precedentes escritos albertinos, porque los cita. En éste texto se defiende que no puede haber un solo intelecto para todos los hombres⁵⁶, error al que cedieron Averroes y Abubacer⁵⁷, pues de ser así –añade San Alberto– también habría una sola naturaleza vegetativa, sensitiva y nutritiva para todos los hombres, lo cual le parece un absurdo digno de risa. En este punto se percibe que el principio de individuación humana, para San Alberto, no corre sólo a cargo de la materia, es decir, del cuerpo humano, sino sobre todo del espíritu, en concreto, del intelecto. En efecto: “es este intelecto un individuo distinto por el ser, en el que termina el hombre, y lo vegetativo y lo sensible que hay en él mismo”⁵⁸. Esta tesis sería continuada por su discípulo Tomás de Aquino⁵⁹. Sigue admitiendo que en el alma se dan dos intelectos: el posible y el agente⁶⁰. El posible “no tiene ninguna comparación a la

⁵⁵ Véase *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus non remanet nisi intellectus unus et anima una*, ed. Jammy, vol. V., 232; *Summa Theologiae*, ed. Jammy, vol. XVIII, pars., II, tr. XIII.

⁵⁶ *De natura et origine animae*, tract. I, cap. 5, ed. cit., vol. XII, 14, 11.

⁵⁷ *De natura et origine animae...*, cap. 6, 15, 46.

⁵⁸ “Est autem intellectus hic aliter individuus per esse, ad quod terminat hominem, et vegetabile et sensible, quod est in ipso”, *De natura et origine animae* ..., cap. 7, p. 16, 69-71.

⁵⁹ Véase P. S. Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico (Serie Universitaria 138), Pamplona 2001.

⁶⁰ *De natura et origine animae...*, cap. 7, 16, 2 y cap. 16, 43, 54.

materia”⁶¹; tampoco el agente. Sigue comparando éste segundo con la luz; acepta su papel abstractivo, y lo considera más perfecto que el posible, al que mueve⁶², siendo “el primer agente y motor en toda la naturaleza”⁶³.

B. El *De unitate intellectus*⁶⁴ es un opúsculo (posterior a su *De Anima*, al *De intellectu et intelligibili* y al *De natura animae et generatione*) en el que arremete contra la hipótesis de la unidad y separación del intelecto agente tal como era postulada por el Comentador. En efecto, este escrito, fechado en 1256, es el primer trabajo serio contra el averroísmo que, por lo que sugiere el subtítulo, “*contra Averroes*”, lo escribió contra el pensador árabe, quien sostenía que tras la muerte del hombre sólo permanece un intelecto para todos. La obra consta de un *Proemio* y tres partes. La primera se divide en 30 objeciones; la segunda, en 30 argumentos en contra de ellas; y en la tercera se expone la solución que ofrece Alberto Magno y su respuesta a las objeciones de la primera parte. Dada la amplitud del tema, vayamos únicamente a alguna de las claves de la solución albertina.

Por un lado, entiende al alma como una *sustancia* de la que emanan unas *potencias*, de las cuales unas son separadas y otras unidas al cuerpo. Las primeras están en el alma por semejanza de la causa primera (Dios), causa por la cual ellas están en el alma⁶⁵, y ya que derivan y tienen como fin a esa causa y no derivan de la generación, se puede decir que el intelecto es eterno⁶⁶.

⁶¹ “Nullam materia comparationem habet”, *Ibid.*, cap. 7, 16, 22.

⁶² *Ibid.*, cap. 16, 43, 55.

⁶³ “Primum movens et agens in tota natura”, *Ibid.*, cap. 16, 43, 75.

⁶⁴ Véase Z. Rokay, “De unitate intellectus. Die gleichnamige Schrift des Lehrers (Alberts des Großen) und des Schülers (Thomas von Aquin)”, *Verbum. Analecta neolatina* 6 (2004) 61-66.

⁶⁵ “Quod intellectus est causatum luminis causae primae, verum est”, *Ibid.*, 26 b 71. “Ab ipsa substantia animae fluit potentia illa quae vocatur intellectus possibilis, et sicut genus est designatio materiae cum potentia ad esse, ita possibilis intellectus est designatio talis substantiae in anima, et intellectus agens designatio est illius naturae sive substantiae, secundum quam ut ens necesse dependet ad primam causam per quam tenetur in esse necessario”, *Ibid.*, 28 b, 61-68.

⁶⁶ “Si dicatur aeternum, quod nec initium habet nec finem per generationem, quae est super substantiam, quod est materia, et est ens simplex et immobile, hoc modo intellectus est aeternus tam agens quam possibilis. Si autem dicatur aeternum, quod nullo modo per potentiam et actum exivit in esse nec cum tempore nec praeter tempus, hoc modo sola prima causa est aeterna”. *Ibid.*, 30, a 27-34.

Las segundas están en el alma según que ‘anima’, es decir, en la medida en que es acto del cuerpo. El intelecto agente pertenece a las primeras; el posible tiene que ver con las segundas⁶⁷. Por otra parte, indica que el alma tiene tres ámbitos de saber o tres ‘*theorias*’: la ‘*philosophia prima*’, según la luz del entendimiento agente; la ‘*mathematicam*’, según la conversión a la imaginación; y la ‘*physicam*’, según la conversión a los sentidos. La que estudia directamente a la causa primera, precisamente por ello, es acto, y “según esto está en ella el intelecto agente”⁶⁸. En cambio, la que en ella es potencia es el posible. Esta afirmación es muy interesante porque indica que *el tema del intelecto agente es el ser divino*, tesis a la que posteriormente le sacaría mucho partido otro pensador germano muy agudo: Teodorico el Teutónico.

El agente informa al posible con su luz. Informado el posible, tiene junto a sí, por aquella luz, el intelecto de los principios, que los tenemos como dotación natural, es decir, no aprendidos⁶⁹. De modo que –al igual que admitirá Tomás de Aquino– el hábito de los primeros principios es innato e *instrumento* del entendimiento agente para activar al posible. Termina Alberto con el remate de que sólo este entendimiento agente es el verdadero y no otro (a saber, no ese otro descrito por los comentaristas aristotélicos precedentes), “y este intelecto que se compone así de los inteligibles para la forma y acto del intelecto mediante los principios, que tiene junto a sí, según mi opinión se llama especulativo”⁷⁰.

C. Por su parte, en las *Quaestiones super de animalibus* recuerda la expresión aristotélica sobre el origen del intelecto agente: ‘viene de fuera’⁷¹, pues para Alberto procede –como reiterará Tomás de Aquino– directamente de Dios. De este intelecto añade que es como luz, y que su conocer es un *estar-en-sí-mismo*, tesis profunda que luego veremos desarrollada por Dietrich von Freiberg. Por lo demás, sigue manteniendo su papel abstractivo respecto de los fantasmas.

⁶⁷ Véase *De unitate intellectus, Opera Omnia*, vol. XVII, 1, 22, a 1-20. Con todo, el intelecto posible no es material, como admitía Teofrasto: “*Nos dicimus, quod est virtus, quae nec est corpus nec in corpore operans et tamen est substantia fundans intellectum agentem*”. *Ibid.*, 24 b 65. Declara que el posible funda al agente en el sentido de que “*haec potentia es fundamentum fundans et recipiens esse, quod est a causa prima*”. *Ibid.*, 26, 11-13.

⁶⁸ Véase *Ibid.*, 22, b 62.

⁶⁹ Véase *Ibid.*, 22, b 90.

⁷⁰ Véase *Ibid.*, 23, b 30-33.

⁷¹ Véase *Quaestiones super De animalibus*, 280-282.

7. LOS COMENTARIOS AL PSEUDO DIONISIO

A. En su comentario al *Super Dionysium De Divinis nominibus*, leemos que no es propio del intelecto agente entender, sino hacer entender al intelecto posible⁷², el cual no entiende sin el agente. Éste hace inteligibles las formas, es decir, las hace inteligibles en acto⁷³. Por tanto, el posible, sin el agente, nada entiende. En consecuencia, el agente es origen de todo conocer intelectual⁷⁴. Con todo, pese a la precedente afirmación, Alberto admite que el intelecto agente, sin el posible no es directamente cognoscitivo (tesis que también encontramos en Tomás de Aquino), lo cual no deja de ser paradójico, pues ¿cómo puede ser que el origen del conocer no sea cognoscitivo?

En otro pasaje indica que el intelecto no toma formalmente del sentido, aunque el sentido le suministre la materia a conocer, pues el intelecto agente forma las formas que se reciben en el posible⁷⁵. Más adelante indica que el agente es la garantía de la infalibilidad o ausencia de error en el alma⁷⁶, y que “la luz del intelecto agente es participada por el intelecto posible”⁷⁷. Pero en esta obra hay también otras afirmaciones aporéticas, como la

⁷² “Intellectus agens non proprie dicitur intelligere, sed agit intelligere possibilis intellectus”, *Super Dion.*, *De Div. Nom.*, en *Opera Omnia*, vol. XXXII, I, 87, 23-24. Lo mismo repite más adelante: “proprie non potest dici, quod intellectus agens intelligat, sed facit intelligibilia. Lumen enim suum non est determinatum, sed determinans omnia intelligibilia, et ideo ad hoc quod compleatur actio, quae est intelligere, oportet concurrere cum intellectu agente possibilem, qui recipiat intelligibilia determinata, quae sunt facta per intellectum agentem intelligibilia”. *Ibid.*, 203, 75-82.

⁷³ “Nec influit sibi (animam) obiectum in esse formali, immo potius per intellectum agentem forma cognoscibilis in obiecto, quod facit intelligibile actu, sicut lux se habet ad colores. Unde intellectus non proprie abstrahit obiectum suum a sensu, sed tantum sensus ministrat materiam obiecti, quod est species rei distinguens intellectum; formam autem, qua est esse obiecti, non confert sensus, sed intellectus agens”. *Ibid.*, 133, 35-42.

⁷⁴ “Si removetur intellectus agens, quo est omnia facere, removebitur intellectus possibilis, quod est propinquum passivum eius, sicut quo est omnia fieri... et sic patet quod remoto agente removebitur omnes alii intellectus, et ideo dicimus, quod anima non habet esse intellectualis nisi per intellectum agentem”. *Ibid.*, 134, 80 – 135, 3.

⁷⁵ Véase *Ibid.*, 179, 70-74. Esto lo reitera más adelante. Véase *Ibid.*, 189, 84 – 190 3.

⁷⁶ “Convultio al lumen simplex intellectus agentis facit ipsam non errare”. *Ibid.*, 204, 5-8.

⁷⁷ *Ibid.*, 231, 36-38.

que sigue: si en nosotros sólo existieran el intelecto agente y el posible no podríamos conocer el singular⁷⁸.

B. En otro comentario albertino al Pseudo Dionisio, *Super Dionysii Epistulas*, reitera que para algunos el intelecto agente no es parte del alma, sino algo separado, “aunque esto –matiza– es un error”⁷⁹.

C. En otro escrito de corte dionisiano, el *Super Dionysium De ecclesiástica hierarchia*, recoge la doctrina del *Liber de causis*, y en él expone que el intelecto agente es separado de todas las formas existentes en la materia⁸⁰.

8. SUPER ETHICA Y METAPHYSICA

Atendamos ahora a sus comentarios a las magnas obras de Aristóteles: la *Ética a Nicómaco* y la *Metafísica*.

A. *Super Ethica*. En él escribe que en el alma, por la parte que toca al cuerpo, fluye de ella el intelecto posible, pero por la parte que es inmixta, fluye de ella el intelecto agente, que es formal respecto del intelecto posible⁸¹. En otro lugar describe al intelecto agente como ‘parte del alma’ y dice de él que su hábito instrumental es el de los primeros principios⁸². En otro pasaje recuerda que para Algazel el intelecto agente era la irradiación sobre nuestra fantasía del décimo orden o esfera; por tanto, no una parte del alma, “pero esto –escribe Alberto– es contra la filosofía y contra la fe”⁸³. Recuerda también que para otros no es más que el hábito de los primeros principios y, en consecuencia, un accidente, opinión

⁷⁸ “Si in nobis esset tantum intellectus agens et possibilis, nullum particulare cognosceremus”. *Ibid.*, 237, 5-8.

⁷⁹ *Opera Omnia*, vol. XXXVII, 2, 496, 60.

⁸⁰ *Opera Omnia*, vol. XXXV, II, 122, 65.

⁸¹ “Anima ex parte, qua immergitur corpori: fluit ab ipsa intellectus possibilis indigens alio diviniore intellectu; ex parte vero, qua tenet se ab inmixtione, fluit ab ipsa intellectus agens, qui est formale respectu intellectus possibilis”. *Opera Omnia*, vol. XIV, 1, 80, 52-57.

⁸² “Intellectu, qui habet coniunctum sibi agens universale suum, quod reducit ipsum in perfectionem suam secundum opinionem, quae ponit, quod intellectus agens est pars animae... Habet etiam habitum instrumentalem, per quem inducit in se perfectionem, quae sunt prima principia”. *Ibid.*, 106, 73-82.

⁸³ *Opera Omnia*, vol. XIV, 2, 38.

que también considera errónea. Por su parte, a Avicena ('y ciertos de sano juicio filosófico') le adjudica la opinión de que el intelecto agente es parte esencial del alma humana. Pero la atribución de esta tesis al pensador árabe no es correcta. Y añade: "no porque el intelecto agente y el posible sean diversas esencias, de las que se componga el alma, sino porque el alma es una naturaleza intelectual unida al cuerpo. Por lo que, por aquella parte que está inclinada al cuerpo, está ensombrecida, pero por la otra parte, según que toca a la naturaleza intelectual es más clara. Por tanto, también tiene por esta parte, el que se ilumina a sí misma, según que es inclinada al cuerpo, como vemos expresamente en la luz corporal. En consecuencia, de aquella parte por la que está unida, sigue a la misma el intelecto posible, que es iluminado por el intelecto agente, que sigue al alma según que permanece en la naturaleza intelectual"⁸⁴. Indica también en esta obra, entre otras cosas, que el intelecto agente nuestro es "menos puro que las inteligencias"⁸⁵ (se refiere a las *separadas*, es decir, los ángeles).

B. Por lo que respecta a su comentario a la *Metaphysica*, hay en él algunas alusiones al intelecto agente, pero son poco relevantes, pues no aportan novedad doctrinal y remiten a otras obras suyas precedentes⁸⁶. Con todo, recuérdese que de la prime-

⁸⁴ "Et ideo aliter dicendum, quod, sicut dicit Avicena et quidam sanioris sensus philosophi, quod intellectus agens est pars humanae animae essentialis, non quod intellectus agens et possibilis sint diversae essentialiae, ex quibus anima componatur, sed quia anima est intellectualis natura unita corpori. Unde ex parte illa qua est inclinata ad corpus, est obrumbata, ex alia vero parte, secundum quod tenet se cum natura intellectuali, est magis clara. Unde etiam ex hac parte habet, quod illuminat seipsam, secundum quod est inclinata ad corpus, sicut expresse videmus in luce corporali. Unde ex parte illa qua est unita, consequitur ipsa intellectus possibilis, qui est illuminatus ab intellectu agente, qui consequitur animam, secundum quod est manens in intellectuali natura". *Opera Omnia*, ed. cit., vol. XIV, 2, 451, 46-49.

⁸⁵ *Ibid.*, 452, 38.

⁸⁶ Véase *Opera Omnia*, vol. XVI, 1, 68, 38; 152, 90. En 383, 68, cuando escribe "qualiter autem intellectus agens semper agat et intelligat, alibi a nobis est determinatum", remite al *De intellectu et intelligibili*, l. 2, c. 3 y al *De anima*, l. 3, tr. 2, c. 19. esto lo reitera más adelante cuando dice "causa prima est vera, quam nos in sequentibus ostendemus, cuius etiam in praehabitis iam aliquam fecimus mentionem". *Ibid.*, 384, 8. En otro lugar alude a la opinión de Anaxágoras al respecto: Véase *Ibid.*, 469, 90. En otro pasaje, escribe: "revocentum ad memoriam quae *In III De anima* et *In II De intellectu et intelligibili* dicta sunt a nobis. Supponimus enim intellectum agentem partem esse animae et esse formam humanae animae père a quae *In III De anima* dicta sunt". *Ibid.*, 472, 66-70.

ra sentencia de ese libro aristotélico, Alberto había escrito con anterioridad que el hecho de que ‘todos los hombres deseen por naturaleza saber’ hay que predicarlo del intelecto agente. Recuérdese, asimismo, que del tema fundamental de la metafísica que se busca en dicho libro, Dios, precedentemente había afirmado que ese es el tema propio del intelecto agente.

9. DE CAUSIS, SUPER MATTHAEUM Y DE SACRAMENTIS

A. En el libro *De causis et processu universitatis a prima causa* encontramos dos usos del término ‘intelecto agente’, pues Alberto lo refiere, por una parte, a la primera inteligencia⁸⁷ y, por otra, a nuestro intelecto agente: “si el primer principio se llama de este modo intelecto agente, no será agente unívocamente con el intelecto que está en nosotros”⁸⁸. A esa primera causa le atribuye el papel de constituir todas las formas sensibles y naturales⁸⁹, de iluminar⁹⁰, de conocerse a sí misma⁹¹, etc. Por otra parte, llama también ‘intelecto agente’ a toda inteligencia⁹² (a los ángeles). En cuanto a nuestro intelecto, de él indica que “tanto el intelecto agente como el intelecto posible son partes del alma y son sus virtudes o potencias, que hacen en ella misma lo que la luz del primer agente respecto de su constitución e hipóstasis”⁹³.

Afirma también que, a diferencia del posible, el agente es forma inteligible⁹⁴, que no es activo *simpliciter*, sino *secundum quid*⁹⁵, cuál es su objeto o medio⁹⁶. Asimismo, recuerda la crítica de Aristóteles a Platón, cuya doctrina evadía la exigencia del intelecto

⁸⁷ Véase *Opera Omnia*, vol. XVII, 2, 60. Véase asimismo: *Ibid.*, 46, 80.

⁸⁸ *Ibid.*, 26, 70. Para distinguirlos, a veces los llama ‘intelecto agente inferior’ e ‘intelecto agente superior’. Véase *Ibid.*, 117, 7.

⁸⁹ Véase *Ibid.*, 104, 10-15.

⁹⁰ Véase *Ibid.*, 43, 45 y 64.

⁹¹ Véase *Ibid.*, 66, 79-84; *Ibid.*, 102, 69-86.

⁹² Véase *Ibid.*, 135, 64; 141, 76; 149, 6; 169, 91.

⁹³ *Ibid.*, 87, 35-38.

⁹⁴ “Agens enim intellectus per seipsum forma intelligibilium est. Intelligibilia enim sunt lumine ipsius constituta ab ipso. Possibilia autem in actu non est nisi per formas intelligibilium, quae ipsum movent ad actum secundum actum agentis, qui est in formis intelligibilium”. *Ibid.*, 114, 14-19.

⁹⁵ Véase *Ibid.*, 152, 39 ss, donde añade que es incorruptible y raíz de la inmortalidad.

⁹⁶ Véase *Ibid.*, 119, 65-67.

agente humano⁹⁷, y también la opinión de los que hacían coincidir al intelecto agente con un hábito⁹⁸. Pero en esta obra no se explica en su descripción, porque remite en esta doctrina a otra obra suya precedente, en concreto, al *In III De anima*⁹⁹.

B. *En cuanto a sus obras de comentario de la Sagrada Escritura, en el Super Matthaeum* indica que en el alma el hombre tiene la luz del intelecto agente, que infunde la luz increada, y que hace la inmaterialidad al emitir su luz sobre el intelecto posible¹⁰⁰. Esta doctrina también se halla en una de las primeras obras de su discípulo Tomás de Aquino, para quien “la luz del intelecto agente... procede en el alma, sin duda, como del primer origen, principalmente *de Dios*”¹⁰¹.

C. Por otra parte, en el *De sacramentis* se pregunta si fue propio de Cristo tener intelecto agente, posible y fantasía¹⁰², pero no entraremos a dilucidar esta cuestión porque desborda el presente marco filosófico.

CONCLUSIONES

a) Alberto Magno admite y defiende ciertas tesis ya sabidas y aceptadas sobre el intelecto agente en la tradición precedente: su inmaterialidad, separación e inmortalidad; su actividad abstractiva; el que sea ‘parte del alma’, parte a la que a veces designa como ‘potencia’; que sea inmixto y superior al posible-forma de él-; que sea impasible. Acepta asimismo su unión como virtud, como eficiente y como formal con el posible. Muchas de estas notas fueron conocidas y comentadas por filósofos posteriores: Tomás de Aquino, Juan Versor, Nicolás Tignosius, Cristóforo Landino, Ofredo Apolinar Cremonense, Juan de Mechlinia,

⁹⁷ Véase *Ibid.*, 98, 36-37.

⁹⁸ Véase *Ibid.*, 114, 55.

⁹⁹ Véase *Ibid.*, 127, 37 ss.

¹⁰⁰ “Anima hominis lucem habet intellectus agentis. Cum infunditur lux increata, commiscetur et emissionem luminis serenat et immaterialitatem facit animam in ea parte qua recipere habet veritatem, et haec pars vocatur intellectus possibilis”. *Opera Omnia*, vol. XXI, 1, 152, 18-22.

¹⁰¹ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 6, co.

¹⁰² *Opera Omnia*, vol. XXVI, Trac. Quartus De consequentibus unionem in ipso Christo, q. 1, a. q. Utrum profecerit in ea vel non, 37-45.

Juan de Glogowia, los Conimbricenses, los Complutenses, Hugo Cavellum, etc.

b) Pero, además de los rasgos que preceden, el Doctor Universal nos ha legado unas tesis novedosas de primera magnitud, que la historia en buena medida ha olvidado, y que conviene recuperar y prolongar, porque forman parte de lo más profundo que se ha escrito sobre el tema: 1) El intelecto agente nace del orden del *esse* (*acto de ser*) humano. Por tanto, es lo más propio del hombre. 2) Es –como el espíritu– el principio de individuación en el hombre. 3) Es propio suyo el deseo de saber, la libertad y la sutileza. 4) Su conocer es un *estar-en-sí-mismo*. 5) Puede servirse de instrumentos en su actuar (el *hábito de los primeros principios*). 6) Procede de Dios y a él tiene como fin. 7) Según este intelecto el hombre se hace semejante en cierto modo a Dios. 8) De él es propia la santidad y la profecía. 9) Tendrá un conocimiento distinto tras esta vida.

c) Las precedentes tesis del apartado b) son, a nuestro modo de ver, correctas. También las del apartado a). Con todo, la 1ª del apartado b) habría que matizarla, sosteniendo que el intelecto agente no sólo nace del *acto de ser* humano, sino que es una de sus dimensiones, y no precisamente la inferior, sino una de las más altas.