

# La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente

## 1. Introducción

Gilson publicó entre 1926 y 1929 dos extensos artículos defendiendo la concepción tomista del intelecto agente frente a la teoría de la iluminación agustiniana y árabe<sup>1</sup>. A estos artículos siguieron, en la misma línea, varios escritos de diversos medievalistas. En esos documentos se trata, en suma, de revisar la opinión de algunos pensadores antiguos y medievales que admitieron que Dios o las llamadas sustancias separadas son la única luz que ilumina el conocimiento del hombre. En consecuencia, admitían que el conocer humano no podría ser siempre y en todos los casos, sino pasivo respecto de esa luz. En efecto, esa tesis fue defendida por los diversos filósofos estudiados por Gilson, a saber, el griego Alejandro de Afrodisia, el judío Ibn Gabirol, los árabes Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena y Algazel, y otros cristianos que él encuadra dentro de lo que denomina "*l'augustinisme avicenisant*" (Domingo Gundisalvo, Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roberto Grosseteste y Juan Peckham).

Con todo, hoy día, que disponemos de bastante mayor acervo documental histórico-filosófico, podemos decir que el diagnóstico de Étienne Gilson era certero, pero que quedó a medio camino en la comprobación histórica de esta verdad. En efecto, conviene señalar que antes y después de Aristóteles hasta la época de Tomás de Aquino, a toda interpretación del conocimiento humano le cabe la denuncia gilsoniana, precisamente por admitir la *pasividad* del conocimiento humano. Efectivamente, esa interpretación errónea del *intelecto agente* se encuentra, aunque por motivos bien distintos, antes del Estagirita (aunque no se hable de *intelecto agente*) en los presocráticos y en Platón, y tras Aristóteles, en los más famosos conocedores del Filósofo: y ello, tanto en sus comentaristas griegos (Teofrasto de Eresa y Alejandro de Afrodisia), como en los neoplatónicos (Temistio, Juan Filopón y Simplicio), en los árabes (Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena, Algazel, Ibn Tufayl, Avempace y Averroes), en los judíos (Isaac Israeli, Avicibrón y Maimónides) y en muchos cristianos (Domingo Gundisalvo, Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roberto Grosseteste, Juan Peckham, Siger de Bravante, etc.)<sup>2</sup>.

De modo que antes del s. XIII todos los comentaristas del Estagirita fueron en este

---

1. Frente a la concepción agustiniana, cfr. E. GILSON, "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, I (1926), 5-127. Frente a la concepción árabe, cfr. "Les sources gréco-árabes de l'augustinisme avicenisant", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, IV (1929), 5-149.

2. Cfr. L.W. KEELER, *Sancti Thomae Aquinatis tractatus de unitate intellectus* (1936), XXI-XXIV, *Controversia de intellectu in schola peripatetica*; B. NARDI, *S. Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto* (1938), 7-89.

punto más platónicos que aristotélicos, y también lo fueron en ese siglo muchos otros, salvo contadas excepciones. Pero ahora, más que centrarnos en el legado de Tomás de Aquino sobre el intelecto agente<sup>3</sup>, conviene fijar la atención en la rectificación tomista de algunas interpretaciones del intelecto agente que le precedieron, en concreto, la de los comentaradores árabes y judíos del Filósofo. Dejamos para otro lugar la de los griegos y neoplatónicos<sup>4</sup>. Al final de este recorrido se declarará el por qué de las críticas tomistas.

Por tanto, la denuncia de la incorrecta interpretación del entendimiento agente declarada por Gilson se puede extender, asimismo, a muchos pensadores del s. XIII, y, sin duda, a muchos de los conocedores de la vertiente tomista a lo largo de los tiempos hasta nuestros días. En efecto, la crítica incide tanto sobre buena parte de los que fueron grandes comentaradores tomistas, como sobre muchos neotomistas y conocedores del tomismo, así como a tantos otros de los que, conociendo los textos tomistas, personalmente se encuadran al margen del tomismo. Con todo, se posterga, asimismo, para otros estudios, tanto los avatares a los que estuvo sometida la doctrina del intelecto agente a lo largo del s. XIII, que merece capítulo aparte, como sus interpretaciones en lo que se pueden llamar "tiempos de perplejidad" que siguieron a Tomás de Aquino por parte de sus grandes comentaradores, de los conocedores del tomismo, y de quienes se colocan al margen de él. Con esto, también se intentará mostrar de modo breve y claro la continuidad y prosecución que supone Tomás de Aquino respecto de Aristóteles en este extremo, y, por ende, cómo encauzar la búsqueda acerca de la naturaleza del *intellectus agens*.

## 2. Los textos de Aristóteles

Como es sabido, para Aristóteles la *teoría* (de *zeorein*, contemplar, ver) es la forma más alta de vida<sup>5</sup>. Pero la instancia humana que permite la forma más alta de vida para el Estagirita es precisamente el intelecto agente, descubrimiento netamente suyo. En efecto, al Filósofo se debe el hallazgo en el hombre de un conocer en acto, al cual denominó entendimiento agente, cuya misión según él era la de activar al entendimiento llamado posible o paciente suministrándole las especies inteligibles<sup>6</sup>. Con ello rectificó el platonismo, pues a partir del Filósofo queda claro para un lector atento

3. Cfr. mis escritos "El lugar del entendimiento agente en la antropología de Tomás de Aquino", en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l' Edat Mitjana*, Vic-Gerona, 11-16-IV-1994, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, 412-418; "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", en *El entendimiento agente en la filosofía medieval*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), en prensa. Cfr. asimismo: N. POELMAN, "Het intellectus agens in de werken van St. Thomas", en *Tijdschrift voor Filosofie*, (1962), 123-178.

4. Cfr. mi artículo "La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del entendimiento agente", en *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval* (SIEPM), 26-31 agosto, Oporto, (2002), en prensa.

5. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

6. Cfr. B. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz, 1867; *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, 1911; H. KURFESS, *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenannten nous poietikos und pazetikos*, Tübingue, 1911; M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, Paris, 1934. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Ed. Institut Supérieur de Philosophie, 2ª ed., 1973; W.P.C. DE MESQUITA, "A teoria aristotélico-tomista do conhecimento e uma possível interpretação nova do cap. V do livro III do "De anima" de Aristoteles", en *Revista de la Universidade Católica de Sao Paulo*, (1957), 239-276; G. DAL SASSO, "La immortalità dell'anima in Aristotele", en *Studia Pataviana*, (1958), 130-135; P. SIWEK, *Aristotelis De Anima*, Roma, Universidad Gregoriana, 1959; Ph. BÖHNER, "Der Aristotelismus im Mittelalter", en *Franziskanische Studien*, 22 (1935), 338-347; L. MINIO-PALUELLO, "Le texte du *De Anima* d'Aristotele: la tradition latine avant 1500", en *Autour d'Aristotele*, (Mélanges Mansion), Louvain, 1955, 217-243.

7. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 4 (BK 429 a 27).

que "el lugar de las ideas es el pensamiento (*nous*)"<sup>7</sup>, no un supuesto mundo aparte, y que el pensar es siempre activo respecto de las ideas<sup>8</sup>. Por este motivo Tomás de Aquino, aunque en otros temas tiene muy en cuenta a Platón<sup>9</sup>, en el conocer humano siguió al Estagirita y criticó reiteradamente la gnoseología platónica<sup>10</sup>.

Las palabras del Estagirita en el *De Anima* exponen que "puesto que en la naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas tal es la técnica respecto de la materia también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende"<sup>11</sup>.

Del texto se pueden destacar las siguientes tesis: a) En el alma humana (no fuera de ella), también en su parte cognoscitiva, existe un principio activo y uno potencial: entendimiento agente y posible respectivamente. b) El activo es separable, sin mezcla, impasible, sin potencia. Por tanto, si es separable y sin mezcla, no requiere de soporte orgánico; si es impasible, ni crece ni mengua y nunca deja de ser; si es en acto, se puede describir al margen de toda potencia, también del posible. c) Este agente es superior al paciente. De modo que en el alma no todo vale lo mismo ni está todo en el mismo plano, sino que gobierna la jerarquía. d) El activo es previo al paciente ontológicamente y también según el tiempo. En consecuencia, sin tal acto previo sería imposible la posterior actualización de lo potencial. e) El intelecto agente entiende siempre. De modo que no es intermitente, sino que es siempre un conocer en acto. f) Su ser se describe de modo completo cuando es enteramente separado, de manera que mientras tiene que ver en la presente vida con lo potencial, no ha llegado a su meta, y por ello no llega a ser "aquello que en realidad es"; o mejor, que su definitivo estado es *post mortem*. g) Es el único inmortal y eterno, es decir, que aunque el posible pudiera ser inmortal, asunto que Aristóteles no admite aquí ("el intelecto pasivo es corruptible"), con todo, no es inmortal y eterno, pues eterno, sólo lo es el agente. Por ello se hace necesario distinguir entre inmortalidad y eternidad. h) El conocimiento del intelecto

8. Para un estudio de la naturaleza del conocer como *acto*, tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino, así como respecto de la bibliografía pertinente sobre ese punto, cfr. mi libro: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000; cap. II.

9. Cfr. R.J. HENLE, *Saint Thomas and platonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1956.

10. Cfr. *Q.D. De Ver.*, q. 10, a. 6, co; *S. C. Gentes*, l. II, caps. 76 y 77; *Q.D. De Anima*, q. un., a. 4, co; *Comp. Theol.*, I ps., cap. 83; *In De Anima*, l. III, lc. 10; *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 3, co. Para las referencias al *corpus* tomista he usado la ed. del *Index Thomisticus* de R. Busa.

11. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 5 (BK 430 a 10-25). Trad. de T. CALVO MARTÍNEZ, Madrid, Gredos, 2000, p. 146.

to agente no es consciente; no es autointencional. Por eso, "nosotros no somos capaces de recordarlo". i) El intelecto posible no entiende nada al margen del agente. Por tanto, no sólo no puede conocer ninguna idea o realidad física al margen del agente, sino tampoco ningún acto y hábito del propio entendimiento posible.

En el libro *Acerca de la generación de los animales* el Estagirita añade que "el intelecto viene de fuera y sólo él es divino, porque una actividad corporal no tiene nada en común con su actividad"<sup>12</sup>. De este último texto se pueden deducir estas tesis: a) Ni se le da al hombre por generación natural, ni es adquirido por él durante la vida, sino que procede fuera. b) ¿De dónde? Si se añade *ipso facto* a continuación del texto que "sólo él es divino", debe entenderse que procede como dedujo Tomás de Aquino de Dios. c) Su actividad no es corporal. Hasta aquí la concisión y síntesis a la que nos tiene acostumbrados Aristóteles.

### 3. La crítica tomista a la interpretación árabe de los s. IX-X: Al-Kindi, y Al-Farabí

Aristóteles fue el maestro por antonomasia del pensamiento en el mundo musulmán. El legado aristotélico del entendimiento agente pasó de Alejandro de Afrodisia a los comentaristas siríacos, quienes a su vez la transmitieron a los árabes. Pero las escuelas de Siria (*Risain* y *Kinnesrin*) estuvieron más preocupadas por las cuestiones de lógica y cosmología del Estagirita que por las de psicología. Además, éstas últimas las mezclaron con tesis neoplatónicas, por atribuir como auténticos del Filósofo la *Teología de Aristóteles*<sup>13</sup> y el *Liber de Causis*<sup>14</sup>. Conocieron algunos textos de Aristóteles pensadores como Al-Allaf, Al-Ash-Ari. En cuanto al libro *De Anima*, lo citaron varios árabes<sup>15</sup>, pero fue Al-Kindi el primero que retomó su estudio.

Al-Kindi (796–866), llamado el Filósofo Árabe, natural de Persia, fue experto corrector de las traducciones árabes de Aristóteles. Escribió un *De intellectu*<sup>16</sup>. En él distinguía cuatro especies de intelectos: a) el que es siempre en acto (*inteligencia primera*), b) el que está en potencia en el alma (*in potentia*), c) el que pasa en el alma de la potencia al acto (*in effetu*), y d) el intelecto demostrativo. El intelecto en potencia y el intelecto en efecto no son otra cosa, respectivamente, que el intelecto material y el intelecto en hábito de Alejandro de Afrodisia. Pero, a distinción de este comentarista griego, Al-Kindi consideró que estos intelectos carecen de soporte orgánico. En cuanto al entendimiento agente admitió que es supremo y separado, "último eslabón de las esferas celestes, que rige a nuestro mundo"<sup>17</sup>, opinión que encontraremos en Avicena, y que influiría posteriormente en Averroes.

Tomás de Aquino no cita a Al-Kindi. Tal vez no lo conociera, porque tampoco éste se menciona en el *Commentarium Magnum De Anima* de Averroes, buena recapitulación

12. ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, l. II, cap. 3 (BK 736 b 27).

13. En ella se lee: "Dios creo a la primera sustancia única, a saber, al intelecto agente", F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristotele*, Paris, 1846, reimpresión, GEORG OLMS, Hildesheim, 1963, vol. II, 542. Es claro que ese texto es más afín a Plotino que a Aristóteles.

14. Cfr. A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1987, 60-72.

15. Cfr. F.E. PETERS, *Aristoteles Arabus. The oriental translations and Commentaries on the Aristotelian corpus*, Leiden, Brill, 1968, 40-45.

16. Cfr. P.P. RUFFINENGO, "Al-Kindi. Trattato sull'intelletto. Trattato sul sogno e la visione. Introduzione, traduzione italiana del testo arabo, lessico arabo-latino", en *Medioevo*, XXIII (1997), 337- 394. Esta obra fue traducida al latín en la Edad Media bajo el nombre *De intellectu et intellectu* por Gerardo de Cremona. Pero su *Acerca del alma* y su *Acerca de la doctrina del alma* permanecen todavía en árabe. Para los pensadores árabes, cfr. A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, vol. I-II, Paris, Vrin, 1972.

17. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento islámico*, 1. *Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, 170.

tulación de las tesis árabes precedentes, y Sto. Tomás conocía bien ese tratado del Comentador. Pero aunque no lo evaluase directamente, su opinión se comprende bajo las tesis de Al-Farabí y de Avicena, y a éstos Tomás de Aquino sí les conocía bien, y sí les reprochó directamente su identificación del intelecto agente con la última esfera.

Al-Farabí (870–950), (*Avennasar*, *Abunazar* o *Albunasar* en latín), natural del Turkestán y maestro en Bagdad, denominado el Segundo Maestro, siguió a Al-Kindi, a Alejandro de Afrodisia y, en último término, a Aristóteles. Fue traductor y comentarador de Aristóteles, al que intentó conciliar con las doctrinas de Platón y las neoplatónicas. Comentó, entre otros muchos textos, el *De Anima* del Estagirita. En esa obra, todavía en árabe, sostiene que la parte más noble del alma es el intelecto. Distinguió entre cuatro tipos de intelecto: a) intelecto paciente, b) intelecto en acto, c) intelecto adquirido, y d) intelecto agente. El intelecto paciente es como la materia asunto que recuerda a Alejandro de Afrodisia. Al parecer, también admitía que este intelecto era mortal<sup>18</sup>. El intelecto en hábito o *adeptus* es superior al paciente. Se llama así cuando el paciente ha sido actualizado, y emana del intelecto superior, parecido éste a las estrellas. Por encima de él está el intelecto agente, intelecto enteramente separado de toda materia, el cual actúa sobre nuestras inteligencias a modo de irradiación. Es éste el que hace pasar al intelecto paciente de la potencia al acto.

En efecto, para Al-Farabí el intelecto agente, que es como el sol respecto de la vista, actualiza al intelecto en potencia mediante la abstracción de las formas sensibles. Con todo, admite que “este Intelecto Agente no es Dios, sino la inteligencia de las últimas esferas celestes”<sup>19</sup>. El paciente recibe las formas como la cera recibe la marca del sello, y así pasa de la potencia al acto llamándose intelecto en acto. Pero el paciente también se puede conocer a sí mismo con un conocimiento intuitivo, mediante el cual pasa a llamarse intelecto adquirido. El entendimiento paciente pasa al acto por su participación del agente, pero con la peculiaridad de que Al-Farabí considera al agente como único y universal para todo hombre. La clave de la vida humana consistiría en la progresiva unión con el Intelecto Agente, que se consigue por esfuerzo intelectual. ¿Quién es para Al-Farabí el Intelecto Agente? Al parecer, un intermediario entre Dios y los hombres, algo similar al arcángel Gabriel que, según admite la tradición musulmana, reveló el *Corán* a Mahoma. Por tanto, el entendimiento agente no sería nada personal del hombre<sup>20</sup>.

Tomás de Aquino sólo menciona a *Alpharabius* en dos ocasiones, justo al inicio de su carrera académica. Las dos referencias se dan en el *corpus* de un mismo artículo en el que se trata de averiguar si el intelecto humano puede llegar a ver a Dios por esencia. Con todo, el texto alude únicamente al intelecto posible<sup>21</sup>, no al agente. To-

18. Cfr. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857-1859, 347-349.

19. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, 194.

20. Cfr. ALFARABÍ, “Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles”, en *Pensamiento*, 25 (1969), 21-70; R. GUERRERO, “Traducción de un texto de Alfarabí”, *El entendimiento agente en la Filosofía Medieval, Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), en prensa. Cfr. DOMINGO GUNDISALVO, *De intellectu et intellectu*, ed. E. Gilson, “Les sources gréco-árabes de l’augustinisme avicenisant. Apéndice I”, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 4 (1930), 115-126.

21. “Ciertos filósofos pusieron que nuestro intelecto posible nunca puede llegar a esto, a saber, a entender las sustancias separadas, como dijo Al-Farabí en el final de su libro de *Ética*, aunque dijo lo contrario en su libro *De intellectu*, como refiere el Comentador en el libro III *De Anima* (...). Conviene poner, según nosotros, que nuestro intelecto llegue alguna vez a ver la esencia divina, y según los filósofos, que venga a ver la esencia de las sustancias separadas. Pero cómo pueda suceder esto queda por investigar. Pues ciertos, como Al-Farabí y Avenpace, dijeron que por el hecho mismo que nuestro intelecto entiende cualquier inteligible, llega a ver la esencia de las sustancias separadas”, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, co.

más de Aquino está de acuerdo con Al-Farabí en que el entendimiento posible llegue a conocer a las llamadas sustancias separadas, aunque no por el procedimiento que el pensador árabe arbitra. En cuanto al entendimiento agente, obviamente, en modo alguno puede estar de acuerdo con él por aceptar la unicidad y universalidad de éste para el género humano.

#### 4. *El reproche tomista a la explicación de Avicena, s. X-XI*

Avicena, *Ibn Sina* (980–1037), natural de Persia, leyó a Aristóteles, Alejandro de Afrodisia y Al-Farabí. Sin embargo, fue un pensador original, sobre todo en aquello en lo que del Estagirita le pareció insuficiente: su estudio de Dios. A la par, entre Dios y los hombres, Avicena colocó una serie de seres intermedios, algo así como lo que los cristianos denominan ángeles (con la peculiaridad de que Avicena les atribuye el poder creador, que los filósofos y cristianos reservan exclusivamente a Dios). Por admitir tales seres intermedios algunos cristianos del s. XIII simpatizaron con Avicena. En efecto, sus tesis se parecen a la de San Agustín, en cuanto a la iluminación de nuestra mente, y a la 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 poder ser enteramente cristianizado, pero eso Ibn Sina no lo llevó a cabo, pues del entendimiento agente declaró que se identifica con la última esfera, causa eficiente y final de nuestras almas.

Su *Tratado sobre el Alma* fue traducido al latín por Domingo Gundisalvo alrededor de 1150<sup>22</sup>. Su versión del intelecto agente está implícita en su principio filosófico. En efecto, sostenía Avicena que si Dios es uno y simple, lo que el crea no puede ser sino similar a él, a saber, uno y simple. Pero esta es una apresurada deducción. Ahora bien, como de este principio deriva todo, sabido es como sentenciará posteriormente Tomás de Aquino que “*parvus error in principio magnus est in fine*”<sup>23</sup>. 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 y único para todos los hombres<sup>24</sup>. Éste sostiene ac-túa como el sol respecto de los ojos.

La teoría del conocimiento aviceniana admite que las formas particulares presentes en la imaginación son abstraídas, universalizadas, por el Intelecto Agente<sup>25</sup>. La

22. Cfr. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, New York, Franklin Reprints, 2ª ed. 1960, 112.

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

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

25. “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)”, M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, I, ed. cit., 123-124. Cfr. asimismo de este autor: “El entendimiento agente en Avicena”, en *El entendimiento agente en la filosofía medieval*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), en prensa.

inspiración parece, sin duda, aristotélica, pero esa gnoseología admite, al menos, los siguientes elementos, no todos ellos compatibles 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. c) Cuando éste 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<sup>26</sup>) 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 emanación<sup>27</sup>. De este modo, el aprender de la inteligencia humana no consistirá sino en adquirir el hábito de unirse a tal Intelecto<sup>28</sup>, asunto que, según se admite, el hombre lo podrá ejercer cuando quiera<sup>29</sup>. Por lo demás, cuando el alma humana se libere del cuerpo podrá unirse al Intelecto Agente<sup>30</sup>. A partir de esta interpretación aviceniana la arabización de Aristóteles será permanente<sup>31</sup>, e influiría también durante el s. XIII en lo que se ha llamado el avicenismo latino o agustinismo avicenisante<sup>32</sup>, absorbido desde mediados de ese mismo siglo por el averroísmo latino.

Avicena es el autor árabe que, con diferencia, es más citado en el *corpus* tomista (unas 500 veces). 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 fondo<sup>33</sup>, 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, Ibn Sina creyó que nuestra ciencia es como la de las llamadas sustancias separadas.

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

27. "Ex principio agente emanet in anima forma post formam, secundum petitionem animae, a quo principio postea cum avertitur cessat emanatio", *Ibidem*.

28. "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", *Ibidem*.

29. "Cum enim dicitur: Plato est sciens intelligibilia, hic sensus est ut, cum voluerit, possit coniungi intelligentiae agenti, ita ut ab ea in ipsum formetur ipsum intellectum", *Ibidem*.

30. "Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agenti, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem, et delectationem perennem", *Ibidem*.

31. Cfr. G. ENDRESS, "L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du premier maître", en *Medioevo*, XIII (1997), 1-42.

32. 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'augustinisme avicenisant", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Âge*, IV (1929), 5-149; M. HORTEN, *Die Philosophie des Islam*, München, 1934; B. HANNEBERG, *Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus*, (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, XI, I), München, 1866; M. DE WULFF, "L'augustinisme 'avicennisant'", en *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, 33 (1931), 11-39. Un documento importante que pertenece al agustinismo avicenisante es el *Liber de primis et secundis causis*, escrito entre 1180 y 1250, ed. DE VAUX.

33. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. C. *Gentes*, I, II, cap. 74. Cfr. Cfr. P. LEE, "St. Thomas and Avicena on the agent intellect", en *The Thomist*, 45 (1981), 41-61; A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás. Teoría del conocimiento*, Granada, Edic. Estudios Filosóficos, 1956; P.M. DE CONTESON, "S. Thomas et l'avicennisme latin", en *Revue des Sciences*, 43 (1959), 29-97.

Avicena consideraba, pues, que la ciencia se imprime en nosotros por el influjo de tales sustancias. Pero Tomás de Aquino censura que esto es erróneo, porque de ser así no habría vinculación ninguna entre nuestra mente y nuestros sentidos, nexa que es manifiesto<sup>34</sup>.

##### 5. *La corrección tomista de la explicación árabe en los s. XI-XII:*

*Algazel, Avempace e Ibn-Tufayl*

Algazel o Al-Gazzalí (1058-1111), natural de Persia, de formación más profundamente religiosa que intelectual, desarrolló su actividad principalmente en Bagdad, y se le considera el sistematizador de Avicena. Para él la verdadera ciencia sólo se adquiere por iluminación sobrenatural. Dios, la profecía y el juicio final, las tres creencias fundamentales, no las alcanzamos, según él, por la razón, sino sólo por revelación divina. La fe no se dirige a la razón instrumento del hombre sino al corazón de éste. En cuanto a nuestro punto de estudio, mantiene que “el conocimiento humano, en su grado más alto, sólo puede conseguirse a través de la iluminación del Intelecto Agente, que es una gracia especial que Dios concede libremente”<sup>35</sup>. El conocer humano sólo sería un espejo iluminado por la acción del Intelecto Agente. Con todo, no parece identificar al Intelecto Agente con Dios, pues entre ambos mediaría aun el Logos Divino. Por lo demás, según él, no se puede probar filosóficamente que el alma humana sea independiente del cuerpo e inmortal.

Tomás de Aquino, alude a *Algazel* 16 veces en sus escritos. Está de acuerdo con él, entre otras cosas, en puntos clave de teoría del conocimiento, tales como que el entendimiento es uno en cada hombre<sup>36</sup>; que para conocer se requieren tres cosas, a saber, que tanto quien entiende como lo que se entiende estén separados de la materia y, asimismo, la unión entre ambos<sup>37</sup>; que la operación inmanente se conmensura con el objeto que ella forma, por lo cual no se pueden entender varios objetos a la vez<sup>38</sup>; que a distinción de Averroes las almas tras la muerte subsisten en acto sin confusión entre ellas<sup>39</sup>; que las sustancias separadas carecen de materia<sup>40</sup>; que Dios conoce a las criaturas conociendo su esencia divina<sup>41</sup>. Pero, aunque no lo explicita, Tomás de Aquino no puede estar de acuerdo con Algazel en que el intelecto agente sea separado de cada hombre.

Avempace o Ibn Bayá (1080-1138), natural de Zaragoza y residente en diversas plazas de Al-Andalus, fue el primer comentador de Aristóteles en Occidente, y con ello, predecesor de Averroes. Pero comentó al Estagirita basándose directamente en Al-Farabí. Respecto de nuestro tema el influjo de Alejandro de Afrodisia, y, por tanto, de Al-Farabí (aunque a éste le critica su negativa a admitir una vida espiritual tras la muerte), es manifiesto. Como buen creyente árabe, admitió un único Dios, al que entiende como Fundamento de todo orden: del ser, del conocer, de la historia y política, etc. Todo lo demás es contingente ante él. Comentó, entre otros, el libro *De Anima* del Estagirita. Tanto en esta obra como en otras tales como su *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, *Tratado sobre el intelecto*, el *Libro de la generación y corrup-*

34. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Ver.*, q. 10, a. 6, co.

35. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 263.

36. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, cap. V/408.

37. Cfr. *Q.D. De Ver.*, q. 2, a. 5, ag. 14; *De unitate intellectus*, cap. II.

38. Cfr. *In II Sent.* d. 3, q. 3, a. 4, co; *Q.D. De Ver.*, q. 8, a. 14, sc. 3; *Q. Quodl.*, n. 7, q. 1, a. 2, co.

39. Cfr. *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 5, rc 6; *Q.D. De Ver.*, q. 2, a. 10, co.

40. Cfr. *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, q. 1, sc. 5.

41. Cfr. *In II Sent.*, d. 11, q. 2, a. 2, ra 2.



ción, la *Guía del solitario* o *La carta del adiós* nos habla del Intelecto Agente, al que identifica con Dios, que es quien otorga las ideas a los intelectos posibles de los hombres: “quien da estas (ideas primeras) es el intelecto, de forma que el Intelecto Agente mantiene una relación esencial con este Intelecto material”<sup>42</sup>.

El Intelecto Agente carece para Avempace de individualidad singular: “el acto del entendimiento se parece a la visión, que es la forma impresa o grabada en la vista. Y así como aquella forma existe por la luz, que es quien la hace existir en acto y por la cual se graba o imprime en el sentido de la vista, así también el entendimiento en acto viene a ser algo real que se graba en la potencia por virtud del Intelecto (Agente) que carece de individualidad singular... Lo que la luz física es respecto de la forma sensible, eso es también el Intelecto Agente respecto de la luz de los inteligibles, pues en cierto aspecto y por analogía es también luz”<sup>43</sup>. Este Intelecto Agente sería, pues, eterno, inmaterial, universal y común a todos los hombres.

En la *Guía del solitario*, Avempace traza el camino por el que el hombre, atravesando varios grados, llega más por su intelecto que por su razón a la sustancia separada del Intelecto Agente. Esa vida, que se separa progresivamente de la materia, se entiende como una emanación directa del Entendimiento Agente. La verdadera sabiduría consiste en la unión con tal Intelecto. Al final de esta especie de recorrido místico intelectual se alcanzaría la identificación con el Intelecto Agente, meta que es don de Dios y a la que pocos hombres llegan. Pero con la llegada se produce la fusión con el Intelecto Agente: “cuando el individuo humano llega a ser ese Intelecto, en sí mismo no existe diferencia alguna entre ambos, bajo ningún aspecto y en ninguna circunstancia”<sup>44</sup>. El intelecto que se une es “el intelecto material o potencial (*aql bi-l-quwwa*) hecho intelecto en acto (*aql bi-l-faʿl*) y aquello a lo que se une es el Intelecto Agente o Dios, que le ha hecho pasar de la potencia al acto mediante la adquisición de los inteligibles, el primero de los cuales es Dios”<sup>45</sup>. Además, 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”<sup>46</sup>, tesis que aceptará Averroes.

Tomás de Aquino menciona a Avempace tan solo 11 veces. En algunas de ellas le reprocha confundir el intelecto posible con la imaginación<sup>47</sup>; asimismo su opinión de que podemos conocer las sustancias separadas por medio de las ciencias especulativas<sup>48</sup>. Pero no le enjuicia por su interpretación del intelecto agente. Seguramente no lo hace porque su opinión se subsume bajo la de Averroes, y la de éste sí la rectifica ri-

42. AVEMPACE, *Libro de la generación y de la corrupción*, ed. y trad. de J. PUIG MONTADA, Madrid, C.S.I.C., 1995, 37. Cfr. J. LOMBA, “La búsqueda del fundamento en Avempace”, en *Anuario Filosófico*, 30 (1997), 595-607; “El entendimiento agente en Avempace”, en *El entendimiento agente en la filosofía medieval*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), en prensa; M. ASÍN PALACIOS, “Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre”, en *Al Andalus* (1942), 1-47; “El filósofo zaragozano Avempace”, en *Revista de Aragón*, 1 (1900), 193-197 y nn. ss.

43. AVEMPACE. Tomado de M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. II. *Desde el Islám andalusí hasta el socialismo árabe*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 263.

44. AVEMPACE, *Carta del adiós*, trad. de M. Asín Palacios, en *Al Andalus*, 8 (1943), 83.

45. J. LOMBA, “La búsqueda del fundamento en Avempace”, en *Anuario Filosófico*, 30 (1997), 605.

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

47. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* d. 17, q. 2, a. 1, co/79.

48. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 1, co/54; d. 49, q. 2, a. 7, ad 12; *Q.D. De Ver.*, q. 18, a. 5, ad 8; *S. C. Gentes*, l. III; cap. 41, n. 3; l. III, cap. 43, n. 7; *In Boethii De Trinitate*, ps. 3, q. 6, a. 4, co 3; *S. Theol.*, I ps., q. 88, a. 2, co.

gurosamente.

Ibn Tufayl, *Abentofail* o *Abubacer*<sup>49</sup> (1110-1185), fue un árabe natural de Guadix que ejerció su docencia en Granada, Ceuta y Tanger. De él sólo tenemos una obra: El filósofo autodidacto<sup>50</sup>, cuya fuente neoplatónica es indudable. Según él, existe un verdad accesible para el vulgo, y otra sólo para una élite, los filósofos. Nuestra alma no alcanzaría el nivel racional a menos que actuase como intelecto en potencia susceptible de recibir las formas que le otorgue el Intelecto Agente, convirtiéndose de ese modo en intelecto en acto, pues sólo en acto puede unirse al Intelecto Agente, unión que es intuitiva, intelectual. En esto coincide con sus predecesores. No obstante, se distancia de los precedentes pensadores árabes, en especial de Avicena, aunque también conocía a Al-Farabí y a Algazel, en que admite que la unión con el Intelecto Agente, fin supremo de la sabiduría humana<sup>51</sup>, se puede perder y volver a recuperar. Además, cabe la posibilidad de la existencia de hombres que nada sepan de Dios, y éstos, ni gozarán ni sufrirán de Dios, y su alma desaparecerá con el cuerpo.

En el *corpus* tomista no se registran las voces *Ibn Tufail*, *Abentofail* y *Abubacer*. Seguramente el Aquinate no conoció a este pensador porque tampoco alude a él Averroes en su *De Anima*. Con todo, el de Aquino no aceptaría su tesis del intelecto agente separado, ni tampoco la desaparición de ciertas almas con la muerte corporal.

#### 6. La corrección tomista del comentario de Averroes en la época de esplendor de la filosofía árabe, s. XII

El s. XII es la época de máximo esplendor del pensamiento árabe, y Averroes, su figura cumbre. Este filósofo (1126–1198), llamado justamente por Tomás de Aquino el *Comentador*, fue un siglo antes en el mundo islámico lo que el Aquinate llegaría a ser en el s. XIII en el cristiano. Y del mismo modo que Tomás de Aquino conocía muy bien a los pensadores más relevantes de la historia de la filosofía, Averroes conocía bien a los mejores comentadores del Estagirita habidos a lo largo del tiempo. 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 o Averroes 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*. En cuanto a su legado doctrinal, admitió 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 sea 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.

En efecto, Averroes, en su interpretación del pasaje aristotélico *De Anima* admite,

49. Cfr. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1952, 358; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II, ed. cit., 122; C. PERA, *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Firenze, Maietti, 1979, 99.

50. Cfr. F. PONS BOIGUES, *El filósofo autodidáctico*, Zaragoza, 1900; C.A. GONZÁLEZ PALENCIA, *El filósofo autodidáctico*, Madrid, 1934, 2ª ed., Madrid, 1948.

51. Cfr. A. BADAWI, op. cit., 735.

52. "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

como Alejandro, tres intelectos: el *agente*, el intelecto *en potencia* y el intelecto *en acto*<sup>52</sup>. Seguramente para Ockham lo que precede equivaldría a multiplicar los entes sin necesidad, o como mínimo, complicar las cosas ya por sí difíciles. Pero, como hemos comprobado, a los pensadores árabes le gusta rizar el rizo, y Averroes no fue una excepción. De modo que tendríamos, como en Alejandro, un intelecto material, uno posible y otro agente. Averroes sigue asimismo al de Afrodisia en su interpretación del intelecto agente, pues para Averroes Alejandro fue el comentador aristotélico más preclaro, asunto que no tiene reparo en resaltar<sup>53</sup>. 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<sup>54</sup>. Conviene con él en llamar "en hábito" al intelecto posible activado por el agente<sup>55</sup>, pero difiere de él en que Averroes no concibe al intelecto posible como uno en cada hombre, sino único para todo el género humano<sup>56</sup>.

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, los 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, como se ha dicho, Averroes admite que el intelecto posible es único para todos los hombres<sup>57</sup>, de manera que, según Ibn Rusd, no se puede hablar de inmortalidad individual<sup>58</sup>. 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 alejandrismo"<sup>59</sup>.

Por su parte, como se ha indicado Averroes rechazó de Temistio que el intelecto agente esté unido a nosotros<sup>60</sup>. 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

---

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 aquél género y de sus atributos, a saber, el agente, el paciente y lo hecho, así debe existir en el intelecto", AVERROES, *Commentarium Magnum In De Anima*, ed. Cawford, 436.

53. "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", AVERROES, *Ibidem*, 433.

54. En este pasaje de su *De Anima* Averroes marca su afinidad y discrepancia con Alejandro: "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", AVERROES, *Ibidem*, 453.

55. Cfr. AVERROES, *Ibidem*, 448.

56. Cfr. AVERROES, *Ibidem*, 450.

57. Cfr. J. PICAVET, "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.

58. Cfr. B. NARDI, "Individualità e immortalità nell'averroismo en el tomismo", en *Studi di Filosofia Medievale*, (1960), 209-222.

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

60. "Diferimos de Temistio en la naturaleza del intelecto que está en hábito y en el modo de poner el intelecto agente", AVERROES, *Ibidem*, 453.

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”<sup>61</sup>. Por su parte, no está 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”<sup>62</sup>. También porque pensó que existe un intelecto medial entre los intelectos en hábito y el intelecto agente<sup>63</sup>. Por otro lado, aunque Averroes concuerda con Avempace y Avicena en la identificación del intelecto agente con Dios<sup>64</sup>, la rectificación de Ibn Rusd a Avempace parece mas bien una enmienda a la totalidad de su interpretación del *De Anima* aristotélico<sup>65</sup>. Y otro tanto declaró respecto de Avicena<sup>66</sup>.

En alguna otra obra el Comentador manifiesta que la expresión aristotélica de que “el intelecto agente viene de fuera” debe entenderse según que viene de la esfera de la Luna<sup>67</sup>, asunto que ni puede fundamentar, ni compaginar con sus restantes tesis. 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 mantiene, además, 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 Dios<sup>68</sup>, asunto, por lo demás, incompatible con que 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 ve 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 alejandrinos<sup>69</sup>.

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 inteli-

61. AVERROES, *Ibidem*, p. 437. Cfr. G. THERY, *Autour du decret de 1210: Alexandre d'Aprodisie*, Bibliothèque Thomiste, VII, Kain, Belgique, 1926, 63.

62. AVERROES, *De Anima*, ed. cit., 485.

63. AVERROES, *Ibidem*, 493.

64. Cfr. AVERROES, *Ibidem*, 442.

65. “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”, AVERROES, *Ibidem*, 470.

66. “No imitó a Aristóteles sino en la Dialéctica, pero en otras cosas erró, y maxime en Metafísica”, AVERROES, *Ibidem*, 470.

67. Cfr. AVERROES, *Compendio de Metafísica*, ed. y trad., de C. QUIRÓS, Sevilla, 1998, 254-256.

68. Cfr. AVERROES, *De Anima*, ed. cit., 437. Cfr. asimismo: N. MORATA, *Los opúsculos de Averroes en la Biblioteca 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*, 36 (1972), 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. Puig, “El proceso cognitivo según Averroes”, en *El entendimiento agente en la filosofía medieval*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), en prensa.

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

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

gibles, y que al ser iluminado por el intelecto agente origina el conocimiento material o potencial<sup>70</sup>. 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 es la negación del conocer. La doctrina de este autor fue continuada, como es sabido, por los llamados averroístas latinos (no hubo averroístas islámicos), y fue de cierto influjo histórico.

Tomás de Aquino alude más de 60 veces a Averroes, aunque muchas otras se refiere a él como el Comentador. En cuanto al punto aquí estudiado, algunas de las tesis que Sto. Tomás de Aquino reprochó a Averroes fueron éstas: a) 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<sup>71</sup>. Sin embargo, según los expertos, este reproche parece dirigido en mayor medida a los averroístas latinos 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*<sup>72</sup>.

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, fundamentadas de este modo: 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 especies<sup>73</sup>. Por lo demás, aunque Ibn Rusd acepte en otros lugares la inmortalidad personal, la responsabilidad moral y la libertad, eso no concuerda con la unicidad, separación e identidad con Dios que atribuye al intelecto agente. De modo que las conclusiones que de estas tesis sacó Sto. Tomás están justificadas. Además, como quien siembra vientos cosecha tempestades, no sería de extrañar con el correr del tiempo la interpretación que los averroístas latinos sacaron de Averroes.

Con Averroes se cierra el periodo de esplendor del pensamiento islámico. Los pensadores musulmanes de Occidente que le sucedieron abandonaron el aristotelismo y fueron neoplatonizantes. Es el caso, por ejemplo, de Ibn Arabí de Murcia (1165-1240), quien interpretó el libro III *De Anima* de acuerdo con los principios genéricos del neoplatonismo musulmán. A partir de este momento, a Dios se le llamará Luz, pero ya no Intelecto Agente, y la clave del conocimiento humano será la iluminación. En rigor, las distinciones en teoría del conocimiento respecto del periodo precedente parecen más bien de nombres que de realidades, puesto que si el Intelecto Agente antes se concebía como activo respecto de la pasividad humana, no menos pasivo se verá ahora el conocimiento humano respecto de la Luz divina.

### 7. La doctrina judía del intelecto agente y la revisión crítica tomista

71. Para los pasajes centrales de la crítica de Tomás de Aquino a Averroes, cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co; S. C. *Gentes*, l. II, caps. 77 y 78; l. III, caps. 42 y 43; *Compendium Theologiae*, I, caps. 85 y 86; *De unitate intellectus*, caps. I, II y III.

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

73. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. C. *Gentes*, l. III, cap. 43. Cfr. asimismo: *Compendium Theologiae*, I, cap. 85; *De Unitate Intellectus*, cap. III.

Así como Aristóteles fue el maestro de filosofía para los árabes medievales, así lo fueron, sin duda alguna, los árabes respecto de los pensadores judíos del Medioevo. Por eso en este epígrafe veremos reaparecer la misma doctrina sobre el intelecto agente con pocas variantes.

Isaac ben Solomon o Isaac Israeli (aprox. 850-950), fue uno de los primeros pensadores judíos medievales<sup>74</sup>. Vivió en El Cairo. Su talante filosófico, poco original, también fue neoplatónico. Como judío, admite, por ejemplo, la creación divina *ex nihilo*. Pero esa tesis la combina con el emanacionismo neoplatónico. En efecto, Dios crearía el Intelecto, y de él procederían los demás seres. Del Intelecto procedería el Alma *universalis*; de ésta, la esfera celeste que obra sobre la Naturaleza. Pero junto al neoplatonismo de fondo incorpora en sus obras algunos temas aristotélicos, como es el caso del alma individual. Sin embargo, a ésta la concibe platónicamente como una sustancia independiente del cuerpo que se une a éste para que el hombre pueda conocer la verdad<sup>75</sup>. Para él la filosofía consistiría en acceder a Dios. Se ocupó de la naturaleza, de la inteligencia y de sus grados. Escribió una obra titulada *Libro sobre el espíritu y el alma* y otra que lleva por nombre *Libro de las sustancias*. Sus escritos fueron traducidos al latín en la Escuela de Traductores de Toledo.

Tomás de Aquino alude a este pensador judío por su nombre *Isaac* en unas 20 ocasiones. Otras veces menciona su libro *De Definitionibus*. De él acepta la tesis acerca de la providencia divina, a saber, que Dios hace reinar al orbe por encima de los reinos y de las guerras<sup>76</sup>. De él admite también las importantes tesis de que nuestro discurso racional se debe a que nuestro intelecto está oscurecido, o con palabras de Isaac, "la razón nace de la sombra de la inteligencia" (*ratio est intellectus quasi obumbratus*, dice Tomás de Aquino)<sup>77</sup>; y, en consecuencia, que lo propio de la razón es pasar de la causa a lo causado<sup>78</sup>; que el asentir es determinarse por una de las dos partes de la contradicción<sup>79</sup>; y que "la verdad es la adecuación de lo real y el intelecto"<sup>80</sup>. No alude, en cambio, al tema que nos ocupa. Con todo, no aceptaría de Israeli lo mismo que no aceptó de los maestros árabes de éste: la separación del intelecto agente.

Ibn Gabirol, llamado Solomon ben Judah o Avicébrón (1020-1070), un judío oriundo de Málaga y formado en Zaragoza, famoso por su libro *Fons vitae* traducido al latín por Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense, fue también de abierta tendencia neoplatonizante<sup>81</sup>. Pero su neoplatonismo tiene un marcado cuño voluntarista, asunto que influiría en muchos pensadores cristianos del s. XIII. Admitía el hilemorfismo universal salvo en Dios. Restaba a las realidades buena parte de su causalidad que les es propia. Defendía la emanación de las sustancias inferiores de las superiores. Según

74. Cfr. L. DUJOVNE, *Introducción a la historia de la filosofía judía*, 1949, cap. 5; G. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, París, Vrin, 1947; J. GUTTMANN, *Die Philosophischen Lehren des Isaac b. Salomon Israeli*, Münster, 1911.

75. Cfr. ISAAC, en MUCKLER, "Isaac Israeli's Definition of Truth", en *Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 8 (1933), 5-8.

76. Cfr. *Q.D. De Ver.*, q. 5, a. 10, ag. 6 y ad 6.

77. *In II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2, co/54. Cfr. también: *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4/4; d. 45, q. 1, a. 1, ag. 4/5; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 co/11; d. 3, q. 1, a. 6, co/100; *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2/11; d. 14, q. 1, a. 3b ag. 3/1; d. 23, q. 2, a. 2 b, ag. 1/4; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 6, ad 4/19; *Q.D. De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 3/10;

78. Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, co/56; *Q.D. De Ver.*, q. 15, a. 1, co/41.

79. Cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2a, co/22; *Q.D. De Ver.*, q. 14, a. 1, co/111;

80. Cfr. *Q.D. De Ver.*, q. 1, a. 1 co/100; *S. Theol.*, I ps., q. 16, a. 2, ag. 2/1.

81. Cfr. J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol: étude d'un neoplatonisme*, 1968; J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, Hildesheim, Olms, nueva ed., 1989. Para un estudio del autor, cfr. J. MILLÁS, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, 1945; L. DUJOVNE, *Introducción a la historia de la filosofía judía*, 1949, cap. VII; BERTOLA, *Salomón Ibn Gabirol (Avicébrón). Vida, opere e pensiero*, 1953.

él, de la Inteligencia universal emanaría el Alma, y de ésta la Naturaleza. Pero es evidente que si todo se hace depender de una primera causa o un primer agente, con esta mentalidad no se podía admitir en modo alguno la existencia en el hombre de algo parecido a un entendimiento que sea precisamente agente<sup>82</sup>.

A Tomás de Aquino no se le pasó por alto el platonismo de Ibn Gabirol<sup>83</sup>. Lo cita por su nombre latinizado en 17 ocasiones. En algunas de ellas escribe cómo para este pensador Dios es el único motor; siendo todo lo demás pasivo<sup>84</sup>, es decir, sin ninguna actividad que nazca de las sustancias; pasividad que reciben todas las cosas de la materia prima<sup>85</sup>, a la cual considera sin forma y a la que llama materia universal<sup>86</sup>. En otros textos, el de Aquino alude a cómo para filósofo malagueño toda realidad creada (también las sustancias separadas) se compone de materia y forma<sup>87</sup>. En otros pasajes, indica cómo este pensador judío multiplica las formas en las realidades, pues en una misma realidad, (ej. el hombre) admite una forma para la forma (alma), una forma para la materia (cuerpo), una forma para el cuerpo animado (vida), etc., multiplicando así el mundo platónico de las formas<sup>88</sup>. En otras ocasiones Tomás de Aquino menciona como Avicibrón alude a la unidad en la materia de lo creado<sup>89</sup>. En suma, con estos presupuestos en los que se admite la pasividad en todo lo creado y su composición hilemórfica, el intelecto agente humano no podía tener cabida en su sistema filosófico.

El averroísmo dejó también su huella en pensadores judíos como el Rabbí Moisés, Maimónides (1135-1204), judío natural de Córdoba, pero exiliado a El Cairo, quien fue un escritor más que un teórico; un moralizante más que un filósofo; un religioso más que otra cosa, como se advierte en sus obras cumbre: *Guía de perplejos*, *Repetición de la Ley* (de Moisés o *Torah*)<sup>90</sup>.

Se ocupó en algunos comentarios a Aristóteles, pero también se ve en él el influjo de Platón y del neoplatonismo. Dios es, según Maimónides, completamente trascendente, y la fuente de toda luz, pero sostiene que entre él y las criaturas media una jerarquía de esferas ("cielos" en la *Sagrada Escritura*) o inteligencias inmateriales e inmortales (que, frente a Avicibrón, las concibe sin materia), la décima y última de las cuales (tesis presente en Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena y en cierto modo en Averroes)

82. Cfr. J.F. ORTEGA MUÑOZ, "El entendimiento agente: Ibn Gabirol y Maimónides", en *El entendimiento agente en la filosofía medieval*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), en prensa.

83. Cfr. F. BRUNNER, *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1965; M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, Münster, 1900.

84. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. C. Gentes*, l. III, cap. 69, n.1; *S. Theol.*, I ps., q. 115, a. 1, ad 2; *S. Theol.*, I ps., q. 115, a. 1, co/5; *Q.D. De Pot.*, q. 3, a. 7, co/67.

85. Cfr. *Q.D. De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 1, ad 25.

86. Cfr. *Ibidem*, q. un, a. 1, a 9/50; a. 3, co/91.

87. Cfr. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, co/5; *De ente et essentia*, cap. 3/7; *S. Theol.*, I ps., q. 50, a. 2, co/5; *Q.D. De Anima*, q. un., a. 6, co/6; *De substantiis separatis*, cap. 5.

88. Cfr. *Q. Quodl.*, q. 11, a. 5, co/3; *S. Theol.*, I ps., q. 115, a. 1, co/44.

89. Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, co/54; *S. Theol.*, I ps., q. 66, a. 2, co/27; q. 115, a. 1, co/20;

90. Sobre MAIMÓNIDES y su filosofía, cfr. J. LLAMAS, *Maimónides: s. XII*; Madrid, Aguilar, 1935; J. GAOS, *La filosofía de Maimónides*, 1940; F. VALERA, *Vida y obras de Maimónides*, 1946; M. ORIAN, *Maimónides, vida, pensamiento y obra*, Barcelona, ed. RÍOPIEDRAS, 1985; A.A.V.V., *I Congreso Internacional*, Córdoba, 1985; *Maimónides y su época*, 1986; S. WOŁODARSKY, *Maimónides, el sefardí*, Madrid, ed., J. GARCÍA VERDUGO, 1998; A.J. HESCHEL, *Maimónides*, Barcelona, Muchnik Editores, 1984; S.B. SCHEYER, *Das Psychologische System des Maïmonides*, Francfort, 1845.

91. Cfr. J.F. ORTEGA MUÑOZ, "El entendimiento agente: Ibn Gabirol y Maimónides", en *El entendimiento agente en la filosofía medieval*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), pp. en prensa; L. GULKOWITSCH, *Das Wesen der Maimonidischen Lehre*, Tartu, 1935.

sería el intelecto agente, el cual activa el intelecto posible o pasivo de todos los hombres<sup>91</sup>. Sostuvo, además, que el alma racional no está compuesta de elementos y que procede de Dios<sup>92</sup>. Pero, como se aprecia, aceptó el pensamiento árabe del intelecto agente único. Pensó, también, que tras la muerte nuestro intelecto se funde con el intelecto agente divino, como una gota en el océano. Como es notorio, la inspiración de los pensadores árabes, en especial de Avicena y Averroes, en la teoría del conocimiento de Maimónides es clara.

Tomás de Aquino cita al *Rabbi Moyses* unas 80 veces. Recibió de este filósofo cordobés bastante influjo en asuntos centrales de su metafísica<sup>93</sup>. De él menciona, entre otras cosas, que Dios es el ser subsistente, el ser sin esencia<sup>94</sup>; que los nombres tomados de lo creado cuando se predicán de Dios no se toman analógicamente sino equívocamente<sup>95</sup>, de donde el de Aquino deducirá que de Dios conocemos más lo que no es que lo que es; que el nombre "el que es" que se le atribuye a Dios indica que Dios es inefable<sup>96</sup>. También le atiende, sin secundar sus tesis, en el problema de si la providencia de Dios es sobre lo particular<sup>97</sup>; en que las cosas sólo siguen una simple voluntad divina sin razón<sup>98</sup>; en si se puede demostrar la existencia de Dios a partir de que el mundo tiene comienzo<sup>99</sup>. Le sigue, en cambio, en que no es obvia la existencia de Dios sino que hay demostrarla<sup>100</sup>; en que el hombre cuenta con varias dificultades para acceder a Dios<sup>101</sup>, por eso conviene la fe.

Respecto de lo creado, Tomás de Aquino cita a Maimónides, pero no le sigue, en que los ángeles no pueden tomar nunca ningún cuerpo<sup>102</sup>; en que el número de sustancias separadas se toma de los cuerpos celestes<sup>103</sup>; en que el cielo es la vida de lo inferior, como el corazón respecto de los animales, es decir, que cualquier acción que se atribuye a un cuerpo es propia de alguna virtud espiritual que obra en él<sup>104</sup>; en que los cuerpos celestes no tienen materia<sup>105</sup>, son inteligentes<sup>106</sup> y exceden en dignidad al hombre<sup>107</sup>; en que las realidades que son separadas de la materia, como el alma o el

92. MAIMONIDE, *Le livre de la connaissance*, trad., V. NIKIPROWETZKY-A. ZAOUÏ, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 64.

93. Sobre la relación de la filosofía de Tomás de Aquino con Maimónides, cfr. J. HABERMAN, *Maimonides and Aquinas*, New York, Publishing House, 1979; I. DOBBS-WEINSTEIN, *Maimonides and St. Thomas on the limits of reason*; Albany, State University of New York Press, 1995; S. KENNETH, "Maimonides and Aquinas on Creation", en *Medioevo*, XXIII (1997), 453-472; J. GUTTMANN, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judentum und jüd. Literatur*, Göttingen, 1891; E.S. KOPLOWITZ, *Über die Abhängigkeit Thomas von Aquino's vom Boethius und R. Mose b. Maimon*, Kallmünz, 1935.

94. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, co/86; *Q.D. De Pot.*, q. 7, a. 2, sc 2/1.

95. Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, co/114; *Q.D. De Pot.*, q. 7, a. 4, sc 3/1; q. 7, a. 5 co/4; q. 7, a. 7, co/42; q. 9, a. 7 co/56; *S. Theol.*, I ps., q. 13, a. 2 co/13.

96. Cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, sc 1/6.

97. Cfr. *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, co/15; d. 36, q. 1, a. 1, co/51; d. 39, q. 2, a. 2, co/34; *Q.D. De Ver.*, q. 2, a. 3, co/24; *S. Theol.*, I ps., q. 22, a. 2, ad 5/11.

98. Cfr. *S. C. Gentes*, l. III, cap. 97, n. 15/6.

99. Cfr. *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 ad 2/4.

100. Cfr. *Q.D. De Ver.*, q. 10, a. 12, co/1.

101. Cfr. *Q.D. De Ver.*, q. 14, a. 10, co/55 ss; *In Boethii De Trinitate*, 2, 3, 1, co 3/4.

102. Cfr. *Q.D. De Pot.*, q. 6, a. 7 co/5.

103. Cfr. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3 co/30; *S. C. Gentes*, l. II, cap. 92, n. 12/6; *S. Theol.*, I ps., q. 50, a. 3 co/18.

104. Cfr. *In II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3, co/14; d. 14, q. 1, a. 1, ad 2/16; *Q.D. De Ver.*, q. 5, a. 9, sc 5 y ad 4/9; *Q.D. De Pot.*, q. 5, a. 7, ag 17/3.

105. Cfr. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, co/13.

106. Cfr. *Q.D. De Anima*, q. un., a. 8, ad 19/2.

107. Cfr. *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 3, ad 6/1.

108. Cfr. *Q.D. De Anima*, q. un., a. 3 ag. 6/2; *Q.D. De spirit. creaturis*, q. un., a. 8, ag. 16/3.

109. Cfr. *Q.D. De Ver.*, q. 13, a. 1, ad 1/11.



intelecto, no se multiplican sino según la causa y lo causado<sup>108</sup>. De él deduce, por otra parte, la distinción entre *in fieri* e *in perfecto esse*<sup>109</sup>. A su vez, Tomás de Aquino indica que Maimónides admitía la inmortalidad del alma humana<sup>110</sup> y le adjudica la opinión de Averroes de que tras la muerte, no se da la subsistencia individual de las almas<sup>111</sup>. Como se ve, si todo lo inferior es pasivo respecto de lo celeste, el Rabbí Moisés no podía poner el intelecto agente en el hombre, y el hecho de que el intelecto agente fuese separado del hombre, Tomás de Aquino no lo podía aceptar.

Con el anónimo libro *De Anima* del s. XII cierra este periodo de simbiosis entre neoplatonismo y judaísmo. En él también se presenta la teoría de la *emanación* con el siguiente elenco: Intelecto Agente, Alma, Naturaleza, Materia, cuerpo de las esferas, astros, cuatro elementos<sup>112</sup>. Se admite también en él que el alma es una sustancia independiente del cuerpo y que pertenece al mundo suprasensible, pero que ha descendido a este mundo para purgar una pena y remontarse de nuevo a su inmortalidad. Al entrar en este mundo cae en el olvido de su origen (la influencia de Platón es palmaria). Como se ve, se admite un Intelecto Agente separado del hombre, que Tomás de Aquino en modo alguno estaba dispuesto a admitir.

#### 8. *El entendimiento agente en autores cristianos del s. XII y preludios del s. XIII y la corrección tomista*

El caso de Domingo Gundisalvo (o González), un cristiano hispano protagonista de la Escuela de Traductores de Toledo del s. XII, es paradójico, porque combinó la doctrina cristiana con el emanacionismo neoplatónico. Tradujo el *Comentario al De Anima* de Avicena y, asimismo, algunas obras de Algazel, Avicibrón, Al-Farabí, Al-Kindi, Isaac Israeli, etc., de modo que el tratamiento árabe del intelecto agente no le pasó desapercibido<sup>113</sup>. Entre sus obras personales se cuentan el *De unitate* y el *De Anima*. Mérito suyo es haber distinguido entre *intellectus* y *ratio*<sup>114</sup>, pero en cuanto al tema que nos ocupa, para él, como para Avicena, conocer no es otra cosa que conformarse o unirse al intelecto agente: “cuando el intelecto que está en potencia se una con aquel intelecto que está en acto con algún tipo de unión, se imprime en él la especie de las formas... Pues él mismo es el que da la forma inteligible, cuya comparación es respecto de nuestras almas como la comparación del sol respecto de nuestra vista. Pues así como sin la luz exterior no se realiza la visión, así sin la luz del intelecto agente no se hace en nosotros ninguna comprensión de la verdad de lo real”<sup>115</sup>.

Con todo, ¿qué entiende Domingo Gundisalvo por intelecto agente? Nos indica que por él adquirimos la ciencia y la sabiduría, pero si preguntamos ¿qué es?, la respuesta de Gundisalvo viene a confundirlo con la iluminación divina, que ilumina nuestra inteligencia como la luz sobre un espejo (el planteamiento es inconfundiblemente árabe). Para Gilson, este filósofo segoviano ha fusionado dos doctrinas hete-

110. Cfr. *S. Theol.*, I ps., q. 22, a. 2 co/11.

111. Cfr. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, rc 6/12.

112. Cfr. G. VAJDA, op. cit., p. 96.

113. Cfr. A. LÖWENTHAL, *Dominicus Gundisalvi und sein Psychologisches Compendium*, Königsberger In. Diss., Berlín, 1890 (Bibl. De l'Univ. De Paris, D. 21739); Cl. BAEUMKER, *Dominicus Gundissalinus als philosophisches Schriftsteller*, IV Congreso Científico Internacional Católico, IIIª Sección, Friburgo, 1898.

114. Cfr. M.J. SOTO- C. ALONSO DEL REAL, *De Processione Mundi. Estudio y edición crítica del tratado de D. Gundisalvo*, Pamplona, Eunsa, 1999.

115. DOMINGO GUNDISALVO, *De Anima*, Paris, Bibl. National, lat., n° 16113, f. 33 r-v. Cfr. M.J. SOTO, “El entendimiento agente en el *De processione mundi*, de Domingo Gundisalvo”, en *El entendimiento agente en la filosofía medieval*, Revista Española de Filosofía Medieval, 9 (2002), en prensa.

rogéneas: la agustiniana de la iluminación divina y la propia de Avicena del intelecto agente separado, y señala que este intento de cristianizar la filosofía árabe será de incalculables consecuencias deplorables<sup>116</sup>. Tomás de Aquino no alude en sus obras a *Dominicus Gundisalpinus*, pero obviamente, tampoco aceptaría su posición acerca del intelecto agente.

Gracias a los árabes de Mauritania y de Hispania se transmitió el legado aristotélico a la filosofía cristiana medieval<sup>117</sup>, pero asimismo, se transvasaron los libros de Alejandro de Afrodisia traducidos al latín en el s. XIII, al menos, el *De intellectu et intellecto*, el *De sensu et sensato*, el *De motu et tempore*, el *De augmento* y los *Meteoros*<sup>118</sup>. Con ellos los pensadores latinos de occidente ya podían hacerse cargo de su tesis sobre la unicidad y divinidad del intelecto agente. Estos textos tampoco serían letra muerta en los inicios de la Universidad de París. Por su parte, también les llegaron a los latinos los comentarios de Averroes a Aristóteles. Con todo, el materialismo de Alejandro de Afrodisia debería despertar más recelos en los pensadores cristianos que el espiritualismo de Averroes. Tomás de Aquino no fue menos crítico respecto de Averroes que respecto de Alejandro. Asimismo, las reiteradas condenas por parte de la autoridad eclesiástica de una serie de tesis filosóficas contrarias a la doctrina cristiana durante el s. XIII afectaron no sólo al averroísmo sino también al alejandrismo. El legado de Alejandro y de Averroes respecto del intelecto agente fue su inmortalidad, asunto aceptable por los cristianos, pero también su unicidad y separación de los hombres, asunto en modo alguno tolerable.

En 1210 los obispos de la provincia de Sens reunidos en París condenaron mediante un decreto no sólo las teorías panteístas de David de Dinant, sino también las tesis materialistas contenidas en las traducciones arabico-latinas de las obras de Alejandro de Afrodisia, lo cual indica que el pensamiento de éste era conocido e influyente en ese medio y época. Las tesis de Avicena también fueron condenadas en ese decreto y poco después en 1215<sup>119</sup>. Con todo, la identificación del intelecto agente con Dios será durante los siglos XIII y XIV común *opinio quorundam theologizantium*<sup>120</sup>. Adamus de Bocfeld, el comentarista escolástico más antiguo del *De Anima* escribió que “esta opinión es propia de muchos teólogos, que dicen que el intelecto agente en nosotros es el primer intelecto, a saber, Dios, el cual intelecto es luz según lo que se dice; luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (*Ev. San Juan*, pr.)”<sup>121</sup>. También Tomás de Aquino registró esta opinión de su tiempo<sup>122</sup>.

### 9. ¿Por qué Tomás de Aquino no aceptó las precedentes interpretaciones del intelecto agente aristotélico?

Respuesta: sencillamente porque todas ellas albergan en su seno la pasividad del conocer humano. Por eso no las consideró correctas. O también, porque supo que es axiomático que el conocimiento es acto en cualquier nivel (diversas operaciones in-

116. Cfr. E. GILSON, “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin”, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Age*, 26-27 (1926), 48; “Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin”, en *Mélanges Mandonnet*, vol. I, Paris, Vrin, 1930, 371-383.

117. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, 1946.

118. Cfr. G. THÉRY, *Autour du décret de 1210: Alexandre d'Afrodiseie*, Bibliothèque Thomiste, VII, Kain, Belgique, 1926, 68 ss.

119. Cfr. R. DE VAUX, “Avicenne et les décrets de 1210 et 1215”, en *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIIe-XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1934, 45-56.

120. Cfr. M. GRABMAN, *Interpretazioni Medievali del nous poietikos*, Padova, ed., Antenore, 1965, 17.

121. Cod. 1180 (2344) de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, fol. 49, v.

122. Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2; *Q. D. De Anima*, q. un, a. 4.

manentes, distintos hábitos adquiridos de la razón, diversos hábitos innatos, y en suma, el intelecto agente).

Ya se considere a Dios o ya a las sustancias separadas como el principio activo de nuestros conocimientos, en cualquier caso, según las tesis árabes y judías nuestro conocer sería pasivo, asunto que para Tomás de Aquino es erróneo, porque nuestro conocer es acto desde el comienzo hasta el fin. Es cierto que Dios ilumina, pero que lo lleva a cabo tras haber creado en nosotros nuestra propia luz, con la cual estamos abiertos cognoscitivamente a la totalidad de lo real. La posterior iluminación se puede entender como elevación de esa luz nativa, lo cual no indica pasividad, sino cambio de acto. 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 depreciar la dignidad de la criatura humana.

Atendamos ahora sintéticamente a qué puede significar para el intelecto agente que sea precisamente eso: agente. Pero previa a su caracterización de agente (o acto), conviene no perder de vista que es entendimiento. Si se unen ambos extremos, el sentido común impele a admitir que entendimiento agente significa intelecto que conoce en acto. Pero si el acto es, por definición, al margen del tiempo, un entender que nunca deja de ser acto, conocerá sin sucesión. Así que aceptar que el intelecto agente, o bien no conozca nunca, es decir, que no sea intelecto (o que no sea cognoscitivo), o bien que no conozca algunas veces, esto es, que algunas veces no sea *acto*, o lo que es lo mismo, que sea pasivo, dormido, etc., parece contradictorio. De modo que, o el intelecto agente está mal llamado, y entonces estamos ante un mero problema de nombres, o si el nombre que le otorgó Aristóteles es correcto, por describir bien la realidad humana por él descubierta, lo grave es que no se vea ante qué realidad humana estamos. Otra cosa es si su conocimiento es consciente o no, lo cual desborda la presente investigación.

La despersonalizante interpretación postaristotélica del intelecto agente no pasó desapercibida a los pensadores cristianos del s. XIII, en especial a Tomás de Aquino, que combatió intelectual y denodadamente contra ella en 9 escritos<sup>123</sup>, pues ésta no sólo carcomía las raíces de la teoría del conocimiento humano o de la antropología, sino que también minaba los cimientos de la ética y de la política: “si el intelecto agente es cierta sustancia fuera del hombre, toda obra del hombre depende de un principio extrínseco. Por tanto, el hombre no será agente de sí, sino acto de otro. Y de ese modo no será señor de sus actos, ni merecerá la alabanza o el vituperio; y perecerá toda la ciencia moral y el diálogo político, lo cual es inconveniente”<sup>124</sup>. En efecto, si cada persona es raíz de la ética y de las acciones sociales, la negación de la persona como acto lleva a la falta de libertad y responsabilidad personales en el plano éticosocial. Por lo demás, esa tesis no solo contrariaba la razón humana, sino que era abiertamente anticristiana, y por ello, un doctor cristiano, que no admitía la teoría de la doble verdad (una teológica y otra contraria filosófica) no podía aceptarla.

123. Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1; *Q.D. De Ver.*, q. 10, a. 6; *S. C. Gentes*, l. II, caps., 76, 77 y 78; l. III, caps., 42, 43, 44 y 45; *Q.D. De Anima*, q. un., aa. 4 y 5; *Compendium Theologiae*, Ips., caps., 83, 87 y 88; *Q.D. De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 9; *In De Anima*, l. III, lc 10; *De unitate intellectus*, entero; *S. Theol.*, I ps., q. 79, aa. 3,4 y 5.

124. TOMÁS DE AQUINO, *S. C. Gentes*, l. II, cap. 76, n. 20.

125. Cfr. J. JOLIVET, “Étapes dans l’histoire de l’intellect agent”, en *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven-Paris, ed. A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL y M. AOUAD, Paris, 1997, 570.

La clave del continuado error histórico en la interpretación del intelecto agente descubierto por Aristóteles estuvo<sup>125</sup>, y en muchos casos sigue estando, en concebirlo como sustancia. Es claro que las sustancias se separan para subsistir, para distinguirse de las demás. En cambio, no todos los sentidos de la separación siguen el modelo sustancial. En efecto, el intelecto agente no se separa para no ser las demás cosas, sino precisamente para poder ser cognoscitivamente todas. En este punto conviene distinguir en el Estagirita entre dos sentidos del acto: *entelécheia* y *enéргеia*. El primero es acto como sustancia. El segundo, lo es como acto de conocer, y sólo este segundo sentido se atribuye tanto a las operaciones immanentes como a Dios<sup>126</sup>.

En suma, el error interpretativo se debe a un intento de ontologizar el conocimiento. Pero ontologizar o realizar el conocer es paralelo a ontologizar o realizar las ideas. Sólo que esto último es platónico y aquello postaristotélicopretomista. O si quiere, la filosofía postaristotélica que precede a Tomás de Aquino es una simetrización del platonismo, pues si el platonismo sustancializa lo conocido, las ideas, el postaristotelismo sustancializa el conocer. Pero ambas corrientes de pensamiento falsean tanto la índole de lo conocido como la del conocer.

Tomás de Aquino jamás admitió que el intelecto agente fuese sustancia, como jamás admitió que las ideas conocidas fueran sustancias. Pero dentro del esquema categorial consolidado en la Edad Media, si algo no era sustancia parecía que no quedaba más alternativa que encuadrarlo dentro de los accidentes. Por ello Tomás de Aquino indica que el intelecto agente es una potencia, y es sabido que, según su mentalidad, todas las potencias son accidentes del alma. No obstante, no parece coherente que una potencia esté siempre en acto, como afirmaba Aristóteles del intelecto agente.

De modo que tampoco parece ésta una adecuada solución, sencillamente porque la entera realidad no se divide únicamente en sustancias y accidentes, como por lo demás Tomás de Aquino bien sabe. Es más, ésta es una división segunda respecto de otras reales más básicas. Más básica que ésta es la de potencia y acto descubierta por Aristóteles. De acuerdo con ella, el intelecto agente no puede estar sino de parte del *acto*. Pero Tomás de Aquino descubrió otra distinción todavía más radical en lo real creado: la que media entre esencia y acto de ser. La pregunta, para finalizar, es ésta: ¿si el intelecto agente es acto, forma parte de la esencia o del acto de ser humano?

DR. JUAN FERNANDO SELLÉS  
*Universidad de Navarra*

---

126. Cfr. R. YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993.