

¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes¹

What is the Object of our Knowledge? Thomas Aquinas Reads Averroes

Mariano PÉREZ CARRASCO

Universidad de Buenos Aires

Recibido: 03-05-2011

Aceptado: 03-10-2011

Resumen

¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? ¿Qué es lo que de hecho conocemos? Este problema epistemológico fue uno de los ejes de las discusiones filosóficas suscitadas dentro del aristotelismo del siglo XIII, y Tomás de Aquino no sólo fue uno de los principales protagonistas de esa *querelle* filosófica, sino que ha escrito, incluso, alguno de esos capítulos centrales. Uno de esos capítulos es el así llamado “averroísmo latino”, fuertemente criticado por Tomás en varias obras, especialmente en el *De unitate intellectus contra averroistas*. Este artículo examina algunos de los argumentos mediante los cuales Tomás no sólo procura refutar la epistemología de Averroes, sino que, además, postula y desarrolla algunas tesis luego consideradas como características del “averroísmo”. Más específicamente, el artículo llama la atención acerca del modo en que Tomás (mal)interpreta la teoría de Averroes del *intellectum speculativum* (objeto del conocimiento) en términos de su propia teoría de la *species intelligibilis* (medio o instrumento del conocimiento).

Palabras clave: aristotelismo, Averroes, epistemología, Tomás de Aquino.

Abstract

What is the object of our knowledge? Or, to state the question otherwise, what is what we actually know? This epistemological question was one of the axes of a

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco de una beca otorgada por la Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de la República Argentina.

philosophical discussion inside the thirteenth century Aristotelianism, and Thomas Aquinas, not just one of the main characters of that philosophical *querelle*, but also the author of, at least, some central chapters. One of those chapters is the so called “Latin Averroism”, strongly criticized by Aquinas in many of his works, especially in his *De unitate intellectus contra averroistas*. This paper examines some of the arguments by means of which Aquinas not just aims at destroying Averroes’ theory of knowledge, but also states and develops a number of thesis later characteristically considered as “Averroistic”. The paper focuses on the way in which Aquinas (mis)understands Averroes’ theory of the *intellectum speculativum* (object of knowledge) in the terms of his own theory of *species intelligibilis* (medium or instrument of knowledge).

Keywords: Aristotelianism, Averroes, Epistemology, Thomas Aquinas.

1. Presentación

Este artículo pretende contribuir a poner de manifiesto un caso de yuxtaposición de significados particularmente importante para la historia de la teoría del conocimiento. Me refiero al modo en que Tomás de Aquino interpreta la teoría de Averroes del *intellectum speculativum* (objeto del conocimiento u objeto cognoscible) en términos de su propia teoría de la *species intelligibilis* (instrumento del conocimiento). Ambas teorías –la de Averroes y la de Tomás– son interpretaciones lícitas del *De anima* aristotélico, y los términos en que se desarrolla la polémica de Tomás contra el «*pessimus error*» de Averroes constituye un antecedente a menudo soslayado –sobre todo, pero no únicamente, por los especialistas en filosofía moderna– de la distinción cartesiana entre realidad formal y realidad objetiva de las ideas.

He dividido el artículo en cuatro partes: en primer lugar, esbozo un cuadro histórico-doctrinal de la disputa acerca del estatuto ontológico y las funciones del alma intelectual que se produce en Occidente luego de la *rentrée* de los *libri naturales* de Aristóteles (§ 2); en segundo lugar, analizo el argumento principal –la reconstrucción de la llamada «teoría de los dos sujetos»– mediante el cual Tomás pretende refutar la interpretación que Averroes lleva a cabo del *De anima*; luego expongo dos modelos propuestos por Tomás para explicar los absurdos filosóficos a que conduciría la aceptación de la epistemología de Averroes; por último, extraigo unas breves conclusiones en las que se recuperan los principales puntos del artículo y se señala la importancia de esta disputa para la historia de la filosofía moderna, en particular la epistemología o teoría del conocimiento².

² La línea argumentativa que sigo es ampliamente deudora, en lo que hace a los temas de epistemología, de los trabajos de Bernardo Carlos Bazán y, en lo que hace a las cuestiones historiográficas, de Alain de Libera. Cf. B. C. Bazán, «*Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of*

2. Averroes, Tomás de Aquino y la disputa acerca del alma intelectual

Tomás escribe el opúsculo *De unitate intellectus* en 1270 en medio de las polémicas suscitadas por las interpretaciones de los textos de Aristóteles que llevaban a cabo los *maîtres ès arts* de la Universidad de Artes de París. A fines de ese año (10 de diciembre), el obispo de París Etienne Tempier declara erróneas y prohíbe enseñar trece tesis consideradas “averroístas”. Se trata de la primera condena formal a una novedosa corriente filosófica cuyos censores bautizan a partir del nombre del filósofo cordobés, pero que –al menos tal como es formulada por esos censores– no parece tener ningún adherente explícito³.

Tomás no es el primero en oponerse a las interpretaciones radicales de Aristóteles. En 1256, Alberto Magno, a pedido del papa Alejandro IV, escribe un texto contra la teoría de la unidad del intelecto (*De unitate intellectus*), luego incluido en la segunda parte de su *Summa theologiae*. En 1267 Buenaventura combate las posiciones aristotélicas en sus *Collationes de decem praeceptis*, y, un año más tarde, en las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (1268). En el comentario *In II Sententiarum* Buenaventura formula la tesis que será el paradigma del averroísmo: el monopsiquismo. Allí señala que según Averroes habría una sola alma intelectual para todos los hombres, no sólo «*quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem*»⁴. El mismo Tomás había atacado algunas tesis heterodoxas en la *Summa contra gentiles* y en el comentario al *De anima*⁵.

Brabant on the Intelligible Object», en *Journal of the History of Philosophy*, 19:4, 1981: Oct., pp. 425-446; Idem, «The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquina's Critique of Eclectic Aristotelianism», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 64, Paris, 1997, pp. 95-126; Idem, «La unión entre el intelecto separado y los individuos según Sigerio de Brabante», en *Patristica et Mediaevalia*, I, Buenos Aires, 1975, pp. 5-35; Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1277*. Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994; A. de Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2004; Idem, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Du Seuil, Paris, 1996.

³ Sobre el problema historiográfico del averroísmo, 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 Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 63, Paris, 1996, pp. 45-93; Idem, «Students, Masters and 'Heterodox' Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s», en *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, LXXVI, 1, 2009, pp.75-109; AA. VV., *L'averroismo in Italia*, Atti dei Convegni Lincei, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1979; F. Van Steenberghe, *La philosophie au XIIIe siècle*, Centre de Wulf-Mansion, Philosophes Médiévaux IX, Louvain-Paris, 1966; Idem, *L'averroisme latin*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1969; G. Piaia, «'Averroïsme politique': Anatomie d'un mythe historiographique», en A. Zimmermann und I. Craemer-Ruegenberg, *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1985, pp. 288-300.

⁴ Buenaventura, *In II Sent.* d. 18, a. 2, q. 1.

⁵ Cf. J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, trad. A. Corzo Santamaría, EUNSA, Navarra, 2002, pp. 190-193.

En 1267 Guillermo de Moerbeke finaliza la revisión de la *translatio vetus* del *De anima*. Tomás, quien en esa época se encontraba en Roma, comienza a redactar un comentario, utilizando por primera vez la *translatio nova* (en la *Summa contra gentiles* había utilizado la *translatio vetus*). El comentario sale a la luz antes de septiembre de 1268, fecha en que Tomás marcha a París.

La particularidad distintiva del *De unitate intellectus* reside en que, a diferencia, por ejemplo, de los textos albertinos, su objetivo no es tanto la crítica del arabismo –i.e., las doctrinas árabes recientemente importadas–, ni siquiera se dirige exclusivamente a Averroes; *De unitate intellectus* es un texto eminentemente polémico que se dirige contra un adversario que es a la vez latino, cristiano y contemporáneo a Tomás. El error criticado por Tomás ha tenido su origen en Averroes («*ex dictis Averrois sumens originem*»⁶), pero se ha expandido entre los latinos. Estos latinos no sólo siguen una doctrina, el monopsiquismo, que es contraria a los principios de la filosofía y a los dogmas de la fe («*intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophie principia esse quam contra fidei documenta*»⁷), sino que incluso han abjurado de su propia latinidad, y por eso aceptan una doctrina foránea haciendo caso omiso de la tradición filosófica latina («*in hac materia uerba Latinorum non sapiunt*»). Estos latinos, cristianos ellos mismos, son pues contemporáneos a Santo Tomás. Es este uno de los motivos de la particular intensidad polémica del opúsculo, que no sólo se expresa en el prólogo, sino también en el párrafo conclusivo:

«Si alguno, queriendo gloriarse con el falso nombre de la ciencia, quiere decir algo contra lo que hemos escrito, que no hable por los rincones ni delante de los niños que no saben juzgar acerca de tan arduas cuestiones; escriba mejor contra este escrito, si se atreve»⁸.

El párrafo parece dirigirse contra los *maîtres ès arts*, quienes –como lo atestiguan las múltiples introducciones a la filosofía que se producen en esa época en París⁹– hablarían de estas cuestiones delante de sus estudiantes. La tradición histo-

⁶ *De unitate intellectus*, I, 1 [de ahora en más *Dui*]. Utilizo la ed. L. W. Keeler, *S. Thomae Aquinatis Tractatus De unitate intellectus contra averroistas*. Editio critica (Textus et documenta, Series philosophica, 12), Roma, 1936. Para Averroes utilizo el texto de *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*. Recensuit F. Stuart Crawford (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Versionum Latinarum*, Vol.VI, 1), The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1953.

⁷ *Dui*. I, 2.

⁸ *Dui* V, 120: «Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat». Excepto indicación, todas las traducciones al castellano me pertenecen.

⁹ Cf. C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Université de Montréal, Montréal-Paris, 1988; Idem, «L'introduction à la philosophie *Ut testa-*

riográfica ha identificado en particular dos oponentes contemporáneos a Tomás: Siger de Brabante y Boecio de Dacia. La inclusión de este último entre los averroístas atacados por Tomás parece deberse a una mala interpretación de la historiografía¹⁰. En cuanto a Siger, sus *Quaestiones in tertium De anima* (1269-1270) parecen ser la ocasión de que Tomás retome problemas ya tratados en obras anteriores, pero ahora con una novedad: si en las obras anteriores al *De unitate intellectus* el objeto criticado eran las doctrinas de Averroes, ahora se agrega un nuevo objeto de crítica: el averroísmo, i.e. las interpretaciones propias que los latinos habrían llevado a cabo a partir de las obras de Averroes.

Sobre las relaciones entre el *De unitate intellectus* y las *Quaestiones in De anima* no hay acuerdo entre los historiadores. B. C. Bazán ha sostenido que el texto de Siger es determinante en la escritura del *De unitate intellectus*, mientras que R.-A. Gauthier ha minimizado considerablemente la importancia del texto de Siger, evaluando que se trata apenas de un escrito de juventud (según Gauthier el texto es de 1265). En este caso, las *Quaestiones* serían un escrito escasamente original en el que Siger ni siquiera tendría un pleno conocimiento de las doctrinas de Averroes, sino que su conocimiento de tales doctrinas estaría mediado –Gauthier habla de un «averroísmo de segunda mano»¹¹– por los citados textos de Alberto, Buenaventura y Tomás de Aquino... es decir: en la hipótesis de Gauthier, el supuesto averroísmo sigeriano habría tenido su origen no en los textos de Averroes, sino en los textos de

tur Aristotiles (vers 1265-1270)», en *Laval théologique et philosophique*, 48, 1 (février), 1992, pp.81-107.

¹⁰ La exclusión de Boecio de Dacia de los autores que habrían constituido el grupo de los «averroístas» atacado por Tomás en *Dui* es sostenida por A. de Libera en su «Introduction» a Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect... ut supra* n. 2, pp. 50, 53, 54, 57-58. Al trazar el origen de la creación del mito del «averroísmo latino» y del rol jugado por los teólogos en esa creación, De Libera señala que «si Siger de Brabant est la cause occasionnelle de l'invention thomiste de la "double vérité", Boèce de Dacie n'a décidément plus rien à voir dans l'affaire». La idea de que ciertas doctrinas característicamente «averroístas» habrían sido más una creación de los teólogos críticos de los maestros de artes que algo sostenido por estos mismos maestros ha sido tempranamente expuesta por É. Gilson, «Boèce de Dacie et la double vérité», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 22, Paris, 1955, pp. 81-99. «Jusqu'à présent, nul texte connu ne permettait de soutenir que cette doctrine [la doble verdad] ait jamais été expressément enseignée par qui que ce soi» (p. 81).

¹¹ Cf. R. A. Gauthier, «Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 67, Vrin, Paris, 1983, pp. 201-232, esp. pp. 229-232: «L'averroïsme de Siger n'est donc pas né d'une lecture nouvelle et attentive d'Averroès» (p. 229); «Or, il semble bien établi que ce texte d'Averroès, Siger l'avait encore peu et mal lu, tandis qu'il avait lu et exploité le Commentaire de S. Thomas sur les Sentences. On est donc en droit de penser que c'est par S. Thomas, son maître ordinaire, que Siger a connu la nouvelle manière de lire Averroès. C'est de S. Thomas que Siger a appris qu'Averroès avait séparé non seulement l'intellect agent, mais aussi l'intellect possible, mais, tandis que S. Thomas rejetait cette doctrine d'Averroès comme contraire tant à la philosophie qu'à la foi, Siger l'a fait sienne, comme conforme aux principes de la philosophie d'Aristote» (p. 231). Por eso Gauthier concluye: «Averroïsme de seconde main, l'averroïsme de Siger n'est pas (comme le sera souvent plus tard l'averroïsme) un averroïsme de philologue, c'est un averroïsme de philosophe: il n'est pas né de l'analyse des textes, mais d'une option rationnelle» (p. 231).

los teólogos que criticaban a Averroes. Esta sorprendente paradoja –que el “averroísmo latino” haya surgido gracias a las doctrinas reconstruidas por los teólogos con el objeto de censurar el arabismo– ha sido resumida por J.-P. Torrell:

«Si se piensa que Siger de Brabante encontró esta tesis [el monopsiquismo] en Tomás, del que era lector asiduo, y no en Averroes, la paradoja no es que esta herejía existiera antes de que los teólogos la denunciasen, sino que existiría ya en adelante gracias a ellos [i.e. a la denuncia de los teólogos]»¹².

Si se acepta esta interpretación, el presente texto de Tomás habría contribuido a generar aquello que se disponía a criticar. Al determinar filosóficamente las doctrinas “averroístas” con el fin de refutarlas, el censor habría dado vida al objeto censurado. Frente a esta conclusión, A. de Libera sostiene que se trata de «una sabrosa paradoja, pues, si se comprende bien, al escribir el *De unitate intellectus*, ¡Tomás habría reaccionado más bien contra un mal lector de su propio *Comentario a las Sentencias* que contra un auténtico discípulo de Averroes!»¹³.

Lo cierto es que, sea lo que fuere de la posible influencia del texto de Siger, entre mediados de la década del sesenta y finales del setenta, la latinidad vive una fuerte disputa acerca del estatuto ontológico del alma intelectual. La cronología de esta disputa acerca del intelecto quedaría como sigue: 1) Tomás, *Sententia libri De anima* (1268); 2) Siger, *Quaestiones in tertium De anima* (1269-1270 según Bazán, 1265 según Gauthier); 3) Tomás, *De unitate intellectus* (1270); 4) Siger, *De intellectu* (1270), cuya existencia está cuestionada (sólo hay referencia a ella en Agostino Nifo¹⁴). El 10 de diciembre de 1270 Étienne Tempier censura trece proposiciones. 5) Tomás, *Super De causis* (1272); 6) Siger, *De anima intellectiva* (1273-1274); 7) Siger, *Super De causis* (1274-1276)¹⁵. Esta breve cronología muestra que 1270, momento de la composición de *De unitate intellectus*, es un año clave en la disputa acerca del intelecto.

La novedad del *De unitate intellectus* no reside, pues, en la temática tratada, sino en la perspectiva elegida para abordarla. Tomás propone aquí una nueva perspectiva para abordar el error que él llama, quizás por primera vez, “averroísta”¹⁶.

¹² Cf. J.-P. Torrell, *Iniciación...*, p. 211. *Ut supra*, n. 6.

¹³ A. de Libera, «Introduction», en Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect...*, pp. 41-42. *Ut supra*, n. 2.

¹⁴ Para el texto de Agostino Nifo, cf. B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945, pp. 18 ss.

¹⁵ La cronología se encuentra en el tomo 43 de la *Editio Leonina*. Apud J.-P. Torrell, *Iniciación...*, pp. 212-213, n. 63.

¹⁶ Cf. B. Nardi, «La fine dell'averroismo», en *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 443-455: «Il maggiore responsabile di questa interpretazione storica dell'averroismo [las interpretaciones de Renan, Mandonnet, Van Steenberghe, que consideran al averroísmo como una herejía docta, un movimiento heterodoxo, una suerte de *Aufklärung* medieval] è stato S. Tommaso d'Aquino, tutto preso com'era dal bisogno di dimostrare il perfetto accordo fra la

Alberto había tratado la unidad del intelecto como un problema esencialmente escolástico; Tomás, por su parte, descarta todo abordaje teológico del tema. Para él, la tesis de la unidad del intelecto es, por un lado, un problema hermenéutico, pues supone una mala lectura del *De anima* aristotélico; por otro lado, un problema noético y epistemológico, pues, si se acepta que el intelecto es uno para todos los hombres, se sigue que este hombre singular («*hic homo singularis*») sería incapaz de conocer, i.e. sería verdadera la proposición «*homo non intelligit*».

En el siguiente punto se analiza uno de los argumentos más representativos de la crítica tomista al averroísmo. Se trata del argumento mediante el cual Tomás pretende demostrar que de ser aceptada la tesis averroísta de la unicidad del intelecto, el individuo se vería expropiado de la capacidad de pensar (i.e., sería verdadera la proposición «*homo non intelligit*»). Tomás critica uno de los núcleos centrales de la noética de Averroes, la llamada –por el mismo Tomás– teoría de los dos sujetos. En contraposición polémica con esta teoría, Tomás tiene la ocasión de exponer su propia teoría epistemológica acerca de la *species intelligibilis*¹⁷.

scienza e la fede, tra la filosofia aristotelica, che nel medioevo era considerata come la filosofia per eccellenza, la filosofia tout-court, e la teologia cristiana. Secondo lo spirito del concordismo tomistico, Averroè fu, prima di tutto, “non tam peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator”; fu quindi il primo sostenitore d’una dottrina che, filosoficamente assurda, doveva giudicarsi eretica dal punto di vista della rivelazione cristiana e proscriversi come tale» (p. 443).

¹⁷ Acerca de la teoría tomista de la *species*, téngase presente la concisa caracterización de L. Spruit, *Species intelligibilis. From perception to knowledge* (Volume one: Classical roots and medieval discussions), E.J. Brill, Leiden/New York/Köln, 1994, pp. 159-160: «The intelligible species is characterized as “quo intelligitur”. It is not a “quod intelligitur”, because scientific knowledge concerns *res*, rather than species or intentions. Moreover, if species were the primary objects of knowledge, the human mind would only know its own “passions”. Already in his comment to the *Sentences*, Thomas remarks that whenever the species is taken as (subsidiary) object of the intellect, one can get to know only some of its very general characteristics, namely, that it is intelligible, universal, etc.». Este carácter representacional, intencional y, en suma, instrumental de la especie adquiere, como veremos, una gran relevancia en la crítica de Tomás a la noética de Averroes: «By characterizing the species as formal principle, and not as object of the intellectual knowledge, Thomas is adapting to his needs the Arabic doctrine of intention. The “*intentio rei intellecta*” is described as “*ratio rei, quam significat definitio*”; in other words, the object as it is eventually grasped by the intellect. Thus, intention is what is grasped in a concept: it is *terminus* rather than *principium* of intellectual knowledge. This distinction is crucial in Thomas’ argument against Avicenna’s doctrine of emanation [...]. It also plays a central role in his criticism of Averroes’ noetics, which *de facto* discards any distinction between *quo* and *quod* in intellectual knowledge. Thomas splits up the Averroist intention into a formal representational principle and a concept, the later expressing (propositionally) the content of our knowledge. At the same time, however, Thomas does not refrain from calling the “*intentiones intellectae*” of Averroes “*species intelligibiles*”, thus inviting many misunderstandings» (pp. 160-161). De este último aspecto se ocupa el siguiente punto del artículo.

3. La teoría de los dos sujetos del objeto inteligible: *intellectum speculativum* vs. *species intelligibilis*

La primera estrategia argumentativa con que Tomás abre su opúsculo consiste en demostrar filológica y hermenéuticamente que la tesis averroísta de la separabilidad del intelecto es falsa, pues no concuerda con los textos de Aristóteles ni con los de sus principales comentaristas (Temistio, Teofrasto, Alejandro). Esta estrategia es llevada a cabo en el capítulo primero y se trata de un detallado análisis de esas *auctoritates* (Aristóteles y sus comentaristas). En este momento hermenéutico de su argumentación Tomás busca mostrar la incompatibilidad entre las doctrinas de Averroes y las de Aristóteles. Con este objetivo, Tomás reconstruye la ambigua doctrina aristotélica acerca del alma¹⁸, y le presta una coherencia tal vez ausente en el texto original. Leyendo el *De anima* a la luz de las demás obras aristotélicas, y desambiguando las frases problemáticas, Tomás logra hacer de Aristóteles un pensador sistemático que habría sido malinterpretado por Averroes.

En este primer momento, que abarca los capítulos primero y segundo, Tomás opone la interpretación que Averroes hace del *De anima* con la “verdadera” doctrina de Aristóteles, que concuerda con las interpretaciones de los demás peripatéticos. El objetivo de esta argumentación consiste en aislar a Averroes de la tradición peripatética y del mismo Aristóteles.

El capítulo tercero del opúsculo cambia la estrategia argumentativa y –siguiendo el modelo de las *quaestiones disputatae*– pasa de la exposición de las *auctoritates* al análisis de las *rationes*. Ya no se trata de probar filológicamente –i.e., recurriendo al texto fuente– y hermenéuticamente –i.e., apelando a la historia de la filosofía, a los comentaristas de Aristóteles– la falsedad de la tesis averroísta; ahora ha llegado el turno de la prueba filosófica. Tomás se propone demostrar que la tesis que afirma la separabilidad del intelecto conduce a absurdos filosóficos, y, en consecuencia, debe ser abandonada.

Los párrafos 63-65 del tercer capítulo muestran uno de los momentos más intensos del opúsculo; allí Tomás reconstruye una doctrina que sería clave en la noética averroísta: la llamada teoría de los dos sujetos.

El primer paso de la argumentación de Tomás comienza en el párrafo 61, y consiste en señalar el carácter necesariamente individual del pensamiento:

¹⁸ Cf. F. Bottin, *Filosofia medievale della mente*, Il Poligrafo, Padova, 2005, esp. 176-180; J. Barnes, «Aristotle's Concept of Mind», en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, *Articles on Aristotle. 4. Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London, 1979, pp. 32-41; J. L. Ackrill, «Aristotle's Definitions of *psychê*», *ibidem*, pp. 65-75; M. Nussbaum, A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

«Es manifiesto que este hombre singular intelige, pues nunca investigaríamos acerca del intelecto si no inteliéramos, ni al investigar acerca del intelecto investigamos acerca de otro principio que aquel a través del cual inteligimos»¹⁹.

Tomás parte de una evidencia («*manifestum est*»): la acción del pensamiento, el pensar («*intelligere*»), se atribuye al individuo («*hic homo singularis*»). Prueba luego esta afirmación por el absurdo: si nosotros, en tanto que individuos, no pensásemos, no podríamos preguntarnos acerca del principio del pensar; el hecho de que nos encontremos investigando acerca del principio del pensamiento es prueba suficiente de que el objeto de nuestra investigación es aquello por lo cual nosotros mismos, en tanto que individuos, pensamos. En otras palabras: al preguntarnos acerca del principio del pensar estamos ejerciendo el acto acerca de cuyo principio nos preguntamos; en consecuencia, ese principio ha de pertenecernos, de otro modo no ejerceríamos el acto que, de hecho, estamos ejerciendo.

El intelecto es este principio gracias al cual se ejerce el acto de pensar (inteligir)²⁰. En consecuencia, ese principio ha de pertenecer al hombre individual, pues «si hay un primer principio por el cual pensamos, es necesario que sea forma del cuerpo», pues «aquello por lo cual algo actúa en primer lugar es su forma». En efecto, la forma es aquello que pone a algo en acto, y algo actúa en tanto está en acto²¹.

Establecidos estos principios generales, la argumentación de Tomás tiende a demostrar que la noética de Averroes separa al hombre singular de la actividad que le es propia, esto es, del pensar. Esta separación se produce porque la noética de Averroes afirma la separación del intelecto respecto del hombre. En consecuencia, la acción de pensar, cuyo principio es el intelecto, no podría ser predicada del individuo:

«Pero si tú dices que el principio de ese acto que es inteligir, y que llamamos intelecto, no es forma, es necesario que encuentres el modo en que el acto de este principio es el acto de este hombre»²².

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

²⁰ En *Dui* III, 61 Tomás cita a Aristóteles, *De an.* III, 4, 429a23: «Unde et Aristotiles dicit: “Dico autem intellectum quo intelligit anima”».

²¹ *Dui* III, 61: «Concludit eutem sic Aristotiles quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis; quia ipse prius manifestavit quod illud quo primo aliquid operatur est forma. Et patet hoc per rationem, quia unumquodque agit in quantum est actu; est autem unumquodque actu per formam: unde oportet illud quo primo aliquid agit esse formam».

²² *Dui* III, 62: «Si autem dicas quod principium huius actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te inuenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis». Cf. *Contra Gent.* II, 73; *S.th.* I, q. 76, a. 1; *Quaest. disp. de anima*, aa. 2 y 3; *Quaest. disp. de spiritalibus creaturis*, a. 2.

Si se acepta la hipótesis tomista de que el intelecto es parte de ese complejo operacional que es el alma, la cual es, a su vez, forma del cuerpo²³, entonces las acciones propias del intelecto se predicán del hombre que posee ese intelecto, del mismo modo que el acto propio del ojo, que es ver, se predica del hombre al que el ojo pertenece. Pero Averroes había negado que el intelecto fuese forma del cuerpo²⁴. Averroes, en efecto, afirmaba que el intelecto sólo puede ser llamado «alma» en sentido equívoco, pues si el intelecto es incorruptible no puede ser forma –i.e. acto– de un cuerpo corruptible. De esta imposibilidad Averroes deducía el carácter separado del intelecto²⁵.

Al afirmar la separación del intelecto respecto de los individuos, se presentaba a Averroes el problema de explicar el modo en que esas dos sustancias –los individuos y el intelecto único– se unen y llevan a cabo conjuntamente la acción del pensar²⁶. Esta unión se produce gracias a la mediación del objeto inteligible, que

²³ Cf. *Dui* I, 12: «Vult ergo quod intellectus sit potentia animae, quae est actus corporis».

²⁴ Cf. Averroes, *In De anima* II, comm. 32 (Crawford, p. 178, 32-37): «Deinde dixit: *Sermo autem de intellectu speculativo*, etc. Idest, sermo de eo est ita quod sit extra istam naturam; existimatur enim quod non est anima neque pars anime. Et innuit nobilitatem eius, et diversitatem illius ad alias partes; opinandum est enim quod est ex natura superiori nature anime». Sobre la naturaleza incorruptible del intelecto material, cf. Averroes, *In De anima* I, comm. 65 (Crawford, p. 87, 15-28): «Est enim non generabilis et non corruptibilis, nisi secundum illud in quo agit ex corpore, aut secundum illud a quo patitur; quia non habet instrumentum corporale quod corrumpitur per suam corruptionem sicut est dispositio in aliis virtutibus anime. Et dixit: *Intellectus autem videtur esse substantialis*, etc. Et intendit hie per *intellectum* intellectum materiale, qui comprehendit intentiones omnium entium. Deinde dixit: *Quoniam, si corrumpetur*, etc. Idest, quoniam, si corrumpetur, haberet instrumentum corporale; esset enim virtus corporis. Et si haberet instrumentum corporale, accideret ei apud senectutem illud quod accidit sensibus, et tunc debiliter intelligeret intentiones rerum intelligibilium. Sed non est sic; et tunc necesse est ut non habeat instrumentum». Sobre la unicidad y separabilidad del intelecto, cf. Averroes, *In De anima* III, comm. 4 (Crawford, p. 386, 99-104): «Et cum talis est dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materiale, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sunt sicut forme materiales, et quod est simplex, sicut dicit Aristoteles, et separabilis».

²⁵ Cf. Averroes, *In De anima* II, comm. 21 (Crawford, p. 160, 24-161, 33): «Et dixit: *Sed tamen videtur esse aliud genus anime*, etc. Idest, sed tamen melius est dicere, et magis videtur esse verum post perscrutationem, ut istud sit aliud genus anime, et si dicatur anima, erit secundum equivocationem. Et si dispositio intellectus sit talis, necesse est ut ille solus inter omnes virtutes anime sit possibilis ut abstrahatur a corpore et non corrumpatur per suam corruptionem, quemadmodum sempiternum abstrahitur. Et hoc erit cum quandoque non copulatur cum illo et quandoque copulatur cum illo». 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, Oxford-New York, 1992, p. 290.

²⁶ Averroes explicita las dificultades que surgen de su teoría, cf. *In De anima* III, comm.5 (Crawford, p. 399, 344-361): «Et cum omnia que possunt dici in natura intellectus materialis videntur impossibilia, preter hoc quod dixit Aristoteles, cui etiam contingunt questiones non paucae; quarum una est quod intellecta speculativa sunt eterna; secunda autem est fortissima earum, scilicet quod postrema perfectio in homine sit numerata per numerationem individuorum hominis, et prima perfectio sit una in numero omnibus. Tertia autem est questio Theofrasti, et est quod ponere quod iste intellectus nullam

Averroes llama «*intellectum speculativum*»²⁷ y que Tomás de Aquino interpretará como «*species intelligibilis*», concepto que no pertenece a la epistemología de Averroes sino a la del propio Tomás.

Para poder cumplir con su función mediadora, el objeto inteligible tendría, según Averroes, dos sujetos: por un lado, las imágenes que son provistas por los individuos, y, por otro lado, el intelecto posible o material. En virtud de este doble sujeto, el *intellectum speculativum* obraría como puente o gozne entre el intelecto único y los individuos.

En *De unitate intellectus*, Tomás reconstruye esta teoría de Averroes. El siguiente cuadro comparativo expone, por un lado, la reconstrucción de Tomás, y, por otro lado, el pasaje en el que Averroes propone su teoría:

TEORÍA DE LOS DOS SUJETOS SEGÚN TOMÁS (<i>Dui</i> III, 62)	TEORÍA DE LOS DOS SUJETOS SEGÚN AVERROES (<i>In De anima</i> III, comm. 5 (Crawford, p. 400, 376-394))
«Averroes sostiene que ese principio del pensar que es llamado intelecto posible no es alma ni parte del alma a no ser equívocamente, sino que es más bien una cierta sustancia separada. Dice que el pensar de esa sustancia separada es el pensar mío o tuyo, en cuanto ese intelecto posible se une (<i>copulatur</i>) conmigo o contigo a través de las imágenes (<i>per phantasmata</i>) que están en mí o en ti. Y [esa unión] sucede de este modo: la especie inteligible (<i>species intelligibilis</i>) que se hace uno con el intelecto posible, puesto que es su forma y su acto, tiene dos sujetos: uno es las imágenes mismas, otro el intelecto posible. De este modo, por lo tanto, por su forma [i.e., las <i>species intelligibiles</i>] el intelecto posible se continúa con nosotros mediante las imágenes; y así, cuando el intelecto posible piensa, este hombre piensa».	«Pero ya que estos inteligibles [i.e. objetos cognoscibles = <i>intellecta speculativa</i>] están constituidos de dos cosas, una de ellas engendrada y otra inengendrada, lo que se ha dicho sobre esto es conforme al curso natural. Pues ya que concebir por el intelecto es, según afirma Aristóteles, como captar por la sensación, y captar por la sensación se logra por medio de dos sujetos, uno de los cuales es el sujeto mediante el cual la sensación llega a ser verdadera (y es el sensible fuera del alma), y el otro es el sujeto mediante el cual la sensación es una forma existente (y es la perfección primera de la facultad sensitiva), es necesario también que los inteligibles en acto (<i>intellecta in actu</i>) tengan dos sujetos, el primero de los cuales es el sujeto mediante el cual son verdaderos, es decir, las formas que son imágenes verdaderas, mientras que el segundo [sujeto] es

habet formam necessarium est, et ponere etiam ipsum esse aliquod ens necessarium est; et si non, non esset receptio neque preparatio. Preparatio enim et receptio est ex hoc quod non inveniuntur in subiecto. Et cum est aliquod ens, et non habet naturam forme, remanet ut habeat naturam prime materie, quod est valde inopinabile; prima enim materia neque est comprehensiva neque distinctiva. Et quomodo dicitur in aliquo cuius esse sit tale quod est abstractum?».

²⁷ Cf. Averroes, *In De anima* III, comm. 5 (Crawford, p. 399, 370-400, 376): «Questio autem dicens quomodo intellecta speculativa erunt generabilia et corruptibilia et agens ea et recipiens erit eternum et que est indigentia ad imponendum intellectum agentem et recipientem si non est illic aliquod generatum, illa questio non contingeret si non esset hic aliud quod est causa esse intellecta speculativa generata».

<p>«Quorum unus, Averroes, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae, nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te. Quod sic fieri dicebat. Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatibus; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit»</p>	<p>aquél mediante el cual los inteligibles (<i>intellecta</i>) son un ente en el mundo (<i>unum entium in mundo</i>), y éste es el intelecto material. Por consiguiente, no hay en esto ninguna diferencia entre la sensación y el intelecto, sino en que el sujeto de la sensación por el cual es verdadera existe fuera del alma, mientras que el sujeto del intelecto mediante el cual es verdadero se encuentra dentro del alma. Y esto es lo que afirmó Aristóteles respecto a este intelecto [material], como se verá después»²⁸.</p> <p>«Modo autem, quia ista intellecta [speculativa] constituuntur per duo, quorum unum est generatum et aliud non generatum, quod dictum fuit in hoc est secundum cursum naturalem. Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam. Et hoc dictum est ab Aristotele in hoc intellectu, ut videbitur post».</p>
---	---

Averroes había planteado el carácter separado del intelecto posible como un modo de resolver la ambigua situación planteada por Aristóteles en *De anima* I, 4, 408b19-30. Una vez afirmado el carácter separado del intelecto, el problema cen-

²⁸ La traducción pertenece a A. Martínez Lorca, «Averroes, *Tasfīr del De anima*: sobre el intelecto», en *Éndoxa: series filosóficas*, No. 17, UNED, Madrid, 2003, pp. 9-61, cit. p. 30.

tral de la noética averroísta consiste en superar el hiato que separa a ese intelecto (único, incorruptible y eterno) de los individuos humanos (múltiples, corruptibles y temporales) que realizan actos particulares de intelección. Tal hiato existe pues la noética averroísta plantea una *distinción sustancial* entre el intelecto y los individuos. Esas dos sustancias no pueden lograr su unidad más que en la operación conjunta de la intelección, i.e. en el acto de pensar. La unidad del intelecto con los hombres es, pues, una unidad operativa.

El cuadro anterior, al contrastar el texto de Averroes con la reconstrucción de Tomás, muestra claramente cómo Tomás sustituye los «*intellecta*» (objetos conocidos) de Averroes por la «*species intelligibilis*» (medio o instrumento del conocimiento). Si se toma por filosóficamente válida esta sustitución –i.e., si se acepta, como concesión a la crítica tomasiana, la identidad conceptual entre la *species intelligibilis* y el *intellectum speculativum*–, entonces la doctrina de los dos sujetos presentada por Averroes en este pasaje se ve fuertemente debilitada. Pero si se acepta esta sustitución, esa teoría ya no debería llamarse «teoría de los dos sujetos del objeto inteligible (*intellectum speculativum*)» sino «teoría de los dos sujetos del instrumento del conocimiento (*species intelligibilis*)»²⁹.

Hasta aquí, Tomás se ha limitado a reconstruir la teoría averroísta de los dos sujetos. Como hemos visto, en esa reconstrucción está ya implícita la crítica: los párrafos siguientes proceden a desarrollarla.

La crítica de Tomás se centra en que dos sustancias distintas no hacen una unidad sustancial por el simple hecho de llevar a cabo una operación conjunta. En la teoría que Tomás atribuye a Averroes, el intelecto posible y el hombre singular serían uno al momento de inteligir pues la especie inteligible, al estar presente en ambos, obraría como vínculo de conexión entre ellos. La especie estaría copresente en el intelecto único y en el individuo. Tomás objeta que la *species* no puede encontrarse en dos sujetos teniendo el mismo modo de existencia:

«[...] Tal unión no se haría para constituir algo uno, sino cosas diversas. Pues es manifiesto que la especie inteligible, en tanto está en los fantasmas, es inteligida en potencia; en cambio, se encuentra en el intelecto posible en tanto es inteligida en acto, abstraída de los fantasmas. Por lo tanto, si la especie inteligible no es la forma del intelecto posible sino en tanto está abstraída de los fantasmas, se sigue que por la especie inteligible [el intelecto posible] no se continúa con las imágenes, sino que más bien está separado de ellas»³⁰.

²⁹ Vuelvo sobre este punto en las conclusiones.

³⁰ *Dui* III, 64: «Secundo vero, quia ista coniunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatis, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatis. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatis, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur phantasmatis, sed magis ab eis est separatus».

La crítica de Tomás señala que en lugar de establecer un vínculo entre el intelecto y las imágenes, y de ese modo, entre el intelecto único y los individuos, la *species intelligibilis* señalaría más bien el hiato ontológico que separa a ambas sustancias. Cuando permanece en las imágenes, la *species* está en potencia; cuando se encuentra actualizada en el intelecto, la *species* ya ha sido abstraída de las imágenes. El necesario proceso de abstracción que se tiene que producir para que la *species* llegue al intelecto señala la separación entre la imagen y el intelecto. Si se acepta la tesis averroísta de la unicidad del intelecto posible, entonces se cae en el absurdo de que ese intelecto único no se uniría (no se continuaría) con los individuos singulares. Pero –y esto constituye, a los ojos de Tomás, una evidencia cotidiana– vemos que son los individuos quienes de hecho ejercen la actividad de inteligir. En consecuencia, la teoría de Averroes sería incapaz de explicar cómo se produce ese acto singular.

4. Dos modelos explicativos: el espejo y el muro

Frente a esta objeción, Tomás propone un modelo mediante el cual parecería ser posible salvar el averroísmo, identificado con la teoría de la unicidad del intelecto. Se trata de interpretar el vínculo ente el intelecto y las imágenes a la luz del modelo del espejo:

«El intelecto posible se une (*continuatur*) a los fantasmas, al modo en que el espejo se une al hombre cuya imagen (*species*) se refleja en el espejo. Pero es manifiesto que tal [tipo de] unión (*continuatio*) no es suficiente para la unidad (*ad continuationem*) del acto; es manifiesto que la acción del espejo, que es representar, no puede ser atribuida por eso [–i.e. porque existe ese contacto–] al hombre: por eso tampoco la acción del intelecto posible, en virtud de la predicha unión (*copulatio*), puede ser atribuida a este hombre que es Sócrates, de modo tal de poder afirmar que este hombre entiende»³¹.

El arco entero de este argumento contra la teoría de los dos sujetos ha mostrado dos cosas: 1) que si bien la especie inteligible se encuentra en efecto en la imagen y en el intelecto posible, esto no es suficiente para afirmar la unidad de la imagen (que es proporcionada por el individuo) y el intelecto, pues cuando la especie está en la imagen se encuentra en potencia, pero cuando está en el intelecto se encuentra en acto y abstraída de la imagen, motivo por el cual es evidente que no se encuentra ya en ella; de modo que aquello que debía funcionar como puente es

³¹ *Dui* III, 64: «Nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatis, sicut speculum continuatur homini cuius species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus; manifestum est enim quod actio speculi, quae est repraesentare, non propter hoc potest attribui homini: unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret».

en verdad signo de una separación; 2) que si se postula que el vínculo entre la imagen y el intelecto es como el vínculo entre el hombre y el espejo, de todos modos no puede explicarse que el acto del espejo, por el hecho de reflejar al hombre, sea el acto del hombre. De modo que, en este modelo del espejo, el pensar, acto propio del intelecto posible como el reflejar lo es del espejo, tampoco podría atribuirse al hombre singular.

El argumento del espejo desarrollado en el párrafo 64 ha demostrado, pues, que la teoría averroísta de la unicidad del intelecto –y su complementaria teoría de los dos sujetos de la especie inteligible– no permite predicar el pensamiento del hombre. En otras palabras, el averroísmo expropiaría al hombre la actividad que le es propia: el pensar.

El párrafo 65 desarrolla la crítica esbozada en el modelo del espejo. Aquí comienza a percibirse la profundidad del cambio operado por Tomás al interpretar el *intellectum speculativum* –i.e., el objeto conocido– de Averroes como la *species intelligibilis* –i.e., el instrumento del conocimiento–, concepto propio de su epistemología. En el primer caso, lo que está en dos sujetos es el objeto conocido (el *id quod intelligitur*); en la lectura de Tomás, lo que estaría en dos sujetos es el instrumento del conocimiento (el *id quo intelligitur*). En este sentido señala Tomás al comienzo del párrafo:

«Suponiendo que una sola especie numéricamente idéntica fuese forma del intelecto posible, y estuviese simultáneamente en las imágenes, esa unión (*copulatio*) no sería suficiente para afirmar que este hombre piensa (*hic homo intelligeret*). Pues es manifiesto que mediante la especie inteligible algo es pensado, pero algo piensa en virtud de la potencia intelectiva; así como mediante la especie sensible algo es sentido, mientras que algo siente en virtud de la potencia sensitiva»³².

En este párrafo, el modelo a utilizar como ejemplo de la imposibilidad de la teoría averroísta será el muro. El ejemplo del muro desarrolla el paralelo –tópico desde Aristóteles, y que Averroes utiliza en el pasaje citado en el cuadro– entre la sensación y la inteligencia. Más específicamente, Tomás establecerá un paralelo entre: el intelecto posible, la especie inteligible, la imagen y el hombre, por un lado; la vista, la especie sensible, el color y el muro, por otro lado:

«Por eso la pared, en la que está el color, cuya especie sensible está en acto en la potencia visiva, es vista, pero no ve; quien ve es el animal que tiene la potencia visiva, en la

³² *Dui* III, 65: «Tertio, quia dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis, et esset simul in phantasmatibus: nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc, quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim, quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquid sentit».

cual está esa especie. La unión del intelecto posible con el hombre en quien están las imágenes cuyas especies están en el intelecto posible, es como la unión de la pared en la que está el color con la vista, en la que está la especie de su color. Y así como la pared no ve, sino que su color es visto, se seguiría que el hombre no pensaría, sino que sus imágenes serían pensadas por el intelecto posible. En consecuencia, en la posición de Averroes es imposible salvar [la tesis de] que este hombre piensa»³³.

El modelo del muro tipifica las diferentes funciones de las especies (instrumentos del conocimiento) y los objetos conocidos (las cosas reales). Tomás sugiere que, en la teoría averroísta, la relación existente entre el intelecto posible y el hombre es la misma que la que existe entre la vista y el muro. Este modelo permitiría explicar el modo en que se produce la unión entre el intelecto posible único y los individuos. Sin embargo, es evidente que así formulado el modelo conduce a un absurdo, pues así como la pared, en la que están en potencia los colores, no ve, sino que es vista por quien posee la facultad visiva, en la que los colores están en acto, así también sucedería con el individuo; en efecto, el individuo –análogamente a la pared– posee las imágenes, en las que las especies inteligibles están en potencia, pero esas imágenes sólo se encuentran en acto en el intelecto posible único, que –en colaboración con el intelecto agente– las abstrae de las imágenes; en consecuencia, el intelecto sería el sujeto activo del pensar, mientras que los individuos serían los objetos pasivos sobre los que se ejerce la actividad del pensar. En la posición averroísta, pues, el intelecto posible sería la única sustancia *pensante*, mientras que los individuos, que participan del pensar en tanto proveedores de imágenes, serían meramente *pensados*.

El hombre posee las imágenes, en las que se encuentran las especies inteligibles; pero las especies están en potencia mientras se encuentran en las imágenes, y, cuando están en acto, ya no están en las imágenes, sino que han sido abstraídas de ellas y se encuentran en el intelecto posible. En consecuencia, si este intelecto no pertenece al hombre singular, entonces tampoco puede afirmarse que el individuo piense, sino, más bien, que *es pensado* por el intelecto posible, del mismo modo en que no se puede decir que la pared vea, sino, más bien, que *es vista* por el ojo.

El resultado final de la situación en la que, según Tomás, el hombre es colocado por la noética averroísta es que acaba siendo un mero instrumento del conocimiento, cuyo sujeto actuante es el intelecto posible único. Si, como sucede en la doctrina de Averroes, la función del hombre en el proceso cognoscitivo consiste en

³³ *Dui* III, 65: «Unde paries, in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in visu, videtur, non videt, animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color, ad visum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois».

proveer al intelecto las imágenes sobre las cuales ese intelecto pueda ejercer la abstracción, entonces el hombre posee una función meramente instrumental, pasiva, mientras que toda la actividad cognoscente es ejercida por el intelecto posible único.

La crítica de Tomás afecta el núcleo problemático de la noética averroísta, i.e. el vínculo entre el intelecto posible y los individuos, pero —como ya he señalado— Tomás resemantiza la teoría de Averroes sobre los dos sujetos al interpretar lo que Averroes llama el *intellectum speculativum* —i.e., el objeto cognoscible que se encuentra a la vez en las imágenes (en potencia) y en el intelecto posible (en acto)— como *species intelligibilis*. En virtud de esta sustitución de conceptos, Tomás subvierte por completo la gnoseología averroísta. En efecto, al operar la modificación conceptual que supone interpretar el *intellectum speculativum* como *species intelligibilis*, Tomás transforma aquello que era el objeto del conocer (*id quod intelligitur*), en mero instrumento del conocer (*id quo intelligitur*).

Mediante la panoplia de argumentos analizada, Tomás logra poner en evidencia una doble imposibilidad de la noética averroísta: por un lado, en ella el hombre singular se encuentra separado de su potencialidad específica —el ejercicio del pensamiento—, y queda convertido en un objeto pasivo sobre el cual se ejerce una actividad que le es extrínseca; por otro lado, en su noética, Averroes habría tomado como objeto propio del conocimiento humano no las *res*, sino los medios o instrumentos a través de los cuales se llega al conocimiento de la realidad. De acuerdo con esta última crítica de Tomás a la noética de Averroes, el filósofo cordobés habría desarrollado una teoría del conocimiento representacionalista, que impediría explicar el acceso del intelecto a las cosas mismas. La epistemología realista de Tomás, gracias a su teoría de la *species intelligibilis*, permitiría salir del representacionalismo y justificar el conocimiento de la realidad.

5. Conclusiones

En este trabajo he centrado la atención en los argumentos mediante los cuales Tomás reconstruye y, al reconstruir, pretende refutar la noética de Averroes. En primer lugar he señalado el marco doctrinal en el que tiene lugar la composición del *De unitate intellectus* y, luego, he analizado los argumentos de Tomás contra la noética averroísta. En este segundo momento he puesto especial énfasis en evidenciar el cambio semántico llevado a cabo por Tomás al interpretar el *intellectum speculativum* de Averroes en términos de *species intelligibilis*.

La teoría del contenido del conocimiento (*intellectum speculativum*) había permitido a Averroes explicar cómo el intelecto (*intellectus*) es único, incorruptible y eterno, y, sin embargo, el *intelligere* —i.e., los actos de intelección— es múltiple y corruptible. Averroes sostenía que los tres principios involucrados en el conoci-

miento (el intelecto material, el intelecto agente y las imágenes en las que se encuentra lo inteligible en potencia) forman una unidad operacional. El objeto de conocimiento (*intellectum speculativum*) aseguraba la unidad de esas distintas sustancias, pues estaba simultáneamente en ellas. Averroes afirmaba que estos contenidos del conocimiento (*intellecta speculativa*) poseen a la vez dos sujetos: por un lado, se encuentran en las imágenes, gracias a las cuales reciben su contenido de verdad, pues las imágenes les proveen su referencia intencional al objeto; por otro lado, se encuentran en el intelecto material, sin el cual no tienen *realidad* actual –i.e., no son un «ens in mundo»–, pues sólo son conocidos (*intellecta*) si son actualmente considerados por el intelecto material. El *intellectum speculativum* es, pues, lo inteligible en tanto es actualmente considerado por el intelecto material³⁴. Nótese que en esta teoría la unión no se establece entre el intelecto material y el hombre, sino entre el objeto conocido (*intellectum speculativum*) y el hombre.

Aquí no podemos desarrollar en detalle el modo en que Averroes explica el proceso cognoscitivo³⁵. Este breve esbozo sólo pretende evidenciar que el protagonista del proceso cognoscitivo para Averroes es el objeto conocido (*intellectum speculativum*), que sufre distintos estados de potencialidad y de actualidad según en qué sujetos se encuentre. Averroes en ningún momento formula la noción de *species*. Él habla siempre del “objeto” o “contenido” del conocimiento (lo *intellectum*, aristotélicamente idéntico al *intellectus*, según la célebre fórmula «*intellectus et intellectum sunt idem*»³⁶), i.e. la forma o *intentio* que actualiza el intelecto material y que es el auténtico contenido del pensamiento.

Al sustituir la noción de *intellectum speculativum* por la de *species intelligibilis*, Tomás transforma el contenido mismo del conocimiento en mero instrumento o medio del conocer. Por eso Tomás puede criticar a Averroes por haber transforma-

³⁴ Cf. Averroes, *In De an.* III, 5: «Necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt imagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis». *Ut supra*, pp. 11-12. Cf. B. C. Bazán, «*Intellectum Speculativum...*», p. 427: «Intellection in act permits the constitution of the known object in act, to which Averroes gives the name *intellectum speculativum* which is nothing but the intelligible inasmuch as it is an object of actual consideration by the material intellect». *Ut supra*, n. 2.

³⁵ Cf. J.A. Aertsen, G. Endress, *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources. Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne 1996)*, Brill [Islamic Philosophy, Theology and Science. *Textes and Studies*, 31], Leyde-Boston-Cologne, 1999; A. Badawi, «Ibn Rushd (Averroès)», en *Histoire de la Philosophie en Islam*, T. II: Les Philosophes Purs, Vrin, Paris, 1972, pp.737-870; S. Chak Tornay, «Averroes' Doctrine of the mind», en *The Philosophical Review*, Vol. 52, No. 3, 1943, pp. 270-288; A. De Libera, «Existe-t-il une noétique averroïste? Note sur a réception latine d'Averroes au XIIIe siècle», en F. Niewöhner, L. Sturlese (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur, 1994, pp. 51-80; A. L. Ivry, «Averroes on Intellection and Conjunction», en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, No. 2, 1966, pp. 76-85.

³⁶ Aristóteles, *De anima* III, 4, 403a4.

do el instrumento del conocimiento (*species*) en objeto del conocimiento (*intellectum*). Este es tal vez el punto más fuerte de la crítica de Tomás a la epistemología de Averroes: la epistemología de Averroes volvería imposible el conocimiento de lo real pues transforma en objeto de conocimiento el instrumento a través del cual se accede a lo real. Averroes habría transformado las “representaciones” en el objeto del conocer, con el corolario de que el conocer no podría más que conocerse a sí mismo. La epistemología averroísta habría sostenido, implícitamente (y es Tomás quien se encarga de explicitar este corolario), la imposibilidad de una *idea rei*, y habría reducido el conocimiento a una mera *idea ideae*. Continuando con esta traducción de la polémica a un lenguaje moderno que no es el tomista: Averroes habría hecho de las ideas o representaciones de las cosas reales los auténticos objetos del conocimiento.

Si se acepta la validez de esta “traducción”, la crítica de Tomás a Averroes sería la primera formulación –con una carga valorativa ciertamente negativa– de la tesis moderna que reduce el objeto del conocimiento a las imágenes de las cosas, mientras que afirma la imposibilidad de conocer las cosas mismas. La lectura tomasiana de la noética averroísta sería en cierto modo un antepasado de la distinción cartesiana entre realidad formal y realidad objetiva de las ideas³⁷. En efecto, el proceder que Tomás critica a Averroes parece ser muy similar al adoptado por Descartes, quien hace de la idea (en lenguaje tomasiano, la *species*) el objeto mismo del conocer.

Este caso de yuxtaposición de sentidos es altamente significativo para la historia de la filosofía, ya que pone de manifiesto la tensión entre una teoría del conocimiento realista y una teoría del conocimiento que posee ciertos rasgos representacionistas. Ambas posiciones se producen dentro de una misma tradición filosófica, el aristotelismo, e, incluso, a partir de la lectura de una misma obra, el *De anima*, que aún en la actualidad sigue suscitando encendidas polémicas, no sólo entre sus intérpretes especializados, sino también entre destacados filósofos contemporáneos³⁸.

Mariano Pérez Carrasco
 Facultad de Filosofía y Letras
 Universidad de Buenos Aires
 mperezcarrasco78@yahoo.com

³⁷ Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux...*, pp. 210-211. *Ut supra*, n. 2.

³⁸ Cf. M. D. Boeri, «ΜΗΤ' ΑΝΕΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΕΙΝΑΙ ΜΗΤΕ ΣΩΜΑ ΤΙ Η ΨΥΞΗ (Aristóteles, *De anima* B 2. 414 a 19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma», en *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, Bibliopolis, Anno XXX, Fascicolo 1, 2009, pp. 53-97.