



Individualismo y colectivismo en las interpretaciones medievales del *De anima*: Averroes y S. Tomás de Aquino

Dr. Mariano Pérez Carrasco
(UBA / Conicet)

1. Introducción histórica

En la segunda mitad del siglo XIII la recepción latina del *De anima* aristotélico encendió una polémica en torno a la naturaleza del pensamiento. Dos grandes líneas interpretativas se enfrentaron en diversas disputas: por un lado, una interpretación que se apoyaba en los comentarios de Averroes, y que tendía a considerar que la facultad del pensar (el intelecto) era una sustancia separada y única para todos los hombres; por otro lado, una línea interpretativa que consideraba al intelecto como una facultad individual. Esta interpretación fue la seguida por ss. Alberto Magno y Tomás de Aquino. Ambas lecturas de la noética aristotélica conllevaban profundas consecuencias prácticas. La lectura “averroísta” parecía propiciar teorías éticas y políticas de naturaleza colectivista. La lectura “tomista”, por su parte, propiciaría teorías éticas y políticas de carácter individualista.

Al comienzo del libro segundo del *De anima*, Aristóteles se dispone a desarrollar su propia concepción acerca de la naturaleza del alma y de su definición general. La investigación comienza precisando los distintos sentidos en que puede entenderse la sustancia (*ousía*, entidad): «Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad [sustancia] y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquello que por sí no es algo determinado–, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado, y, en tercer lugar, como compuesto de una y otra» (*De an.* II, 1, 412a 6-10). A partir de este pasaje, la Edad Media recibe el problema de si la forma puede ser entendida como sustancia. Apenas unas líneas más abajo, Aristóteles proponía una definición del alma que tendían a identificarla con la forma: «Si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que *es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado*»

(412b 4-8). En tanto forma o entelequia de un cuerpo, esta definición comprometía al alma con la existencia de ese cuerpo, y, *a fortiori*, ponía en peligro su inmortalidad.

En 1256 Alberto Magno compone el opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas*, cuyo principal objetivo consiste en aportar argumentos en favor de la inmortalidad individual del alma, en abierta polémica contra la tesis árabe de la existencia de un único intelecto para todos los hombres. En 1270 Tomás de Aquino compone el más célebre de los tratados antiaverroístas, de idéntico título al de Alberto. En diciembre de ese mismo año, el obispo de París, Étienne Tempier, condena trece proposiciones vinculadas con el aristotelismo. La segunda de las tesis condenadas sostenía que «La proposición “el hombre piensa” es falsa o impropia» («*Quod ista est falsa vel impropria: Homo intelligit*»). Esta tesis era precedida por aquella que afirmaba la unidad del intelecto: «*Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*». La censura alcanzaba también la tesis que afirmaba la negación de la inmortalidad del alma: «*Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*» (7) y, entre otras, tres tesis que afirmaban el determinismo: «*Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit*» (3), «*Quod omnia, quae hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium*» (4) y «*Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili*» (8)¹. Esta censura pone de manifiesto que, desde la perspectiva de la autoridad eclesiástica, la tesis de la unidad del intelecto se hallaba vinculada a una –por el momento pequeña– constelación de posiciones epistemológicas, éticas y escatológicas².

En 1270 parece ser evidente que las discusiones acerca del estatuto ontológico del alma intelectual son ya un problema político. El problema que ambos *De unitate intellectus* afrontaban era de naturaleza hermenéutica: ¿cómo interpretar la ambigua definición aristotélica del alma? La recepción latina del *De anima* había estado mediada por las interpretaciones árabes. El texto de Aristóteles era acompañado por las interpretaciones de Averroes, cuyo comentario al *De anima* había sido traducido al latín entre 1227 y 1230 por orden de Federico II.

Conforme los latinos fueron penetrando en el sentido de estos comentarios, se les fue haciendo cada vez más evidente que esa interpretación árabe era incompatible con los dogmas de la fe cristiana. Sin embargo, no era tarea fácil rechazar esa

¹ H. DENIFLE-E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. I, Ex Typis Fratrum Delalain, Parisiis, 1889, pp. 486-487.

² A. DE LIBERA, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2004, pp. 19-20.

interpretación, pues el texto mismo de Aristóteles parecía apoyar la lectura llevada a cabo por Averroes. En el efecto, dos tesis aristotélicas parecían apoyar la postulación de la unidad del intelecto. Por un lado, Aristóteles había afirmado la identidad del intelecto y de su objeto en el acto de conocer («*intellectus et intellectum sunt idem*»); por otro lado, había sostenido que sólo hay conocimiento de lo universal. Por ese motivo, si el objeto del conocimiento es universal, y al aprehenderlo el intelecto es uno con su objeto, entonces el intelecto ha de tener asimismo una naturaleza universal. De la conjunción de estas dos afirmaciones se deriva el problema llamado “averroísta”, pues si el intelecto posee una naturaleza universal, ¿en qué sentido puede decirse que *pertenece* al individuo? Y, si el intelecto universal no es una facultad individual, ¿cuál es el significado de la proposición “*hic homo intelligit*”? Dentro del marco conceptual propuesto por el aristotelismo, parecía difícil escapar a la línea interpretativa seguida por Averroes: si ha de ser capaz de conocer, el intelecto debe tener la misma naturaleza que su objeto; siendo la naturaleza del objeto universal, entonces el intelecto ha de tener una naturaleza universal, naturaleza que, *a fortiori*, le impide *estar en* el individuo.

En este punto se presentaba un nuevo problema. Si el alma intelectual tenía una existencia separada, entonces, ¿en qué sentido podía aplicársele la definición aristotélica de ser la forma de un cuerpo? Esta definición vinculaba el alma al cuerpo llegando incluso a comprometer su existencia separada, mientras que el tipo de actividad llevada a cabo por el intelecto nos ha conducido a afirmar su naturaleza universal y, por eso, separada del individuo. La lectura averroísta proponía una distinción según la cual la definición aristotélica del alma se aplicaría unívocamente al alma vegetativa y al alma sensitiva, pero al alma intelectual sólo de un modo equívoco. Tanto el intelecto agente cuanto el intelecto posible eran considerados, en esta interpretación, como *sustancias* separadas, universales y eternas, a las cuales el individuo se unía en el acto de conocer. Por eso, al conocer, el individuo en cierta medida se desindividualizaba. De esta teoría del intelecto surgirán, por un lado, teorías éticas que consideran que el fin último del hombre se realiza en esta vida mediante el ejercicio de la actividad intelectual (Boecio de Dacia, Siger de Brabante), y, por otro lado, teorías políticas fuertemente naturalistas y colectivistas (Dante Alighieri).

La historia de la formación de la constelación doctrinal llamada “averroísmo” queda fuera del tema de este artículo³. Aquí interesan exclusivamente los aspectos

³ Cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina, Bergamo, 1990; IDEM, «Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIIIe siècle», en *Archives d'Histoire Litteraire et Doctrinale du*

interpretativos, conceptuales y, por último, ético-políticos, presentes en la cuestión de la unidad del intelecto tal como la tipifica Santo Tomás en *De unitate intellectus contra averroistas*. La exposición seguirá, pues, el siguiente orden: en primer lugar, se exponen los modelos de interpretación textual utilizados en las discusiones sobre la unidad del intelecto y algunos problemas interpretativos presentes en el *De anima* aristotélico; en segundo lugar, se analizan los argumentos desarrollados por las posiciones en conflicto; por último, se extraen las consecuencias prácticas que se desprenden de las distintas interpretaciones de la noética aristotélica.

2. Interpretaciones del *De anima* aristotélico

El origen de la cuestión se halla en dos diferentes modos de interpretar el *De anima* aristotélico, que podemos caracterizar, a partir de una combinación del nombre de sus más importantes exponentes y del procedimiento interpretativo utilizado, como el modo analítico-averroísta y el modo hermenéutico-tomasiano. Mientras Tomás aplica una perspectiva hermenéutica que intenta comprender el sentido general del texto aristotélico, Averroes se inclina por una perspectiva analítica, que desmiembra el texto en proposiciones consideradas como autosuficientes en virtud de su abstracción de la totalidad a la que pertenecen⁴. El primer libro del *De unitate intellectus* está enteramente dedicado a confrontar estos dos modos de lectura.

Los principales pasajes en conflicto no son, como parecería previsible, los capítulos cuarto y quinto del libro tercero del *De anima*, donde Aristóteles expone, respectivamente, su teoría del intelecto posible y del intelecto agente, sino la definición general del alma expuesta *De anima* II, 1⁵.

Al comienzo del libro segundo del *De anima*, Aristóteles, luego de haber expuesto las doctrinas de los filósofos del pasado, se dispone a desarrollar su propia

Moyen Âge (1996), pp. 45-93; E.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe Siècle. L'avenement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Vrin, Paris, 1991. Un cuadro general de las implicancias culturales de la condena parisina en A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991.

⁴ El procedimiento hermenéutico seguido por Santo Tomás se pone de manifiesto en *De unitate intellectus* I, 18 [de ahora en más *Dui*], donde sostiene que para comprender el sentido de una proposición es preciso llevar a cabo una lectura integral del texto: «Huic igitur questioni [cuál es la naturaleza del pensamiento] statim respondet et concludit [Aristóteles], non ex precedentibus sed ex sequentibus, que tamen ex precedentibus manifestantur». Utilizo la edición de Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes* suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270, texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994.

⁵ Cf. D. L. BLACK, «The Nature of the Intellect», en R. Pasnau and Ch. Van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. 1, Cambridge University Press, United Kingdom, 2010, pp. 320-333 y J. HALDANE, «Soul and Body», *ibidem*, pp. 293-304.

concepción acerca de la naturaleza del alma y proporciona tres formulaciones de su definición general del alma⁶:

1. «Por lo que es necesario que el alma sea una sustancia en cuanto forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia» / «*Unde necesse est ut anima sit substantia secundum quod est forma corporis naturalis habentis vitam in potentia*» (412a 19-20).
2. «Y por eso el alma es la perfección primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia» / «*Et ideo anima est prima perfectio corporis naturalis habentis vitam in potentia*» (412a 27-28).
3. «Por tanto, si se puede decir algo en general para todas las almas, diremos que es la perfección primera de un cuerpo natural orgánico» / «*Si igitur aliquid universale dicendum est in omni anima, dicemus quod est prima perfectio corporis naturalis organici*» (412b 4-6).

En su Comentario Magno al *De anima*, Averroes había sostenido que la definición general del alma como *perfectio* o forma del cuerpo se aplicaba al intelecto sólo de un modo equívoco, mientras que de un modo propio se aplica a las almas vegetativa y sensitiva⁷. Averroes señala la forma hipotética del enunciado, e interpreta que Aristóteles responde negativamente a esa hipótesis, esto es: no puede haber una definición general de alma⁸. También Aristóteles había expresado sus dudas acerca del

⁶ Utilizo la versión árabo-latina del texto de Crawford, *ut infra* n. 8. Sobre las definiciones aristotélicas del alma, cf. J. L. ACKRILL, «Aristotle's Definitions of *phsuchê*», en Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R., *Articles on Aristotle. 4. Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London, 1979, pp. 65-75.

⁷ Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, recensuit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, III, comm. 5, ll. 528-536: «Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen *perfectio* dicitur de eis modo equivoco, econtrario ei quod existimavit Alexander. Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici, quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo».

⁸ «*Si igitur aliquod universale, etc.* Idest, si igitur possibile est diffinire animam diffinitione universali, nulla diffinitio est magis universalis quam ista, neque magis conveniens substantie anime; et est quod anima est prima perfectio corporis naturalis organici. Et induxit hunc sermonem in forma dubitationis, cum dixit: *Si igitur dicendum est*, excusando se a dubitatione accidente in partibus istius definitionis. Perfectio enim in anima rationali et in aliis virtutibus anime fere dicitur pura equivocatione, ut declarabitur post. Et ideo potest aliquis dubitare, et dicere quod anima non habet diffinitionem universalem. Et ideo dixit: *Si igitur, etc.* Et quasi dicit: si igitur fuerit concessum nobis quod possibile est invenire sermonem universalem comprehendentem omnes partes anime, erit ille sermo iste» (Crawford II, comm. 7, ll. 11-25). Sobre la teoría del intelecto de Averroes, cf. H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on intellect. Their Cosmologies, theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1992, pp. 220-356; S. GÓMEZ-NOGALES, «El destino del hombre a la luz de la Noética de Averroes», en *L'homme et son destin, d'après les penseurs*

estatuto ontológico del intelecto, y estas dudas parecían apoyar la interpretación de Averroes: «Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa *no está nada claro* el asunto si parece tratarse de un *género distinto de alma* y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible» (*De an.* II, 2, 413b 24-27)⁹. Si a esto se suma la caracterización del intelecto como separado (*chōristòs*), incorruptible (*athánaton*) y eterno (*aídion*) que Aristóteles presenta en *De an.* III, 5, parece claro que el alma intelectual no puede ser forma o perfección de un cuerpo, pues en tanto que forma vería comprometida su incorruptibilidad, su eternidad y su separabilidad.

El procedimiento de Santo Tomás para refutar esa interpretación consistirá en leer como definitiva la primera definición del alma como forma, para lo cual se apoya en 412b 9-11, que él cita íntegra: «De un modo general queda dicho qué es el alma: es una sustancia en el sentido de forma (*ratio*); esto es la esencia (*quod quid erat esse*) de este tipo de cuerpo»¹⁰. En consecuencia, el enunciado hipotético de 412b 4-6 recibirá por parte de Santo Tomás una respuesta afirmativa: hay, en efecto, una definición general del alma que se aplica también al intelecto. El intelecto será una parte del alma que es forma de un cuerpo¹¹.

Pero, si el intelecto es forma, ¿cómo puede salvarse de la ruina corporal? Averroes había afirmado la total inmaterialidad del intelecto, al que interpretaba como una *sustancia separada del cuerpo*, y por eso eterna e incorruptible¹². La interpretación

du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain et Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958, Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1960, pp. 285-304.

⁹ Aristóteles, *Sobre el alma*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000. Para el texto griego inmediatamente citado utilizo Aristotle, *De anima*, edited with introduction and commentary by D. Ross, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1967.

¹⁰ *Dui* I, 3: «Accipienda est igitur prima diffinitio anime quam Aristotiles in II De anima ponit, dicens quod anima est «actus primus corporis phisici organici». Et ne forte aliquis diceret hanc diffinitionem non omni anime competere, propter hoc quod supra sub condicione dixerat «Si oportet aliquid commune in omni anima dicere», quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non possit, accipienda sunt uerba eius sequentia. Dicit enim «Vniuersaliter quidem igitur dictum est quid sit anima: substantia enim est que est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huiusmodi corpori», id est forma substantialis corporis phisici organici».

¹¹ Cf. B. C. BAZÁN, «The Creation of the Soul According to Thomas Aquinas», en K. Emery, Jr., R. L. Friedman and A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 15, Brill, Leiden/Boston, 2011, pp. 515-569; IDEM, «The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 64 (1991), pp. 95-126; M. LENZI, «Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 74 (2007), pp. 27-58; S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari, pp. 82-111; A. KENNY, *Aquinas on Mind*, Routledge, London/New York, 1993.

¹² Averroes plantea que la cuestión de saber «quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis» (Crawford III, comm. 5, ll. 424-426), mientras que los inteligibles en acto (= el intelecto especulativo o teórico) se encuentran multiplicados según la multiplicación de los cuerpos y, por eso, son corruptibles, es una «questio valde difficilis, et maximam habet ambiguetatem» (ll. 430-431). A Averroes parece evidente que el hombre

tomista parecía poner en peligro tanto la inmortalidad cuanto la inmaterialidad del alma intelectual. Santo Tomás, sin embargo, argumenta que el intelecto no se encuentra separado del cuerpo –lo cual significaría caer en el error platónico–, sino que se encuentra separado de las otras partes del alma¹³. Mientras la facultad sensitiva y la vegetativa precisan de un órgano para realizar sus funciones, el intelecto «*non habet organum*»: el intelecto es un lugar de las especies («*locus specierum*»), un puro receptor (*receptivo*) que contiene las especies en potencia¹⁴. Inmaterial, pues no precisa de órgano para realizar su operación, el intelecto es también inmortal en virtud de su separación respecto de las otras partes del alma. El alma humana, pues, tiene una naturaleza bifronte, ya que se encuentra a la vez en la materia, según sus facultades vegetativa y sensitiva, y separada de la materia, según el intelecto¹⁵.

Al afirmar la radical separación del intelecto respecto del hombre, el averroísmo constituye una de las manifestaciones del “error de Platón”¹⁶. Averroes, en efecto, al

piensa en la medida en que se comunica con lo inteligible: «Dicamus igitur quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu» (ll. 501-503). Esta comunicación se lleva a cabo mediante las imágenes, que son como la forma de lo inteligible, mientras que el intelecto material sería su materia: «impossibile est ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per parten que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymagine), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma» (ll. 514-520). La afirmación de la unicidad del intelecto material se corresponde con la afirmación de la eternidad de la especie humana: «[O]pinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna» (ll. 575-577).

¹³ Cf. *Dui* I, 8: «In hoc ergo est [el intelecto] alterum genus, quod intellectus uidetur esse quoddam perpetuum, alie autem partes anime corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non uidentur in unam substantiam conuenire posse, uidetur quod hoc solum de partibus anime, scilicet intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator peruerse exponit, sed ab aliis partibus anime, ne in unam substantiam anime conueniant»; I, 27: «Sic ergo intellectus separatus est quia non est uirtus in corpore; sed est uirtus in anima, anima autem est actus corpore»; I, 28; I, 38: El intelecto «[e]st enim separatus in quantum non est actus organi, non separatus uero in quantum est pars siue potentia anime que est actus corporis».

¹⁴ *Dui* I, 24: «Sic ergo intelligitur istud «non misceri corpori» [*De an.* III, 4, 429a25], quia non habet organum sicut sensus. Et quod intellectus anime non habeat organum, manifestat per dictum quorundam qui dixerunt quod «anima est locus specierum» [*De an.* III, 4, 429a27-29], large accipientes locum pro omni receptiuo, more platónico; nisi quod locum specierum non conuenit toti anime, sed solum intellectiue: sensitiua enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiua non recipit eas in organo, sed in se ipsa. Item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum».

¹⁵ *Dui* I, 29: «Forma ergo hominis est in materia et separata: in materia quidem secundum esse quod dat corpori, sic enim est terminus generationis, separata autem secundum uirtutem que est propria homini, scilicet secundum intellectum. Non est ergo impossibile quod aliqua forma sit in materia, et uirtus eius sit separata, sicut expositum est de intellectu».

¹⁶ *Dui* IV, 83: «[...] Plato autem ponens intellectum unum separatum comparauit ipsum soli, ut Themistius dicit: est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad uidendum». En ese pasaje Tomás discurre sobre el intelecto agente, cuya unidad puede ser racionalmente supuesta, mientras que suponer que el intelecto posible es *unum in omnibus* es irracional. En *Dui* V, 105 Tomás explicita su interpretación del averroísmo como una radicalización del platonismo: «Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod *quodammodo transeunt in domga Platonis*, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia

igual que Platón, introduce en el hombre un insalvable dualismo entre cuerpo y alma. Pero el dualismo averroísta es particularmente peligroso, ya que no sólo afirma el divorcio entre el alma y el cuerpo, sino que sostiene que el alma intelectiva es una y la misma para todos los hombres. Esta tesis, que a partir de la modernidad recibirá el nombre de “monopsiquismo”, tiene, en opinión de Santo Tomás, nefastas consecuencias prácticas: vuelve imposibles la moral y la vida política. Esas consecuencias llevarán a la definitiva refutación de la tesis monopsiquista. La batería de argumentos tendientes a la destrucción final del averroísmo es dispuesta por Santo Tomás en los capítulos tercero y cuarto del *De unitate intellectus*; esos capítulos son los más polémicos del opúsculo.

3. La afirmación teórica del individualismo

La pregunta “¿quién es el sujeto del pensamiento?” supone determinar previamente qué es el pensamiento, lo cual sólo puede llegar a saberse a través de la investigación de ese acto inmanente que es el pensar¹⁷. El principio del pensar ha de investigarse a partir de los actos de pensamiento¹⁸. Con lo cual regresamos a la pregunta: ¿qué o quién realiza el acto de pensar? ¿El intelecto en tanto sustancia separada y única para todos los hombres, o bien el intelecto en tanto parte del alma que es forma de un cuerpo? En el primer caso, habría un único pensamiento para toda la humanidad; en el segundo, habría tantos pensamientos cuantos hombres piensan. Para Santo Tomás, la primera opción no sólo es racionalmente absurda, sino que va en contra de lo que muestra la experiencia:

«Es, pues, manifiesto que este hombre singular entiende: nunca investigaríamos acerca del intelecto si no entendiéramos; ni, cuando investigamos acerca del intelecto, investigamos acerca de otro principio que de aquél mediante el cual entendimos»¹⁹.

potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nichil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia que habetur de lapide habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis que est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientie non sunt de rebus que sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus participantis ab una forma separata unius ueritatis cognitionem. *Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales –quas dicunt esse intellecta– in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter»* (subr. prop.).

¹⁷ Cf. *Dui* V, 107.

¹⁸ *Dui* III, 60: «Et quia, secundum doctrinam Aristotilis, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere primo hoc considerandum uidetur».

¹⁹ *Dui* III, 61: «Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit: numquam enim de intellectu quereremus nisi intelligeremus; nec cum querimus de intellectu, de alio principio querimus quam de eo quo nos intelligimus».

Averroes, más preocupado por salvar la universalidad del conocimiento que la singularidad del cognoscente, había considerado que dado que el intelecto, en tanto lugar de las especies, ha de poder recibir los universales, debía ser él mismo universal. En esta hipótesis, lo propio del hombre no sería ya inteligir a través de un intelecto cuya naturaleza es una pura posibilidad, sino producir imágenes. Gracias a las especies inteligibles que se encuentran en potencia en las imágenes, el hombre entra en comunicación con el intelecto único y separado, donde las especies inteligibles, como en la teoría platónica de las Ideas, se encuentran en acto. Pensar, para el hombre, equivale entrar en comunicación, cópula o unión con el intelecto. Por eso, dado que el intelecto es una sustancia separada de los cuerpos y única, el hombre, en esta hipótesis averroísta, es menos un animal racional que un animal productor de imágenes que, gracias a su unión con el intelecto, llega a poseer un conocimiento que le es propio –el llamado *intellectus adeptus*–, pero que, al igual que el cúmulo de imágenes que constituyen los recuerdos, perece con cada individuo.

En opinión de Tomás, lo acabamos de ver, esta posición es manifiestamente absurda. Si el intelecto no es forma del cuerpo, ¿cómo puede decirse que la acción del intelecto es la acción de este individuo? Más bien diríamos que el intelecto *piensa*, mientras que el individuo *es pensado* por el intelecto: «*sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius fantasmata intelligerentur ab intellectu possibili*»²⁰. Sea cual sea el modelo que se utilice para explicar la unión del intelecto con el hombre (el intelecto como motor y el hombre como lo movido; el intelecto como espejo en el que se reflejan las imágenes producidas por el hombre; el hombre como un muro del cual el intelecto extrae los colores-especies inteligibles), la posición averroísta acaba –como ha señalado reiteradamente De Libera– expropiando al hombre de su facultad intelectual. El sujeto a que da lugar la antropología averroísta sería –la expresión es de Jolivet– un sujeto “descentrado”: el centro intelectual de ese sujeto estaría fuera de él, en otra parte²¹. Ontológicamente independiente del individuo, el principio de la actividad intelectual comunicaría su acción a un sujeto que la recibiría de un modo pasivo,

²⁰ *Dui* III, 65.

²¹ J. JOLIVET, «Averroès et le décentrement du sujet», en Idem, *Perspectives arabes et médiévales*, Vrin, Paris, 2006, pp. 229-234, señala que en Averroes se produciría una bilocación de lo verdadero, que se encontraría a la vez en el intelecto material (que es eterno) y en la imaginación de los hombres (que es transitoria) (p. 231). Según Jolivet «la noétique d’Averroès impliquait une exténuation du sujet personnel» (p. 233). Contra esta extenuación del sujeto y sus consecuencias ético-políticas escribiría Santo Tomás su *De unitate intellectus* en 1270.

mientras que la única actividad propia del sujeto averroísta consistiría en la acción relativamente pasiva de producir las imágenes necesarias para que la intelección tenga lugar en buena medida *fuera de él*.

En opinión de Santo Tomás, la posición averroísta no puede explicar un obvio dato de la experiencia: cuando Sócrates piensa, es Sócrates quien piensa; cuando yo afirmo mi incapacidad de pensar, soy yo quien piensa que no soy capaz de pensar. Vemos, pues, manifiestamente que el pensar es producido por individuos; en consecuencia, la facultad de pensar ha de ser también una facultad individual, ya que, según Aristóteles, «oportet ex actibus principia actuum considerare»²². Si volvemos a preguntar, entonces, ¿quién entiende?, Tomás responde *hic homo singularis intelligit*²³.

4. La afirmación práctica del individualismo

La hipótesis averroísta de un intelecto único y separado no sólo expropia al hombre su capacidad cognoscitiva, también le aliena su responsabilidad moral. En efecto, el carácter pasivo que la antropología averroísta atribuye al hombre (un ser pensado, más que un ser pensante) conduce a una posición ética determinista, donde el hombre, en virtud de su pasividad, sería más bien un ser actuado que un ser actuante²⁴. En un párrafo magistral desde el punto de vista argumentativo, Santo Tomás extraerá las consecuencias prácticas que se derivan de la noética averroísta:

«Y aún más, según esta posición [averoísta], se destruirían los principios de la filosofía moral, pues nos es sustraído lo que está en nosotros. En efecto, nada está en nosotros a no ser por nuestra voluntad; por eso se llama voluntario lo que está en nosotros. Ahora bien, la voluntad está en el intelecto, como se ve por lo que dice Aristóteles en el libro III *De anima* [9, 432b 5]; y porque en las sustancias separadas hay intelecto y voluntad; y también porque sucede que amamos u odiamos algo en general por la voluntad, así es que odiamos el género de los ladrones, como dice Aristóteles en su *Retórica* [II, 4, 1383a 6]. Entonces, si el intelecto no es algo de este hombre de modo que constituya con él una unidad, sino que se une con él sólo mediante las imágenes o como motor, *la voluntad no estará en este hombre, sino en el intelecto separado*. Y así este hombre no será dueño de sus actos, y ninguno de sus actos será elogiado o vituperado; lo que implica destruir los principios de la filosofía moral. Lo cual es absurdo, y

²² *Dui* III, 60.

²³ Cf. J.-B. BRENET, «Thomas d'Aquin pense-t-il? Retours sur *Hic homo intelligit*», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 93 (2009), pp. 229-250.

²⁴ Cf. A. DE LIBERA, *L'unité de l'intellect...*, p. 313.

contrario a la vida humana (no sería necesario hacer preceptos ni respetar las leyes), que se sigue que el intelecto debe estar unido a nosotros de modo que constituya una unidad con nosotros; y esto sólo puede realizarse del modo que hemos dicho, si el intelecto es una potencia del alma que se une a nosotros como forma. Por lo tanto, esta tesis debe ser sostenida fuera de toda duda, *no por la revelación de la fe*, como ello dicen, sino porque rechazarla significa ir contra toda apariencia»²⁵.

En su comentario a este pasaje, Alain de Libera señala que «*Thomas y fait valoir clairement l'exigence qui est à la base de la reformulation de la notion de subiectum d'où est issu le « sujet » moderne. Le principe de l'activité mentale doit être interne à l'homme, in nobis, pour être pleinement et proprement humain. Un sujet décentré ne fait pas un sujet humain*»²⁶. En efecto, un sujeto al que le ha sido alienado el intelecto es un sujeto cuya voluntad se encuentra sometida a sus apetitos, es decir, que ha perdido el *dominium* de sus facultades, y se ha vuelto esclavo de aquello sobre lo que debería comandar. Este hombre es indistinguible de su deseo, y es, por eso mismo, un hombre que ha perdido la libertad: hace aquello que otro –el intelecto separado– indica.

El universo averroísta aparece entonces como un teatro en el cual hay solamente dos sujetos: por un lado, el intelecto único, eterno y separado; por otro lado, la especie humana, que ha de ser igualmente eterna para que la actividad del intelecto no sea en vano. Ambos sujetos son colectivos. Los individuos, con sus imágenes personales y sus intelectos adquiridos, son entes destinados a perderse en ese océano impersonal –la imagen es de Leibniz– que es el intelecto único²⁷.

²⁵ *Dui III*, 78: «Adhuc, secundum istorum positionem destruuntur moralis philosophie principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum uoluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotilis in III De anima, et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et uoluntas; et per hoc etiam quod contingit per uoluntatem aliquid in uniuersali amare uel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristotiles dicit in sua Rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit uere unum cum eo, sed unitur ei solum per fantasmata uel sicut motor, non erit in hoc homine uoluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis uel uituperabilis: quod est diuellere principia moralis philosophier. Quod cum sit absurdum et uite humane contrarium, non enim esset necesse consiliari nec leges ferre, sequitur quod intellectus sec uniatu nobis ut uere ex eo et nobis fiat unum; quod uere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit scilicet potentia anime que unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non propter reuelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia».

²⁶ A. DE LIBERA, *L'unité de l'intellect...*, p. 313.

²⁷ G. W. Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702), en *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, Tome Premier, avec une Introduction et des notes par P. Janet, Alcan, Paris, 1900, pp. 681: «Plusiers personnes ingénieuses ont cru et croient encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul esprit, qui est universel et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner différemment divers tuyaux d'organe. Et qu'ainsi lorsqu'un animal a ses organes bien disposés il y fait l'effet d'une âme particulière, mais lorsque les organes sont corrompus, cette âme particulière revient à rien ou retourne pour ainsi dire dans l'océan de l'esprit universel» (subr. prop.). En el párrafo siguiente Leibniz identifica

La ruina de la moral producida por la posición averroísta, que, como acabamos de ver, Tomás expone en el tercer capítulo, se corresponde con la completa destrucción de la convivencia civil (*conversatio civilis*), que se pone de manifiesto en el capítulo cuarto:

«Es manifiesto que el intelecto es lo principal en el hombre, y que él usa de todas las potencias del alma y de los miembros del cuerpo como instrumentos; y por eso Aristóteles dijo con sutileza que el hombre es intelecto «o principalmente [intelecto]» [EN IX, 9 1169a 2]. Por lo tanto, si hubiera un único intelecto para todos, se seguiría necesariamente que habría sólo uno que inteligiera, y en consecuencia uno que quisiera, y uno solo que utilizara al arbitrio de su voluntad aquellas cosas que distinguen a los hombres unos de otros. Y de aquí resulta que no habría ninguna diferencia entre los hombres en lo que hace a la elección de la libre voluntad, sino que sería la misma de todos, si el entendimiento, en el cual reside la supremacía y el dominio de usar todas las otras cosas, fuera uno e indiviso en todos. Lo cual es manifiestamente falso e imposible, pues repugna a experiencia, y destruye toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la convivencia civil [*ad conversationem civilem*], que es natural para el hombre, como dice Aristóteles [*Pol. I, 2, 1253a2-3*]»²⁸.

La posición averroísta va en contra de lo que muestra la experiencia. Santo Tomás juzga como algo obvio que el intelecto es lo principal en el hombre. Negar este hecho manifiesto produce consecuencias absurdas. Si el intelecto fuera «*unus et indivisus in omnibus*» los hombres no se distinguirían entre sí en lo que hace al pensar y al querer. Pero esta consecuencia no sólo va en contra de la experiencia («*repugnat enim hiis que apparent*»), sino que también es contraria a la naturaleza humana. En efecto, tanto el orden moral cuanto el orden político (la «*conversatio civilis*» que, aristotélicamente, es natural al hombre) suponen aquello que el averroísmo niega: la libre voluntad del individuo («*hic homo singularis*»).

esta posición con Averroes: «Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante qui a été renouvelée par Averroës, célèbre philosophe arabe».

²⁸ *Dui IV, 87*: «Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis anime et membris corporis tamquam organis; et propter hoc Aristoteles subtiliter dixit quod homo est intellectus «uel maxime». Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus uolens et unus utens pro sue uoluntatis arbitrio omnibus illis secundum que homines diuersificantur ad inuicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam uoluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus. Quod est manifeste falsum et impossibile: repugnat enim hiis que apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia que pertinent ad conuersationem ciuilem, que est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit».

5. Conclusiones

¿De quién es el pensamiento? ¿Cuál es el sujeto que realiza la acción propia del ser humano? ¿Se trata del hombre singular, es decir, de cada único individuo que actualiza la esencia humana, o bien se trata de un sujeto colectivo, una *humanitas* que colabora eternamente con el intelecto separado para llevar a cabo la acción de pensar? A través de los textos aquí analizados hemos visto que el peligro averroísta aparece en primer término como una forma de resolver el problema de cuál es el sujeto de atribución del pensamiento. Al considerar al intelecto como una sustancia separada, la noética averroísta produce un sujeto –en el sentido moderno del *ego*– sin centro, un sujeto que encuentra su principio de actividades fuera de sí mismo. La felicidad, para este individuo, consistirá en perderse en una unión copulativa con el intelecto separado²⁹, a cuya sustancia se incorporará de un modo impersonal luego de la muerte. Pero también en esta vida, para Averroes –sostiene R. R. Guerrero–, la felicidad es «esencialmente comunitaria y social, no meramente individual»³⁰. Como en toda teoría colectivista, también en el averroísmo el individuo aparece subsumido bajo una entidad que lo determina. Este es el sentido de la metáfora del descentramiento del sujeto: el individuo no está en sí mismo sino fuera de sí, en una entidad de naturaleza colectiva. Frente al colectivismo averroísta, Tomás opone un individualismo cristiano, en el que el intelecto y, por consiguiente, la voluntad, residen en el individuo, y esto lo prueba con argumentos estrictamente filosóficos, es decir, sin recurrir a la fe³¹. En efecto, la defensa de su posición y la refutación de la posición contraria apelan, primero, a la construcción de una original interpretación del *De anima* aristotélico (capítulos primero del opúsculo); en segundo lugar, procura apropiarse de la entera tradición exegética (capítulo segundo); en tercer lugar, prueba su posición mediante argumentos racionales (capítulo tercero); luego refuta con argumentos racionales la posición de Averroes (capítulo cuarto) y, por último, resuelve las dificultades que pueden presentarse a su propia posición (capítulo quinto). Este gran arco argumentativo recorre el camino que va de la noética a la política, pasando por las instancias intermedias de la epistemología y la ética.

²⁹ Cf. A. L. IVRY, «Averroes on Intellection and Conjunction», en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, Nº 2 (Apr.-Jun. 1966), pp. 76-85.

³⁰ R. R. GUERRERO, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 244.

³¹ Cf. *Dui* I, 2: «Nec id nunc agendum est ut positionem predictam in hoc ostendamus esse erroneam quod repugnat ueritati fidei christiane [...]. Intendimus autem ostendere positionem predictam non minus contra philosophie principia esse quam contra fidei documenta».

