



¿PERSONALIZACIÓN O DESPERSONALIZACIÓN DEL INTELLECTO AGENTE?

POLO Y LOS FILÓSOFOS ÁRABES AVICENA Y AVERROES

JUAN FERNANDO SELLÉS

Manuscrito recibido: 30-IX-2002

Versión final: 6-I-2003

BIBLID [1139-6660 (2003) n° 5; pp. 147-165]

RESUMEN: *¿Personalización o despersonalización del intelecto agente?*- Este artículo revisa las tesis de los pensadores árabes Avicena y Averroes referentes a la teoría del conocimiento, en especial a su punto culminar, el entendimiento agente. Se añade la revisión crítica de Leonardo Polo a tales propuestas. El quid de la crítica poliana reside en que, frente al axioma de que el conocer es acto en cualquier nivel, tales pensadores mantienen la *pasividad* del conocer humano. Se concluye que esas interpretaciones son despersonalizantes, y se esboza la solución de sus aporías.

Palabras clave: entendimiento agente, acto, pasividad, despersonalización.

ABSTRACT: *Is the Agent Intellect of Personal or Impersonal Character?*- This article revisits the thesis of the Arab philosophers Avicena and Averroes regarding the theory of knowledge, particularly in its highest point, the *intellectus agens*. This paper studies Polo's critical review of their proposals. The quid of the Polian critique is based on the axiom that states that knowing is an act on all levels. However, the said philosophers say that human knowledge is passive. It is concluded that these interpretations are de-personalizing, and a solution to their aporias is forwarded.

Keywords: *intellectus agens*, act, passivity, de-personalizing.

1. Introducción

Avicena y Averroes son los dos pensadores más relevantes del pensamiento árabe. Avicena fue el gran conciliador y recopilador de las tradiciones filosóficas que llegaron hasta él. Fue, entre los siglos X-XI, en el pensamiento islámico, algo así como Agustín de Hipona había sido entre los siglos IV-V en el cristiano. Por su parte, Averroes fue en el siglo XII en el mundo musulmán lo que Tomás de Aquino sería en el XIII en el cristiano.



Por lo demás, ambas lumbreras árabes recibieron la herencia aristotélica, aunque la interpretaron a su modo.

Seguramente debido a su relevancia histórica y a su legado aristotélico deriva el interés de Leonardo Polo por ambos. Con todo, Polo cita en pocas ocasiones a estos doctos personajes, sobre todo si comparamos el número de referencias polianas a éstos con el que otorga a otros autores que ocupan cimas destacadas en la historia de la filosofía. No obstante, debido las repercusiones que estos ilustrados medievales tuvieron, y que pueden tener sus planteamientos, vale la pena reparar en su doctrina, en especial la referida a la teoría del conocimiento en su punto culminar, el intelecto agente, así como en la revisión poliana de sus puntos centrales.

La tesis más significativa que ambos mantuvieron, aunque con variantes, es la de la unicidad del *entendimiento agente* aristotélico para todo el género humano. Esta consideración tiene grandes consecuencias, porque implica separar del hombre aquello que desde el punto de vista del conocimiento es lo más activo, el *entendimiento agente*, que, como es sabido, es el garante de la cumbre de la teoría, que —según el Estagirita— es la forma más alta de vida. Esta propuesta conlleva a la par admitir la pasividad del conocimiento humano, asunto que supone —según Polo— una conculcación del axioma central de la teoría del conocimiento humano, a saber, el axioma A: “el conocimiento es siempre activo”¹.

Tanto Avicena como Averroes conocieron bien al Estagirita, y contaron, además, a lo largo de la Edad Media con bastantes filósofos precedentes, tanto griegos como árabes, comentaristas del Filósofo. Por ejemplo, los escritos de Alejandro de Afrodisia influyeron en ambos. Por su parte, Avempace o Ibn Bayá, fue el primer comentarista de Aristóteles en Occidente, y con ello, predecesor de Averroes. También para Avempace, la unión de los intelectos humanos con Dios conlleva asimismo una disolución entre sí, pues “si este Intelecto es numéricamente uno, todos los individuos que tienen tal Intelecto, serán (también) numéricamente uno”², tesis que aceptará Averroes.

Las revisiones polianas al legado árabe, se ciñen, sobre todo, a la teoría del conocimiento de sus pensadores más relevantes. Con todo, el mundo

1. *Curso de teoría*, I, 39.

2. AVEMPACE, «Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», trad. de M. ASÍN PALACIOS, en *Al-Andalus*, 1942 (7), 31.



árabe presenta para Polo otras aporías de tipo organizativo, social³, e incluso antropológico—religioso⁴, en las que ahora no nos detendremos.

2. La teoría del conocimiento de Avicena

Avicena (980-1037), natural del Turquestán, leyó a Aristóteles, a Alejandro de Afrodisia y Al-Farabí. Sin embargo, fue un pensador bastante original, sobre todo en aquello en lo que, según él, el Estagirita le pareció insuficiente: su estudio de Dios. A la par, entre Dios y los hombres, Ibn Sina colocó una serie de seres intermedios, algo así como lo que los cristianos denominan ángeles. Por esta razón algunos cristianos simpatizaron con él. Con todo, Avicena dota a esos seres intermedios de una peculiaridad heterodoxa respecto de lo que mantiene la tradición cristiana, a saber, les atribuye también el poder creador, exclusivo de Dios para los cristianos.

Por otra parte, algunas de sus tesis se parecen a las de San Agustín en cuanto a la *iluminación* de nuestra mente. Asimismo a las del Pseudo Dionisio en cuanto que tal iluminación se lleva a cabo por medio de una serie de *jerarquías angélicas*. Sólo le faltaba identificar el intelecto agente con Dios para ser enteramente cristianizado, pero eso no lo hizo, pues de él dijo que se identifica con lo que llama ‘la última esfera’, de la que afirma que es causa eficiente y final de nuestras almas. El influjo neoplatónico en este punto es manifiesto.

Su *Tratado sobre el alma* está traducido al latín. En él se aprecia que su versión del intelecto agente está implícita en su principio filosófico. En efecto, sostenía que si Dios es uno y simple, lo que el crea no puede ser sino

3. “Algo semejante les acontece a los árabes. Nos percatamos enseguida de las aporías de su organización social y de su modo de dirigir; con todo, el mundo árabe es otro gran sector de la humanidad. ¿Podemos considerarnos exentos de esas dificultades? Nosotros somos europeos, miembros de sociedades democráticas, actuamos dentro de una organización que funciona. Ello nos inclina a prestar una consideración conmisericordiosa a esas otras gentes, y a tratar de ayudarles a salir de la ineficacia en que están sumidas. Sin embargo, con ser importante, esta actitud es parcial, porque nos hace olvidar que también nosotros hemos de cambiar” (*Antropología de la acción*, 16).
4. “El Islam mantiene una antropología que parte de una revelación sin elevación. Esto lleva consigo que el hombre es capaz de conocer solamente aquello que le es dado por una instancia cognoscitiva exterior a él. Cierta interpretación del iluminismo de San Agustín (la iluminación divina es el origen inmediato del conocimiento humano), sacándolo de contexto pretende mostrar su afinidad con esta tesis no personalista. En efecto, la teoría del intelecto agente único es la anulación de la persona” (*Sobre la existencia*, 107).



similar a él, a saber, uno y simple. Pero ésta es una apresurada deducción. Ahora bien, como según él de este principio deriva todo lo demás, sabido es —como sentenciará posteriormente Tomás de Aquino— que “*parvus error in principio magnus est in fine*”⁵. De ese modo, la conclusión respecto de nuestro tema ya está pactada de antemano: el intelecto agente no podrá ser para Ibn Sina sino *uno y simple*. Aún admitiendo multiplicidad de ideas en las mentes humanas, dado que existe un único principio activo respecto de todas ellas, éste será el Intelecto Agente. Avicena defendió la espiritualidad tanto del entendimiento posible como la del agente, pero —como se puede apreciar— interpretó el *intelecto agente* aristotélico como separado de cada hombre y único para todos los hombres⁶. Éste —sostiene— actúa como el sol respecto de los ojos.

La teoría del conocimiento aviceniana admite, además, que las formas particulares presentes en la imaginación son abstraídas, universalizadas, por el Intelecto Agente. Así “cuando la potencia intelectual considera las cosas particulares que existen (intencionalmente) en la imaginación y brilla sobre ella la luz del Intelecto Agente... entonces son abstraídas de la materia y de sus lazos y quedan impresas en el alma racional; no porque sean transferidas de la imaginación a nuestro intelecto, ni porque la idea que permanece atada a los lazos (materiales) sea por sí y en sí una abstracción que dé (una imagen) semejante a sí misma, sino en el sentido de que el alma, al considerarlas, está preparada para recibir lo que la abstracción desborda sobre ella, lo cual procede del Intelecto Agente. Pues los pensamientos y las consideraciones son movimientos que preparan el alma para recibir el flujo (del Intelecto Agente)”⁷. La inspiración parece, sin duda, aristotélica, pero esa teoría del conocimiento admite, al menos, los siguientes elementos, no todos ellos consonantes con el legado del Estagirita:

a) Propone Avicena que la abstracción no se produce sin una previa preparación que adapte nuestra inteligencia a la emanación del Intelecto Agente.

b) Al entendimiento posible también lo llama *material*, pues, por su recepción de formas, se parece a la materia prima.

5. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, proemium.

6. Cfr. AVICENA, *Liber De Anima*, p. V, cap. 5 (25 rb); ed. S. VAN RIET, E. PEETERS, Brill, 1972. *Libro de los teoremas*, I.

7. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. I: *Desde sus inicios hasta el s. XII*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, 123-124. Cfr. asimismo de este autor: «El entendimiento agente en Avicena», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), en prensa.



c) Cuando el entendimiento posible se actualiza lo llama entendimiento *en acto*.

d) Por encima de su estar en acto, el intelecto posible puede llegar a estar en *hábito*, que es el más alto grado de perfección cognoscitiva humana. Si su vinculación con el Agente es continua se llama entendimiento *adquirido*. El grado de vinculación más alto lo constituye el conocimiento *profético*.

e) Extrínseco al intelecto humano admite un solo Intelecto Agente del mundo que engendra y rige a cada alma humana. Como el alma humana se considera enteramente pasiva —como un espejo, declara (*est anima quasi speculum*⁸)— respecto del Intelecto Agente, ni formará ni guardará las ideas, sino que las poseerá únicamente cada vez que tal Intelecto las imprima en ella a modo de emanación⁹ (cadencia neoplatónica).

De este modo, el aprender de la inteligencia humana no consistirá sino en adquirir el hábito de unirse a tal Intelecto¹⁰, asunto que, según se admite al menos, el hombre lo podrá ejercer cuando quiera¹¹. Por lo demás, cuando el alma humana se libere del cuerpo podrá unirse al Intelecto Agente¹².

A partir de esta interpretación aviceniana la arabización de Aristóteles será permanente¹³, e influiría también durante el siglo XIII en lo que se ha llamado el *avicenismo latino*¹⁴, absorbido desde mediados de ese mismo siglo por el *averroismo latino*.

8. AVICENA, *De Anima*, trac. V, 6.

9. “Ex principio agente emanet in anima forma post formam, secundum petitionem animae, a quo principio postea cum avertitur cessat emanatio” (*ibid.*).

10. “Discere non sit nisi acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentia agendi, quousque fiat ex ea intellectus, qui est simplex, a quo emanent formae ordinatae mediante anima in cogitatione” (*ibid.*).

11. “Cum enim dicitur: Plato est sciens intelligibilia, hic sensus est ut, cum voluerit, possit coniungi intelligentiae agentis, ita ut ab ea in ipsum formetur ipsum intellectum” (*ibid.*).

12. “Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentia agentis, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem, et delectationem perennem” (*ibid.*).

13. Cfr. G. ENDRESS, «L’Aristotele arabe. Réception, autorité et transformation du premier maître», en *Medioevo*, 1997 (8), 1-42.

14. Cfr. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l’avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1934; E. GILSON, «Les sources greco-arabes de l’é augustinisme avicenisant», en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Age*, 1927 (4), 5-149; «Roger Martson: un cas d’Augustinisme avicenisant», en *ibid.*, 1933 (8), 37-42.



3. La crítica tomista a la tesis de Avicena

Tomás de Aquino indica que Avicena sostuvo que el entendimiento es una virtud del alma, siendo ésta forma del cuerpo. Distinguía Avicena entre el entendimiento *activo*, que precisa siempre del cuerpo, y el *contemplativo*, que no siempre ni totalmente precisa de él. Pero el *alma* humana no es ninguno de ellos, sino que es lo que tiene estas virtudes. Añadía que el alma, en cuanto a su ser intelectual, no es forma del cuerpo ni precisa de órgano.

Para Tomás de Aquino el entendimiento agente es uno en cada hombre, aunque todos ellos dependan de Dios. En ese estar vinculado el intelecto agente con una Luz extrínseca está de acuerdo con Avicena, pero no en quitarlo de cada hombre: “ni el entendimiento agente, al que Aristóteles se refiere, es uno, el cual ilumina; ni tampoco es uno el intelecto posible que es ilustrado o iluminado, sino que es verdad que el principio de la iluminación o ilustración es uno (único), es decir, alguna sustancia separada, a saber, Dios, según los católicos, o la inteligencia última, según Avicena”¹⁵.

Pese a la inspiración aristotélica, para Tomás de Aquino lo que subyace en esta concepción aviceniana, que ha heredado nombres y temas del Estagirita, es en rigor un platonismo de fondo¹⁶, aunque también se puede decir que más que de platonismo se trata de un neoplatonismo. En efecto, Tomás de Aquino considera que Avicena supuso que no son las formas las que existían separadas, como pensaba Platón, sino las *inteligencias*, como si nosotros fuésemos ángeles. En consecuencia, creyó que nuestra ciencia es como la de las llamadas *sustancias separadas*. Avicena consideraba, pues, que la ciencia se imprime en nosotros por el influjo de tales sustancias. Pero Tomás de Aquino denuncia que esto es erróneo, porque de ser así no habría vinculación ninguna entre nuestra mente y nuestros sentidos, nexo que es manifiesto¹⁷.

Ya se considere a Dios, ya a las sustancias separadas como el *principio* activo de nuestros conocimientos, en cualquier caso, nuestro conocer sería pasivo, asunto que para el de Aquino es erróneo, porque sostiene que nuestro conocer es acto desde la instancia mayor hasta la menor, es decir, desde el intelecto agente hasta las operaciones inmanentes. Es cierto que Dios es

15. *De unitate intellectus*, cap. V, fin.

16. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, l. II, cap. 74; cfr. P. LEE, «St. Thomas and Avicena on the agent intellect», en *The Thomist*, 1981 (45), 41-61. A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás. Teoría del conocimiento*, Edic. Estudios Filosóficos, Granada, 1956.

17. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 6, co.



Luz, pero lo primero que *crea* en nosotros es nuestra propia *luz*, con la cual estamos abiertos cognoscitivamente a la totalidad de lo real. Cada hombre es una luz, y esa luz es cada intelecto agente. Somos luz, aunque no la divina. Nuestra luz no puede ser pasiva como la de la Luna, que se limita a reflejar la luz del Sol, sino que si Dios nos crea, debe crear en nosotros una luz cognoscitiva activa, como la luz del Sol. Admitir lo contrario es rebajar el poder creador divino, y también desvalorizar la dignidad de la criatura humana y su capacidad cognoscitiva.

4. La crítica poliana a la tesis de Avicena

En cuanto al plano *metafísico*, Polo conoce de Avicena su visión *creacionista*¹⁸, su influencia platónica en la teoría de la *participación*¹⁹, y la prioridad que éste otorga al *ente* de entre el elenco de los trascendentales²⁰. Pero aquí nos centraremos en las rectificaciones polianas a la teoría del conocimiento de Ibn Sina.

Leonardo Polo está de acuerdo con Tomás de Aquino en que lo que subyace al avicenismo en teoría del conocimiento es un platonismo de fondo. Con todo, a mi modo de ver, ése no es sólo el caso de Avicena, sino el de todos los comentaradores aristotélicos precedentes al tiempo de Tomás de

18. “Tomás de Aquino está en otro momento teórico. En su planteamiento la noción de posibilidad lógica tiene mayor importancia. En general, la lógica medieval ofrece elementos que no son griegos, y que en Aristóteles no están desarrollados, porque —como todos los griegos— trata de la realidad en función del fundamento. Este otro sentido de la posibilidad, que no es la posibilidad según la *physis*, tiene que ver con planteamientos creacionistas, como el de Avicena, y cabe rastrear precedentes en el neoplatonismo, sobre todo en el neoplatonismo cristiano” (*Nominalismo*, 56).

19. “Hay otra dificultad: si admitimos que la causa es causa de —no digamos de efecto, sino de algo que procede de la causa—, resulta una metafísica que es el desarrollo de la teoría platónica de la participación. No se trata ahora de que el efecto sea exterior o no, sino de que es inferior a la causa —es distinto por inferior—. Lo que procede de la causa lo hace por una suerte de dispersión o enrarecimiento. Esta metafísica del debilitamiento, que tiene mucho que ver con el neoplatonismo, aparece en formulaciones medievales —por ejemplo, en Avicena y también en Escoto, y antes en algunos autores neoplatónicos distintos de Plotino—. A Proclo, por ejemplo, se le ha atribuido un librito sobre las causas que tuvo bastante influencia en Tomás de Aquino. Pues bien, esta metafísica degradacionista es insostenible. Desde luego, no es cristiana” (*ibid.*, 248).

20. “Debemos prestar especial atención al primer transcendental, que es el ente, pues ‘aquello que primeramente concibe el intelecto como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones es el ente, como dice Avicena al comienzo de su *Metafísica*’ (*De Veritate*, q. 1, a. 1). Por tanto, el ente es lo primero en el orden conceptual. Ahora bien, ¿qué se puede añadir al ente y cómo cabe hacerlo?” (*Antropología*, I, 45).



Aquino, pues hay una simetría entre la tesis de Platón y la de éstos, pues si bien en el caso de Platón el conocer humano se supone pasivo respecto de las Ideas, en el de los comentaristas postaristotélicos griegos y medievales hasta bien entrado el siglo XIII, el conocer humano es pasivo respecto del Intelecto Agente único para el género humano, y la mayor parte de las veces interpretado como separado²¹.

El platonismo aviceniano Polo lo aprecia en su teoría del conocimiento sensible: “la doctrina platonizante de Avicena acerca de los estatutos de las formas no parece compatible con el axioma B (*La distinción entre objetos y operaciones es jerárquica*)”²². Pero la clave de la cuestión platonizante está en el conocimiento intelectual.

En efecto, “la cuestión se plantea —escribe Polo— en los siguientes términos: ¿la raíz del entendimiento humano es personal o el entendimiento se puede tomar como razón universal? Esta pregunta adquiere especial agudeza en la Edad Media cuando se recibe la interpretación árabe de Aristóteles. La pregunta es importante hasta tal punto que las soluciones que se dieron a ella son paralelas a las versiones de la acción que aparecen en la Edad Moderna. Lo que aparece en el Occidente cristiano medieval es la filosofía aristotélica interpretada por Avicena y Averroes. Un grupo de teólogos y de lógicos lanzan la teoría del intelecto agente —el intelecto agente es la luz mental— único y separado. Un intelecto, cabe decir, de la humanidad (o para toda ella). Como es claro, esta tesis es una manera de hipostasiar el intelecto al margen de la persona. El intelecto agente único es sustancial, pero no es personal. El origen de la tesis es árabe; otra cosa es la solución de Siger de Brabante y de los llamados averroístas latinos, que la introducen en Occidente”²³. Atenderemos a la concepción sustancialista del intelecto agente al tratar de Averroes. Ahora conviene aludir a la supuesta unicidad del entendimiento agente y su separación de los hombres, propuesta de Avicena que acarrea pasividad cognoscitiva humana.

Efectivamente, si el entendimiento agente no es humano, el conocer humano es pasivo respecto de él. Pero entonces, si lo más noble en el hombre es el conocer (la teoría), la clave de lo humano es la pasividad. Ahora bien, si el hombre es cognoscitivamente pasivo, no puede ser persona, es

21. Cfr. mi escrito: «¿Por qué Tomás de Aquino no aceptó ninguna interpretación precedente del entendimiento agente aristotélico?», en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, 26-31 de agosto de 2002, en prensa.

22. *Curso de teoría*, I, 244.

23. *Sobre la existencia*, 107.



decir, no es un quien libre y responsable, asunto que denunció Tomás de Aquino²⁴. Por eso, Polo propone elevar el intelecto agente a nivel personal, pues “si el intelecto agente no es la persona, la persona no es el cognoscente y, por tanto, el hombre, desde el punto de vista cognoscitivo, es un ser enteramente dependiente y, en definitiva, pasivo. Por eso, con el intelecto agente único se corresponde un intelecto pasivo (una mala versión árabe de la facultad intelectual)”²⁵.

Obviamente la tesis aviceniana también deja secuelas teológicas, pues pone en entredicho la culpa y el mérito personales. A esto, que caracteriza no sólo la teología árabe medieval, sino también a la protestante (y no exclusivamente en sus inicios), también alude Polo: “por otra parte, el intelecto agente único y extrínseco, con su paralelismo árabe de que el hombre no es capaz de conocer, sino lo que está en el libro, el Corán y sin necesidad de un refuerzo intrínseco de la dotación cognoscitiva poseída en propio (dada por Dios, pero poseída en propio), vuelve a aparecer en Lutero. Con otras palabras, desde el punto de vista del intelecto Lutero repone la noción de religión del libro. La inteligencia humana es absolutamente incapaz; sólo se conoce por Revelación. El fideísmo es una herejía contra la que la Iglesia ha luchado siempre porque en los ambientes cristianos es fácil incurrir en una desconfianza excesiva en la propia intelección. Ahora bien, si el hombre no es capaz de saber nada por sí mismo, si en el hombre no existe la *scintilla Dei*, la chispa de la inteligencia divina ha de limitarse a aprender, a escuchar. En Rahner aparece otra vez la misma idea: el hombre es el que escucha la Palabra. Esto no es cierto”²⁶.

“El hombre —sigue Polo— es el que entiende y si no, no puede escuchar nada, ni recibir palabra alguna. La fe es superior a la razón, pero es dada al ser racional, pues no es subjetivamente divina, sino humana (Dios no tiene fe). El hombre no puede recibir la fe en sentido mahometano. El Corán es posterior al Cristianismo, pero es un retroceso respecto de la antropología cristiana, en la que juega la dignidad de la persona humana. Lo propio de un ser personal es ser él mismo luz, una chispa de la inteligencia divina. Por ello suelo decir que el intelecto agente, como la libertad, es un trascendental personal. Si se entiende así, cabe afirmar que cada hombre *aporta* su comprensión. Sin esa aportación, la temporalidad histórica es imposible. Cada uno no es iluminado por ninguna utopía o ideología sobre la

24. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, II, cap. 76, n. 20.

25. *Sobre la existencia*, 108.

26. *Ibid.*, 109.



historia; cada uno es iluminado por su propio intelecto agente, pues si yo no entiendo, no entiende nadie por mí. Y a mí nadie me puede hacer entender, de tal manera que el hacerme entender sea extrínseco respecto de mí. En otro caso, no soy persona, y si no soy persona, no hay historia”²⁷.

Para Polo, si se acepta la radical pasividad cognoscitiva humana no hay persona, y consecuentemente, tampoco historia. Para Tomás de Aquino no cabría ni la ética ni la política²⁸. Pero a mi modo de ver el asunto es todavía más grave, pues al aceptar esa tesis pierde sentido toda *manifestación* humana y la vida misma, porque todas las *manifestaciones esenciales* humanas que perfeccionan la *naturaleza humana* dependen del *acto de ser personal*. De modo que de la idea de hombre que se tenga depende la vida entera y el modo de encauzar el sentido histórico y metahistórico.

5. Las fuentes aristotélicas de Averroes

De Averroes (1126-1198), llamado por Tomás de Aquino *el Comentarador*, pues comentó todos los libros del Estagirita, podemos decir que del mismo modo que Tomás de Aquino conocía muy bien a todos los pensadores relevantes de la historia de la filosofía, Averroes conocía bien a todos los comentaradores del Estagirita habidos a lo largo del tiempo precedente. El siglo XII es la época de esplendor del pensamiento árabe, y este pensador, su figura cumbre. Sus obras más representativas para nuestro propósito son el *De Anima*, el *Tractatus de animae beatitudine* y el *Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine*.

Ibn Rusd conoció de Alejandro de Afrodisia el *De Anima* y el *De intellectu*. De Al-Farabí utilizó el *De intellectu*. De Avempace, el tratado *Continuatio intellectus cum homine*. Admitía que del mismo modo que el color en potencia no es color en acto sino por la luz, lo cognoscible en potencia para ser conocido en acto requiere de una iluminación en acto. Pero rechazó la interpretación que del intelecto agente hizo Temistio, pues se negó a admitir que el intelecto agente fuese inherente al hombre. Rectificó asimismo la posición que de los diversos intelectos realizaron Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena y Avempace. Con todo, secundó la visión tripartita de Alejandro de Afrodisia respecto de los intelectos.

27. *Sobre la existencia*, 109.

28. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, II, cap. 76, n. 20.



En efecto, Averroes, en su interpretación del pasaje aristotélico *De Anima* admite, como Alejandro, tres intelectos: “cuando [Aristóteles] ha declarado la naturaleza del intelecto que está en potencia, y que está en acto, y ha ofrecido la diferencia entre él mismo y la potencia de la imaginación, comienza a declarar que es necesario que exista un tercer género de intelecto, que es el entendimiento agente, que hace al intelecto que está en potencia ser intelecto en acto. Y dice que hay que poner el intelecto agente en este género de entes como se da la disposición en las cosas materiales. Pues del mismo modo que es necesario en cada género de cosas naturales generables y corruptibles que existan tres cosas de la naturaleza de aquel género y de sus atributos, a saber, el agente, el paciente y lo hecho, así debe existir en el intelecto”²⁹. Seguramente para Ockham lo que precede equivaldría a multiplicar los entes sin necesidad, o como mínimo, complicar las cosas ya por sí difíciles. Pero a Averroes le gusta rizar el rizo. De modo que tendríamos, como en Alejandro de Afrodisia, un intelecto *material*, un intelecto *posible* y otro *agente*.

Averroes sigue asimismo al de Afrodisia en su interpretación del intelecto agente. Para Averroes Alejandro fue el comentador aristotélico más preclaro, asunto que no tiene reparo en exaltar: “ninguno es sabio y perfecto entre ellos [comentadores de Aristóteles] sino Alejandro, y ésta es la causa de la fama de este varón, y por la que creemos y verdaderamente sabemos que fue uno de los buenos expositores”³⁰. Con todo, Averroes rechazó de Alejandro su interpretación del llamado *intelecto material*, porque el de Afrodisia lo consideraba unido al cuerpo y, como él, destinado a perecer. En este pasaje de su *De Anima* Averroes marca su afinidad y discrepancia con él: “convenimos con Alejandro en el modo de poner el intelecto agente, y diferimos de él en la naturaleza del intelecto material [...]. Y también convenimos en cierto modo con Alejandro en la naturaleza del intelecto que está en hábito, y diferimos en otro modo”³¹. Conviene con él en llamar *en hábito* al intelecto posible activado por el agente³², pero difiere de él en que no concibe al intelecto posible como uno en cada hombre, sino único para todo el género humano³³.

29. AVERROES, *De Anima*, ed. F. S. CRAWFORD, Cambridge, 1953, 436.

30. *Ibid.*, 433.

31. *Ibid.*, 453.

32. Cfr. *ibid.*, 448.

33. Cfr. *ibid.*, 450.



Para el Comentador, frente al materialismo de Alejandro, el intelecto posible no puede constar de órgano corporal, porque sólo conocería una determinada especie de objetos sensibles propios, ya que no conocería sus contrarios y, además, perecería con el cuerpo. Pero el intelecto posible tampoco puede ser inmortal separado del intelecto agente. Se separa también de él porque Averroes admite que *el intelecto posible es único para todos los hombres*³⁴, de manera que, según él, no se puede hablar de inmortalidad individual. Si Alejandro de Afrodisia no podía aceptar la inmortalidad individual merced al *materialismo* con que imbuyó al intelecto posible, Averroes no la pudo aceptar merced al *espiritualismo* de cuño impersonal y genérico que le adjudicó a este intelecto. Sólo en este sentido, y respecto del intelecto posible, se puede decir con verdad que “el averroísmo no se puede concebir más que como una reacción pujante y decidida contra el alejandrino”³⁵.

Averroes rechazó asimismo de Temistio que el intelecto agente esté unido a nosotros: “diferimos de Temistio en la naturaleza del intelecto que está en hábito y en el modo de poner el intelecto agente”³⁶. En efecto, aunque los textos de este ilustrado árabe cordobés sobre el intelecto agente no son del todo claros, pues parecen sometidos a evolución, a cambios y a correcciones tardías por el propio autor, se decanta por un *intelecto agente único y universal separado de los hombres*, y del mismo modo, por un intelecto posible único y universal para el género humano: “el agente y el receptor son sustancias eternas”³⁷.

Por su parte, no estuvo de acuerdo con Al-Farabí porque éste “creyó que la opinión de Alejandro, sobre la generación del intelecto material, era verdadera [...] siendo así el intelecto agente nuestra única causa”³⁸. También porque pensó que existe un intelecto medial entre los intelectos en hábito y el intelecto agente³⁹.

34. Cfr. J. PICAUVET, «L'averroïsme et les averroïstes du XIIIe siècle, d'après le *De Unitate Intellectus contra Averroistas* de St. Thomas d'Aquin», en *Revue d'Histoire des Religions*, Paris, 1902, 3.

35. G. THERY, *Autour du decret de 1210: Alexandre d'Aprodisie*, Bibliothèque Thomiste, VII, Kain, Belgique, 1926, 63.

36. AVERROES, *De Anima*, 453.

37. *Ibid.*, 437.

38. *Ibid.*, 485.

39. Cfr. *ibid.*, 493.



Por otro lado, aunque Averroes concuerda con Avempace en la identificación del intelecto agente con Dios⁴⁰, la rectificación de Averroes a Avempace parece mas bien una enmienda a la totalidad de su interpretación del *De Anima* aristotélico, pues según Ibn Rusd “lo que hizo este hombre, equivocarse a sí y a nosotros durante largo tiempo, es lo que hacen los modernos: abandonan los libros de Aristóteles y consideran los libros de los expositores, y mayormente en lo referido al alma, creyendo que este libro es imposible de entender”⁴¹. Otro tanto declara sobre Avicena, “que no imitó a Aristóteles sino en la Dialéctica, pero en otras cosas erró, y máxime en Metafísica”⁴².

6. La teoría del conocimiento de Averroes

En su *Compendio de metafísica* Averroes declara que la expresión aristotélica de que “el intelecto agente viene de fuera”⁴³, debe entenderse según que viene de la esfera de la Luna⁴⁴, asunto que ni puede fundamentar, ni es fácil de aceptar. Esto deriva de la lectura de un pasaje del libro XII de la *Metafísica* del Estagirita donde Aristóteles parece atribuir a cada astro un motor particular. El último de esos motores, el propio de la esfera de la Luna, sería para Averroes el que jugaría el papel del intelecto agente.

En otros textos, en cambio, mantiene que el intelecto agente es luz, que se une al posible permitiéndole conocer, que es único para el género humano y que se identifica con Dios⁴⁵, asunto, por lo demás, incompatible con que

40. Cfr. AVERROES, *De Anima*, 442.

41. *Ibid.*, 470.

42. *Ibid.*

43. “El intelecto viene de fuera y sólo él es divino, porque una actividad corporal no tiene nada en común con su actividad” (ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, cap. 3; BK 736 b 27).

44. Cfr. AVERROES, *Compendio de metafísica*, edición y traducción de C. QUIRÓS, Sevilla, 1998, 254-256.

45. Cfr. AVERROES, *De Anima*, 437. Cfr. asimismo: N. MORATA, *Los opúsculos de Averroes en la B. del Escorial. El opúsculo de la unión del entendimiento agente con el hombre*, El Escorial, 1923; C. TONATI, «Les problèmes de la generation et le rôle de l'intellect agent chez Averroès», en *Multiple Averroès*, Paris, 1978, 157-168; P. S. CHRIST, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes*, Filadelfia, 1926; R. REYNA, «On the soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas», en *The Thomist*, 1972 (36), 131-149; H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicena and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, 1992; L. GAUTHIER, *Ibn Richd (Averroès)*, Paris, 1948; J.



venga de la Luna. Los hombres, añade Averroes, se unirían al entendimiento agente en esta vida por medio del intelecto adquirido, que el agente engendra en nosotros. Y si son fieles a tal vinculación mística, en la otra vida se identificarían con aquél, logrando la plena felicidad. Aquí se aprecia clara la influencia de la Escuela de Alejandría en Averroes, de modo que se puede decir con razón que su filosofía no habría existido sin los alejandrinos⁴⁶.

En suma, hay varios textos averroístas por armonizar. Con todo, la opinión más común entre sus conocedores respecto de este punto es que “el intelecto agente es una sustancia separada y única, común a todos los hombres, en quienes engendra el conocimiento como el sol facilita la visión mediante su iluminación. Frente a él, cada uno de los hombres dispone de un intelecto pasivo, que es la capacidad de recibir los inteligibles, y que al ser iluminado por el intelecto agente origina el conocimiento material o potencial”⁴⁷. De esto se puede concluir que toda inteligencia humana participaría de un solo y único entendimiento agente y que sería pasiva respecto de aquél. Pero un conocer pasivo, según Polo, es la negación del conocer.

Ahora bien, ¿cuál es el motivo de fondo que llevó a Averroes a concluir en la unicidad del intelecto agente? El concebir al entendimiento agente como *sustancia*. En efecto, de los dos sentidos del acto aristotélicos, como sustancia (*entelécheia*) y como conocer (*enérgeia*), Averroes prescinde del segundo, e interpreta todo acto como sustancia⁴⁸. De ese modo, propone una sustancialización el conocimiento. En consecuencia, si el Estagirita indicaba que el intelecto agente es separado de todo, al entender Ibn Rusd esa separación según el modelo de la separación sustancial, no puede admitir más que exista un único entendimiento agente. Sin embargo, el intelecto agente no se separa para subsistir aisladamente de las demás sustancias, sino precisamente para serlas todas, aunque no sustancialmente, como podría deducir Spinoza, «*Deus, sive Natura, sive Substantia*», sino cognoscitivamente.

PUIG, «El proceso cognitivo según Averroes», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), en prensa.

46. Cfr. O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Vrin, Paris, 1953, 70.

47. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Abu-l-Walid Ibn Rusd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, CajaSur, Córdoba, 1986, 185.

48. Cfr. LEONARDO POLO, *Prologo* en RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.



7. La crítica tomista a la tesis de Averroes

La doctrina de Averroes fue continuada, como es sabido, por los llamados *averroístas latinos* (no hubo averroístas islámicos), y fue de cierto influjo histórico. En cuanto al punto aquí estudiado, algunas de las tesis que San Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino reprocharían al averroísmo fueron las siguientes:

- a) La consistente en mantener que el intelecto es uno, tanto el agente como el posible o material, negando así la inmortalidad personal.
- b) Si el intelecto es común, no cabe responsabilidad moral personal.
- c) Si la ciencia es universal, no existe el libre albedrío.

Sin embargo, según conocedores de Ibn Rusd, el último reproche escolástico parece dirigido en mayor medida a los averroístas que al propio Averroes, pues éste defendió la inmortalidad personal, la responsabilidad moral y la libertad personal en sus obras teológicas y en sus comentarios a la *Ética a Nicómaco* y a la *República*⁴⁹. Con todo, es claro que Averroes afirma que el intelecto agente es uno y que se identifica con Dios. Y si eso se acepta, están justificadas las críticas tomistas al respecto, entre las cuales se pueden traer a colación las siguientes:

- 1) Experimentamos que están bajo nuestra potestad tanto la acción del intelecto agente como la del posible; por tanto, no son sustancias separadas.
- 2) Si el intelecto agente fuera sustancia separada, no podríamos tampoco atribuirnos su supuesta acción de conocer las sustancias separadas (asunto que Averroes aceptaba).
- 3) Si fuera sustancia separada, no se justifica cómo pueda comunicar con nosotros para formar las especies⁵⁰.

Por lo demás, aunque Averroes acepte en otros lugares la inmortalidad personal, la responsabilidad moral y la libertad, eso no se compagina con la unicidad, separación e identidad con Dios que atribuye al intelecto agente. De modo que las conclusiones que de estas tesis sacaron San Alberto Magno y Sto. Tomás están justificadas. Además, como quien siembra vientos cose-

49. Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico, 2. Desde el islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, 195-196.

50. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, III, cap. 43. Cfr. asimismo: *Compendium Theologiae*, I, cap. 85; *De Unitate Intellectus*, cap. III.



cha tempestades, no era de extrañar la interpretación que los averroístas latinos sacaron de Averroes.

Con Averroes se cierra el periodo de esplendor islámico en filosofía. Los posteriores pensadores que esporádicamente se fueron sucediendo hasta el siglo XX fueron sobre todo platonizantes.

8. La crítica poliana a la tesis de Averroes

Leonardo Polo conoce la *Metafísica* de Averroes y el poso que ella dejó en la de Tomás de Aquino⁵¹. Conoce asimismo la distinción averroísta entre el ente y la verdad⁵², así como la interpretación del filósofo cordobés de la posibilidad y su aceptación de la creación⁵³. Pero dejando aparte estas cuestiones metafísicas, centrémonos en las rectificaciones polianas a la teoría del conocimiento de Ibn Rusd.

Por una parte Polo acepta la tripartición de los sentidos internos superiores propuesta por Averroes: “la imaginación es la facultad estrictamente formal de la sensibilidad intermedia. Si hay algo más que formalidades en este nivel cognoscitivo, se han de referir a la memoria y a la estimativa que no son formales, sino ‘intencionales’ [...] quizá haya que decir que la imaginación, memoria y estimativa son tres facultades. Aristóteles no se pronunció sobre este punto (al menos no consta en sus escritos). Tomás de Aquino, siguiendo a Averroes admite la distinción. Pero, en cualquier caso, la memo-

51. “La co-existencia humana como tema susceptible de ser *alcanzado*, no aparece en la filosofía de Tomás de Aquino. Ello no obedece a una distracción de este gran metafísico y teólogo cristiano; no es tampoco una mera omisión que pueda subsanarse con sólo añadir un capítulo nuevo a su obra, porque la razón de esa omisión es más profunda: se trata de que el impulso que alimenta la filosofía tomista no llega al tema; quiero decir que se queda corto, o mejor, que está frenado por la herencia aristotélica y el influjo de Averroes. Por eso se ha de decir que la co-existencia humana sólo virtualmente está contenida en el tomismo, que por ello se ha de continuar de acuerdo con cierta reorganización. Para investigar la co-existencia, no basta con superponerla a los temas de que se ocupa Tomás de Aquino, porque no es alineable con ellos” (*Antropología*, I, 14).

52. “El cuarto argumento en contra dice: ‘las cosas que se comportan entre sí como lo anterior y lo posterior, difieren necesariamente. Pero lo verdadero y el ente se comportan de ese modo, pues, como se dice en el *Libro de las causas*, ‘el ser es la primera de las cosas creadas’; y Averroes, comentando dicho libro, dice: ‘todas las otras cosas expresan alguna nueva determinación respecto del ente’, y así son posteriores al ente. Luego lo verdadero y el ente difieren entre sí” (*ibid.*, 42).

53. “El intento de dar razón de la nada con la posibilidad (tomada en diversos sentidos) es claro en Averroes y en Suárez que, por lo demás, aceptan la creación” (*Curso de teoría*, III, nota 30).



ria y la estimativa aportan las intenciones de pasado y de futuro, lo que da lugar a una objetivación del tiempo distinta de la imagen de tiempo”⁵⁴.

Pero por otra parte Polo es contundente en la crítica del sustancialismo averroísta: “la *enérgeia* no es el acto primero. Es lo que sacó en limpio la tradición aristotélica, sobre todo a partir de Averroes. Éste conduce la interpretación de Aristóteles por la línea de la *entelécheia*: la *entelécheia* es acto primero. Según esto, Aristóteles sería un filósofo de la sustancia, o la metafísica un tratado de la sustancia. Sin embargo, esto es una equivocación. Ahora bien, si los textos parecen indicar que la *enérgeia* es lo primordial en el planteamiento aristotélico, el intento de coordinar los dos sentidos del acto comporta cierta perplejidad. Por eso, insisto, aquí estamos en un punto crucial”⁵⁵. Ése es un punto neurálgico tanto para la interpretación de las operaciones inmanentes y de los hábitos intelectuales (adquiridos y nativos), como sobre todo para el intelecto agente. Atendamos a esto último.

El averroísmo es un intento de ‘realizar’ u ‘ontologizar’ el conocimiento. Pero si se intenta ese proyecto el conocer deja de ser conocimiento. Tampoco pasa a ser realidad, sino un objeto conocido, es decir, una idea. Veámoslo más detenidamente. Para el averroísmo todo lo real es sustancial y cada sustancia es única. Pero al intentar comprender con ese esquema al intelecto agente lo objetualiza, es decir, intentar pensarlo con una idea, no como la realidad que es. El intelecto agente es una realidad, pero no como las sustancias. No es una realidad conocida por medio de un objeto pensado, sino una realidad cognoscente. Cada objeto pensado tiene la peculiaridad de que es *único* ante el acto de conocer que lo forma, presenta o conoce. Si se intenta captar así al intelecto agente será *único*, del que se predica que es una sustancia única. En este sentido el averroísmo es una especie de *monismo*.

En efecto, toda filosofía monista —materialista o espiritualista— cae en el mismo error que el averroísmo: la traslación de la unicidad mental del objeto pensado a lo real material y espiritual. Si se encamina por la primera vertiente aparecen las variantes del materialismo; si por la segunda, las del pansiquismo. En cambio, si se intenta la unificación de ambas, es decir, si pretende la identidad entre objeto pensado y acto de pensar surge el panteísmo (Spinoza), el panlogismo (Hegel), etc.

Atendamos ahora a la rectificación poliana de la tesis averroísta. La clave de la interpretación de Ibn Rusd cae en el *sustancialismo*, esto es, en el

54. *Curso de teoría*, I, 382.

55. *Nominalismo*, 202.



protagonismo de la sustancia, cuya ingerencia en todo el campo filosófico es palmaria. “Si la separación del intelecto agente se entiende en los mismos términos que la separación sustancial, naturalmente el intelecto es una sustancia y si es una sustancia es único. Pero ésta es una mala interpretación de Aristóteles debida a no darse cuenta de que el criterio de separación, en tanto que utilizado para hablar de la sustancia como sentido primario del ente, y en tanto que referido al intelecto, no es la misma noción, sino que implica dos tipos de separación. El intelecto no tiene que ser sustancia, pero sí tiene que ser todavía más separado que ella. El intelecto tiene que estar enteramente separado, es decir, separado de todo, absolutamente de todo, porque, si no, no puede llegar a serlo todo en acto. *Id quod competit omnia fieri*, aquello a lo que compete hacerse todo en acto, tiene que ser previamente, *a priori*, completamente separado. Una confusión, una previa identificación del intelecto con algo, lo aniquilaría”⁵⁶.

El *averroísmo* dejó su huella en pensadores judíos como Maimónides (1135-1204), quien aceptó el pensamiento árabe del intelecto agente único, del que piensa, además, que tras la muerte se funde con el intelecto agente divino, como una gota en el océano. El *averroísmo* también influyó en la cristiandad del siglo XIII en lo que vino a llamarse *averroísmo latino*, cuyo autor más representativo fue, como es sabido, Siger de Brabante. Polo recuerda que “los averroístas latinos dicen que la capacidad de entender forma parte de la constitución humana como facultad, pero el *noûs poietikós* es superior al hombre; por eso es único e impersonal”⁵⁷. Las implicaciones que esa tesis conlleva para la vida, tanto en la presente situación como en la futura, son muy negativas; y se esbozan a continuación.

9. Conclusión

Las corrientes de pensamiento a que pueden dar lugar las aludidas propuestas árabes son despersonalizantes. Para Polo la noción de *persona* y la realidad que bajo ella subyace es un descubrimiento netamente cristiano⁵⁸. Desde luego que se puede llegar a ella sin la revelación sobrenatural, pero históricamente ha sido desvelado por el cristianismo. En síntesis, estas propuestas árabes respecto del intelecto agente, a pesar de tener como intención el sublimarlo, encapotan su índole al sustancializarlo. El carácter de unici-

56. *Curso de teoría*, I, 1ª y 2ª ed., 111.

57. *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 202; 3ª ed., 156.

58. Cfr. *Sobre la existencia*, 247-270.



dad que le asignan pretende enterrar de nuevo el descubrimiento cristiano de la persona, realidad que no puede serlo en solitario. De modo que, más que un avance en la investigación del intelecto agente, esas propuestas suponen un retroceso respecto del cristianismo.

La tesis que precede es susceptible de comprobación histórica. En efecto, “los averroístas latinos sostenían que el intelecto agente es único para todos los hombres y, por tanto, que es distinto del alma. Según esto, es lo único inmortal [...]. Si esto se toma como unidad, o sustancia única, participada por el alma (a la que en propio pertenece, a lo sumo, la potencia intelectual), la persona del hombre desaparece”⁵⁹. Según tal propuesta árabe, los hombres se concebirían como marionetas sujetas al movimiento de un principio ajeno y extrínseco que obra independientemente de la voluntad humana y que usa de ella de modo necesario. El determinismo sería, pues, implícitamente aceptado. A su vez, si bien se mira, esta concepción musulmana del hombre lo asimila en exceso al animal y a lo inerte, porque si existe un único principio extrínseco que mueve, todos y cada uno de los movimientos del animal y del hombre estarán determinados por aquel principio.

Con el avicenisismo y su transformación en averroísmo se abrió campo un error de doble efecto: la *despersonalización humana* y la *despersonalización divina*, pues no alcanzar al entendimiento agente como luz *personal humana* conlleva inexorablemente no verlo como derivado de la luz *personal divina*, lo cual, evidentemente, implica admitir que Dios no sea *persona*, y correlativamente, que no lo sea el hombre. Pero si, por el contrario, el hombre y Dios son personas, no pueden serlo en solitario, puesto que una persona aislada es la negación de la persona, pues persona significa *apertura personal*. Ahora bien, una apertura personal no abierta a una persona distinta carece de sentido. En efecto, la persona no es apertura a la nada, o sólo a lo menor que ella. Por eso, una buena exégesis del *intelecto agente* es compatible con la revelación cristiana acerca de la pluralidad de personas humanas y divinas⁶⁰.

Juan Fernando Sellés
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31089 Pamplona (Spain)

e-mail: jfselles@unav.es

59. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 15; 2ª ed., 12.

60. Y al contrario, las religiones judía y musulmana no admiten la pluralidad de Personas en Dios seguramente porque olvidan el carácter de *persona* de cada hombre, en rigor, el carácter personal del intelecto agente.