

## EL ENTENDIMIENTO MATERIAL EN AVERROES

Dr. Abel Miró i Comas

Profesor asociado en la Universidad de Barcelona

### RESUMEN:

El artículo analiza dos tesis fundamentales de la gnoseología averroísta: la separación del entendimiento material respecto los hombres individuales y la consiguiente universalidad de dicho entendimiento. Para este análisis, se parte, principalmente, del *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* de Averroes; se tiene en cuenta, además, la reacción que suscitó la posición de Averroes en la escolástica latina, sobre todo, en el opúsculo de Tomás de Aquino *De unitate intellectus contra Averroistas*.

### ABSTRACT:

The article analyses two fundamental theses of Averroistic gnoseology: the separation of material intellect from individual men and the consequent universality of that intellect. This analysis is mainly based on the *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* by Averroes; it also takes into account the reaction to Averroes' position in Latin scholastics, especially in Thomas Aquinas' opuscle *De unitate intellectus contra Averroistas*.

**PALABRAS CLAVE:** *Averroes, Tomás de Aquino, entendimiento material, entendimiento agente, filosofía medieval, gnoseología, metafísica*

**KEYWORDS:** *Averroes, Thomas Aquinas, material intellect, agent intellect, Medieval Philosophy, Gnoseology, Metaphysics*

### 1.- INTRODUCCIÓN

Abul-Walid Mohammad ibn-Ahmad Ibn-Rušd, más conocido en el Occidente latino como “Averroes”<sup>6</sup> (Córdoba 1126 - Marrakech 1198), pertenecía a una familia

que, desde hacía varias generaciones, ocupaba una posición elevada en la magistratura de al-Andalus. Su abuelo, también llamado Abul-Walid Mohammad (1058 – 1126), había sido el más ilustre jurisconsulto de su tiempo, y había ocupado, bajo el régimen de los almorávides,<sup>7</sup>

<sup>6</sup> El nombre latino “Averroes” se formó a partir de “Ibn-Rušd”, término que designa al “hijo de la rectitud”. La transición estuvo marcada por los siguientes fenómenos lingüísticos: la “u” a menudo es pronunciada “o” en el conjunto del mundo árabe e “ibn”, en al-Andalus, a veces se pronunciaba “aben”; además, en las lenguas latinas, la consonante fuerte situada de forma suplementaria al final de la palabra, a saber, inmediatamente después de otra consonante, muchas veces es omitida y pasa a reforzar la que le precede. Tendríamos, por lo tanto, la siguiente secuencia: “Ibn-Rušd”, “Aben-Rošd”, “Aberrošd”, “Averroes”. Cf., URVOY, Dominique: *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, trad. Delfina Serrano, Madrid, Alianza, 2008, p. 15.

<sup>7</sup> Con el término “almorávides”, se hace referencia a la confraternidad de guerreros fundada por el asceta Abd Allah ibn Yasin, que tenía como propósito realizar una reforma ideológico-política (1036). El grupo inicial, integrado por miembros de las tribus bereberes del sur de Marruecos, se instaló en un “ribat” o fortaleza en la costa atlántica sahariana; a partir de aquí pasaron a ser conocidos como los “hombres del ribat (*al-murabij*)” o almorávides. Esos guerreros, partiendo del Sáhara, conquistaron Marruecos (1056-1084) y formaron un vasto imperio, que iba del río Níger hasta el Mediterráneo, teniendo como capital Marrakech, ciudad fundada por ellos. El siguiente caudillo de los almorávides fue Yusuf ibn Tasufin (1061-

el cargo de *kadhí al-kodba* (gran juez) de toda Andalucía. Como personaje oficial, optó sin reservas por el poder almorávide que había desembarcado en la Península Ibérica en el año 1086. El padre de Averroes, Abul-Qasim Ahmad (1094-1168), ocupó, igual que su progenitor, el cargo de *kadhí* supremo bajo el gobierno almorávide; sin embargo, dicho gobierno no tardaría en desaparecer debido a las campañas contra al-Andalus de Alfonso I el Batallador y de Alfonso VII de Castilla, a los levantamientos y revueltas internas que dieron origen a otro período de fragmentación política en la España musulmana — “las segundas taifas” — y, sobre todo, a la expansión de la rebelión

---

1106), creador de un poderoso ejército de bereberes que tenía como ideal la guerra santa contra los infieles. Con la esperanza de atajar el progresivo avance de las tropas cristianas, sobre todo después de las victorias de Alfonso VI, los reyes taifas de Badajoz, Granada y Sevilla solicitaron ayuda a Yusuf ibn Tasufin. Después de la desaparición del califato de Córdoba (1031), la España musulmana se dividió en varios reinos o “taifas”, dando lugar a una república islámica. El poder real recaía en cada provincia o ciudad, circunstancia que conllevó dos importantes consecuencias: la aparición de numerosos reyes muchas veces enfrentados entre sí —hasta el extremo que algunos de ellos llegaron a aliarse con reyes cristianos para conservar su poder frente a las ambiciones territoriales de la taifa vecina—, y el consiguiente avance de los cristianos del norte. Para poner fin al expansionismo cristiano, los reyes andalusíes llamaron a los almorávides en auxilio de la Península Ibérica. En 1086, los almorávides desembarcaron en Algeciras y, ayudados por tropas taifas amigas, derrotaron a los guerreros de Alfonso VI en Badajoz. A partir de este momento, Yusuf ibn Tasufin empezó su esfuerzo por unificar bajo su dominio el territorio de al-Andalus; a finales de 1090, los almorávides sometieron Málaga, Granada, Almería; un año después, Córdoba y Sevilla; en 1094, Badajoz y Lisboa, y, muerto el Cid, se recuperó para el islam Valencia. Así, la España musulmana se convirtió en una provincia más del imperio almorávide, que tenía su sede en Marrakech (CLARAMUNT, Salvador y UTRILLA Juan F.: *La génesis de la Corona de Aragón (desde la invasión almorávide hasta la muerte de Ramón Berenguer IV)*, Barcelona-Zaragoza, Aragón, 1988).

<sup>8</sup> Cf., CHEJNE, Anwar G.: *Historia de la España musulmana*, trad. Pilar Vila, Madrid, Cátedra, 1987.

alhomade, que después de ocupar Marrakech en 1147, forzó al rey Alfonso VII de Castilla a poner fin al asedio de Córdoba (1149), consiguiendo la plena sumisión de la ciudad al nuevo califa almohade, Abd al-Mu'min<sup>8</sup>. El joven Averroes, que tenía entonces veintitrés años, a pesar de los lazos que unían a sus parientes con los almorávides, tuvo que someterse en lo sucesivo a la obligación de adherirse explícitamente a la doctrina almohade.<sup>9</sup>

Ibn-Rušd parece que mantuvo una relación favorable con la nueva dinastía de gobernantes, igual que su amigo el filósofo Abu Bakr Ibn-Tufayl, quien llegaría a convertirse en el médico privado del sultán; ocupó el cargo hasta 1182, cuando dimitió en beneficio precisamente de Averroes. La situación privilegiada de

---

<sup>8</sup> Cf., CHEJNE, Anwar G.: *Historia de la España musulmana*, trad. Pilar Vila, Madrid, Cátedra, 1987.

<sup>9</sup> Este movimiento, conocido con el nombre de “el monoteísta” o de la “unidad de Dios (*almohade*)”, fue fundado por el reformador Muhammad Ibn Tumart (1080/81 – 1130), quien en 1122 reagrupó en el Atlas las tribus Masmuda, a las que pertenecía, y se hizo reconocer como *mahdi*, es decir, como “guía”; este título remite a la escatología musulmana, y hace referencia al individuo que, en un período próximo al final de los tiempos, liberará el mundo del mal y del error. Ibn Tumart presenta su acción como la defensa del verdadero monoteísmo, por esto dio a sus discípulos el nombre de “unitarios”, aplicando a los almorávides el apodo de “antropomorfitas”. En 1130 lanzó un ataque fracasado contra Marrakech, y aunque él moría poco tiempo después, la empresa fue continuada por su sucesor, Abd al-Mu'min, quien adoptó el título de califa. Con esa palabra, que literalmente significa “lugarteniente”, se suele designar al jefe único de la comunidad musulmana, al menos de confesión sunní, considerado como vicario del Profeta. La pretensión del nuevo califa era adherir el resto de los musulmanes a la reforma almohade; con este objetivo político y religioso, logró ocupar Marrakech, y recuperar los antiguos dominios de los almorávides en al-Andalus (Cf., ARIÉ, Rachel: *España musulmana (siglos VIII-XV)*, trad. Berta Julià, Barcelona, Labor, 1980).

Ibn-Tufayl ante el poder es imprescindible para comprender un hecho fundamental en la vida de Averroes, su presentación ante el califa Abu-Yaqub Yusuf (en el poder desde 1163 hasta 1184); esta primera recepción tuvo hondas consecuencias sobre la vida intelectual del filósofo cordobés. Él mismo relató el encuentro a uno de sus discípulos y éste, a su vez, lo transmitió al cronista al-Marrakusi: “Cuando llegué ante el Príncipe de los creyentes, Abu-Yaqub, lo encontré en la única compañía de Abu Bakr Ibn Tufayl. Abu Bakr comenzó a elogiarme, hablando de mi familia y de mis ancestros, y tuvo a bien, por bondad, añadir a eso cosas que yo me hallaba lejos de merecer. El Príncipe de los creyentes, tras haberme preguntado antes mi nombre, el de mi padre y el de mi familia, me preguntó sin más preámbulos: “¿Cuál es la opinión de los filósofos respecto al cielo; lo creen eterno o creado?” Embargado por la confusión y el miedo, eludí la cuestión y negué haberme ocupado de la filosofía, ya que desconocía lo que Ibn Tufayl le había contado en este sentido. El Príncipe de los creyentes, habiéndose apercebido de mi pavor y de mi confusión, se volvió hacia Ibn Tufayl y se puso a hablar de la cuestión que me había planteado, recordando lo que habían dicho Aristóteles, Platón y todos los filósofos y citó al mismo tiempo los argumentos alegados contra ellos por los musulmanes. Observé en él una vasta erudición, que no habría sospechado incluso en ninguno de aquellos que se ocupan de esta materia y que le consagran todo su tiempo libre. Hizo todo esto para que yo me sintiera cómodo, de forma que terminé por hablar y él se enteró de todo lo que yo sabía sobre esta ciencia. Tras haberme marchado, recibí por orden suya un regalo de

plato, una magnífica pelliza de honor y una montura”<sup>10</sup>.

## 2.- EL COMENTADOR DE ARISTÓTELES

Averroes fue especialmente conocido en el mundo latino por sus comentarios a Aristóteles. Nos ha dejado comentarios más o menos desarrollados de la mayoría de las obras del Estagirita, hasta el extremo de que, algunas de ellas, llegó a comentarlas dos o tres veces; en su producción, deben distinguirse tres tipos de comentarios: los grandes, los medianos y las paráfrasis o epítomes. Según el orientalista Solomon Munk, los comentarios medianos son anteriores a los grandes, pues en varios puntos de los primeros promete escribir, más adelante, otros de más desarrollados.<sup>11</sup>

En los comentarios menos completos, Ibn-Ruṣd empieza cada párrafo con algunas palabras del texto aristotélico precedidas por el término “*kal* (dixit)”, y, justo a continuación, pasa a resumir el resto del párrafo añadiendo los desarrollos y las explicaciones que considera convenientes; con este método, muchas veces resulta difícil distinguir, sin tener el texto original ante los ojos, aquello que propiamente pertenece a Aristóteles y aquello que ha sido añadido por el Comentador. En los grandes comentarios, Averroes cita *in extenso* cada párrafo del texto original, acompañándolo de una exposición bien desarrollada de cada una de sus frases; aquí queda perfectamente claro quién está hablando en cada momento. En las pará-

<sup>10</sup> AL-MARRAKUSI: *al Muyib fi taljis ajbar al-Magrib* (ed. R. Dozy), *The History of Almohades*, Leyden, S. and J. Luchtman, 1847, pp. 174-175. Traducido por: MUNK, Solomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, A. Franck, París, 1857, pp. 421-2.

<sup>11</sup> MUNK, Solomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, op. cit., p. 431.

frasis o análisis, generalmente compuestas con anterioridad o al mismo tiempo que los comentarios medianos, Ibn-Ruṣd expone sintéticamente los resultados de los diversos tratados del Estagirita; elimina a propósito toda referencia a las discusiones de Aristóteles con las opiniones de los antiguos, pero muchas veces añade sus propias reflexiones y las doctrinas de otros filósofos árabes.

El objetivo de los epítomes es facilitar el estudio de la filosofía peripatética a aquellos que no pueden o no quieren abordar la acudiendo directamente a las fuentes, cuya lectura supone una larga propedéutica. Según el testimonio de al-Marrakusi, el punto de partida de la actividad comentadora de Averroes, que como dijimos empieza con las paráfrasis, estuvo marcado por una sugerencia del califa almohade a quien había sido presentado; justo después del relato de la recepción, sin precisar ni el lugar ni la fecha, el cronista transcribe las siguientes palabras del filósofo musulmán: “Abu Bakr Ibn Tufayl me hizo llamar un día y me dijo: “hoy he oído al Príncipe de los creyentes quejarse de la incertidumbre de la expresión de Aristóteles o de la de sus traductores. Ha evocado la oscuridad de sus propósitos y ha dicho: ‘si estos libros pudieran encontrar a alguien que los resumiera y que hiciera accesibles sus objetivos tras haberlos comprendido convenientemente, entonces su asimilación sería mucho más fácil para la gente’. Si dispones de fuerzas suficientes para ello, hazlo. Yo deseo que tú lo llesves a cabo, dado lo que sé de la calidad de tu espíritu, de la pureza de tu capacidad y de la fuerza de tu inclinación por el estudio. Lo que me impide hacerlo a mí no es otra cosa —como sabes— que mi avanzada edad, mi dedicación al servicio y el cuidado que he de consagrar a lo que es más importante que eso. Abul-Walid dijo: ‘Por tanto, eso es lo que me ha conducido a elaborar los resúmenes de

los libros del sabio Aristóteles que he llevado a cabo”<sup>12</sup>.

La pretensión de Averroes jamás fue la de fundar un sistema filosófico propio; no quería ser otra cosa que un simple comentarista de Aristóteles, por quien profesaba una auténtica devoción. Como confiesa el mismo Ibn-Ruṣd, todo lo que pueda añadirse al pensamiento peripatético no es digno de ser considerado; la auténtica tarea filosófica no reside en la creación de doctrinas “originales”, sino en la comprensión y en la exposición de aquello que ya está contenido —bien sea explícita o implícitamente— en la obra de Aristóteles.

Averroes, en el prefacio de su gran comentario a la *Physica*, expresa su veneración al fundador del Liceo; lo presenta como la cúspide de todo el saber humano, pues, por un lado, renovó todas las ciencias que se habían cultivado hasta el momento, y por el otro, las condujo a su pleno desarrollo, a su máxima perfección, de modo que, después de su muerte, no cabe esperar ninguna “novedad” en el ámbito científico; o dicho con más radicalidad, fuera de Aristóteles sólo queda lugar para el “error”: “El autor de este libro es Aristóteles hijo de Nicomáqueo, el célebre filósofo de los Griegos, quien compuso las otras obras acerca de esta ciencia (la física), así como los libros sobre la lógica y los tratados sobre la metafísica. Él es quien renovó esas tres ciencias, es decir, la lógica, la física y la metafísica, y él es quien las completó. Decimos que las renovó, porque todo lo que los otros han dicho sobre tales materias no es digno de ser considerado como punto de partida de esas ciencias (...); y cuando las obras de este filósofo han sido publicadas, los hombres han descartado los libros de todos aquellos que lo han

<sup>12</sup> AL-MARRAKUSI: *al Muṣyib fi taljīs ajbar al-Magrib*, op. cit., p. 175. Traducido por: URVOY, Dominique: *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, op. cit., p.94.

precedido. Entre los libros compuestos antes de él, aquellos que, con relación a dichas materias, se hallan más cercanos al método científico, son los de Platón, aunque aquello que uno encuentra en ellos es muy poca cosa en comparación con aquello que encuentra en las obras de nuestro filósofo, y que ellos sean más o menos imperfectos en su relación con la ciencia. Decimos, además, que él completó (las tres ciencias), porque ninguno de los filósofos que lo siguió hasta llegar a nuestro tiempo, es decir, durante casi mil quinientos años, no ha podido añadir a lo que él ha habido dicho nada que sea digno de atención. Es una cosa extremadamente extraña y verdaderamente maravillosa que todo eso se encuentre reunido en un solo hombre. Pero, sin embargo, como esas cosas se encuentran en un solo individuo, deben atribuirse más bien a una existencia divina que a una existencia humana; por este motivo, los antiguos lo llamaban “el divino”<sup>13</sup>.

### 3.-EL COMENTARIO MAGNO AL *DE ANIMA*

Aunque Ibn-Ruṣd no tuviera la pretensión de ofrecer un sistema nuevo, en el ejercicio de su tarea de comentarista, se encontró con algunos puntos oscuros en la doctrina de Aristóteles, que eran objeto de interpretaciones discordantes por parte de los antiguos comentaristas; y, con el propósito de desentrañar la verdadera opinión del Estagirita, llegó en algunas ocasiones, sin querer, a establecer algunas doctrinas que le son propias, que llevan impresas su sello particular y que poseen una cierta “originalidad”.<sup>14</sup> Una de las

aportaciones averroístas que ocasionó más revuelo en la escolástica cristiana fue su singular lectura del libro III *De anima*, según la cual el entendimiento no pertenece al alma humana, sino que es una sustancia separada de la misma; esta interpretación radical ya había defendida por Alejandro de Afrodisia, el Comentarior griego.

Para comprender qué razones filosóficas indujeron el filósofo cordobés a sostener una doctrina tan alejada de nuestro sentir cotidiano, analizaremos el concepto de entendimiento que aparece en su comentario magno al *De anima*; no rehuiremos, al mismo tiempo, el diálogo con Santo Tomás de Aquino y, más concretamente, con la obra que escribió como respuesta a la doctrina de Averroes sobre el entendimiento, cuyo título es, precisamente, *De unitate intellectus contra Averroistas*. En el prólogo de la misma, indica los motivos que lo llevaron a componerla: “hace ya algún tiempo se ha extendido como una mancha de aceite (*inolevit*) entre muchos un error acerca del entendimiento, originado por algunas afirmaciones de Averroes”<sup>15</sup>. Justo, a continuación, detalla

---

de su comentario medio a la *Physica*: “Esto que nosotros hemos escrito sobre tales materias no lo hemos escrito con otra intención que la de ofrecer una interpretación en el sentido de los peripatéticos, a fin de facilitar la comprensión a aquellos que deseen conocer esas cuestiones; nuestro objetivo ha sido el mismo que el de Abu-Hamed en su libro *Makacid*; porque, ciertamente, si no se investigaran las opiniones de los hombres en su origen, no se sabrían reconocer los errores que se les atribuye, ni distinguirlos de aquello que es verdadero (El texto es citado en: MUNK, Solomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, op. cit., p.442 (Munk traduce una versión hebrea, pero no precisa cuál está usando; es probable que se trate de la más difundida: STEINSCHNEIDER, Moritz (ed.): *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893))”.

<sup>15</sup> SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroistas*, Prooemium. Desde los años cincuenta del siglo XIII, se ha formado en la Universidad de París una nueva generación de estudiosos que conocen bien los textos de Aristóteles y los inter-

---

<sup>13</sup> AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum librum septimum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, *Praefatio*.

<sup>14</sup> Muchas veces, no hace otra cosa que reproducir las opiniones de otros comentaristas, tanto aquellas que acepta como aquellas que se propone refutar más adelante. Él mismo lo explica al final

cuáles son las dos tesis averroístas que se propone refutar: primera, “el entendimiento que Aristóteles llama posible, pero que él (Averroes), impropriamente, llama material, es una cierta substancia separada del cuerpo según el ser (*secundum esse*), y en modo alguno se une a él como forma”; y segunda, “este entendimiento posible es uno para todos los hombres”<sup>16</sup>.

El objetivo primario del texto averroísta, sin embargo, no es la defensa de estas dos tesis, sino sencillamente comentar, línea por línea, el tercer libro del tratado aristotélico, libro que no tiene otro fin, a su vez, que el de determinar la naturaleza del entendimiento humano; el resto de desarrollos filosóficos “originales” que Ibn-Rušd pueda añadir, muy a pesar suyo, a la doctrina peripatética se encuentran subordinados a esa intención principal: “una vez Aristóteles terminó (*complevit*) su discurso sobre la facultad (*virtute*) imaginativa, qué es y por qué (es como es), empezó su examen sobre la facultad racional y a investigar en qué difiere de las otras facultades comprensivas —a saber, de la facultad de los sentidos y de la imaginación— en cuanto a su perfección primera y última, y en cuanto a su acción y pasión propias”<sup>17</sup>. El hecho de que el

entendimiento se diferencie de las demás facultades del alma es, para el Estagirita, algo evidente, pues, gracias a él, el hombre se distingue del resto de animales; si queremos conocer la naturaleza de esta facultad, debemos preguntarnos, antes que nada, en qué consiste la diferencia en virtud de la cual se distingue de las otras potencias anímicas. Para llegar a una respuesta, es imprescindible prestar atención a las acciones del entendimiento, ya que, “para nosotros (*apud nos*), es anterior conocer las acciones del alma que su substancia”<sup>18</sup>.

#### 4.- EL ENTENDIMIENTO ES UNA FACULTAD PASIVA E INMATERIAL

Cuando Ibn-Rušd empieza a examinar el género de la acción de “concebir por medio del entendimiento (*formare per intellectum*)” —porque el conocimiento del género precede al de la diferencia específica—, se plantea la siguiente duda: “si concebir por medio del entendimiento pertenece a las facultades pasivas, como los sentidos, o a las activas; y en el caso de pertenecer a las facultades pasivas, si se trata de una facultad pasiva en el mis-

---

pretan según la lectura realizada por Averroes; por este motivo, el Aquinate los califica con el nombre latinizado de “averroístas”. Entre ellos sobresalen algunos profesores de la Facultad de Artes, como Boecio de Dacia o Siger de Brabant. El drama está en que Averroes, generalmente llamado el *Commentator*, en aquellas cuestiones que hacen referencia al entendimiento, es, para Santo Tomás, un “*philosophiae peripateticae depravator* (*Ibidem*, cap. 2, n. 59 / LOBATO, Abelardo: “Introducción al opúsculo *De la unidad del entendimiento*”, en: SANTO TOMÁS, *Opúsculos y cuestiones selectas* (coord. Antonio Osuna Fernández-Largo), vol.1, Madrid, BAC, 2001, pp. 101-112).

<sup>16</sup> SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroístas*, Prooemium.

<sup>17</sup> AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (ed. Stuart Crawford), Cambridge (Massachusetts), The Mediaeval Academy of America, 1953, III, n. 1, p. 379. La “perfección primera” es la que pertenece a un ente por su forma, que es el principio en virtud del cual una

---

realidad posee una esencia o bien otra —un cerezo es un cerezo porque posee la forma de cerezo—. Ahora bien, para que un ente alcance su completa actualidad y determinación, es necesario que de su “perfección primera”, a saber, de su forma, surja un impulso, una fuerza, una tendencia hacia aquella operación en la cual se realizará plenamente lo que este ente está llamado a ser; dicha operación se caracteriza, en terminología aristotélica, como “perfección última” —volviendo al ejemplo anterior, la “perfección última” de un cerezo consiste en la operación de producir cerezas, aunque si un cerezo no produjera cerezas, no por esto dejaría de poseer la forma de cerezo, esto es, su “perfección primera”—. La acción y la pasión propias de un sujeto son aquellas que siguen necesariamente a la naturaleza del mismo; a quien no le corresponda tal naturaleza tampoco le corresponderán la acción o la pasión que son propias de ella.

<sup>18</sup> AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.1, p. 380.

mo sentido que los sentidos son pasivos, en tanto que es en cierto modo material y mezclada con el cuerpo, esto es, como una facultad en el cuerpo (*virtus in corpore*), o bien no es pasiva de ningún modo, porque no es material y no está mezclada con el cuerpo, y de la significación de pasividad solamente conserva la receptividad”<sup>19</sup>.

Antes de presentar los argumentos que mueven a Aristóteles a inclinarse por una de las opciones, Averroes ya enuncia la respuesta escogida de entrada: la acción de concebir por medio del entendimiento es pasiva, pero al mismo tiempo, no implica ninguna alteración física, corpórea, material, porque la potencia que la realiza “ni es cuerpo ni una facultad en el cuerpo”<sup>20</sup>. La materia, ciertamente, es pasiva, pero no todo lo que es pasivo es material; también existe una pasividad de orden espiritual, como la que es propia del entendimiento: “la noción (*intentione*) de pasión sólo se le aplica en la medida que, como la facultad sensorial, recibe la forma que comprende, y que es en potencia (antes de la recepción) aquello que comprende, y no porque sea algo de lo que se dice ‘esto’ (*aliquid hoc*) en acto, o un cuerpo o una facultad en un cuerpo, como lo es la facultad sensorial”<sup>21</sup>.

La relación del entendimiento con los inteligibles es análoga a la que existe entre el sentido y los sensibles, pues el uno y el otro se hallan en potencia con relación a sus formas respectivas; no obstante, no estamos hablando de un mismo tipo de pasividad: el entendimiento receptivo — también llamado por Ibn-Ruṣd “*intellectus materialis*” —, pertenece al género de las facultades pasivas, pero en el proceso de recepción, no sufre ningún cambio corporal, como sí sucede en los sentidos, que son físicamente alterados por el objeto

sensible, ya sea de un modo directo o indirecto.

El primer argumento para probar que el entendimiento ni está mezclado con el cuerpo ni es una facultad del cuerpo tiene que ver con su apertura infinita a comprender todas las cosas: “si comprende todos los existentes fuera del alma (*omnia existentia extra animam*), es necesario que, antes de (toda) comprensión, sea clasificado, bajo este punto de vista (*ex hoc modo*), como perteneciente al género de las facultades pasivas, no de las activas, y que no esté mezclado con los cuerpos, es decir, que no sea ni cuerpo ni facultad natural o animal en un cuerpo, como dice Anaxágoras”<sup>22</sup>. Si el

<sup>22</sup> *Ibidem*, n.4, p. 383. La “autoridad” de Anaxágoras también es invocada por Aristóteles en su *Physica*: “por eso Anaxágoras tiene razón al decir que el Entendimiento es impassible y sin mezcla, puesto que hace de él un principio del movimiento; porque sólo podrá mover si es inmóvil, y sólo podrá dominar si es sin mezcla”. ARISTÓTELES: *Physica*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, VIII, 5, 256b24-26. Santo Tomás, que tenía en gran estima a Anaxágoras — en su opúsculo *De substantiis separatis* (cap. 1) afirma que es el primero entre los “filósofos naturales” que da un salto a la trascendencia e inaugura la Metafísica con su teoría acerca de un “*nous*” separado que todo lo domina, ordena y mueve—, establece un paralelismo entre aquel entendimiento que es el Primer motor y el entendimiento humano: “así como Anaxágoras dijo que aquel entendimiento es ‘inmixto’, para que pueda imperar moviendo y dividiendo, nosotros podemos decir esto mismo acerca del entendimiento humano, que es necesario que sea “inmixto” para que pueda conocer todas las cosas”. SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1, n. 21. Según la interpretación de Fray Tomás, el testimonio de Anaxágoras no trata del entendimiento por el cual entiende el hombre concreto e individual, sino del “entendimiento que mueve todas las cosas”; Averroes, en cambio, no establece esta distinción, sino que se limita a subrayar que, si el intelecto estuviera mezclado con la materia, siendo un cuerpo o una facultad existente en un cuerpo, tendría una forma propia que le impediría recibir cualquier forma externa distinta de ella. En el Comentador no encontramos, a diferencia del Aquinate, una distinción entre el Entendimiento divino del libro XII de la *Metaphysica*

<sup>19</sup> *Ibidem*, n.2, p. 381.

<sup>20</sup> *Ibidem*, n.3, p. 382.

<sup>21</sup> *Idem*.

entendimiento humano estuviera mezclado con el cuerpo, de modo que fuera o bien un cuerpo o bien una potencia en un cuerpo, necesariamente poseería una “forma propia” que lo bloquearía para recibir cualquier “forma ajena”. El ejemplo propuesto por Santo Tomás —el del sentido de la vista— es muy clarificador: si la pupila tuviera algún color intrínseco, ese color interno imposibilitaría al ojo para ver, en el exterior, cualquier color distinto de él; igualmente, si alguna de las naturalezas que el entendimiento puede conocer —como la tierra o el agua, lo frío o lo cálido, o cualquier cosa de este tipo— fuera intrínseca al entendimiento, esta naturaleza intrínseca obstruiría al entendimiento para el conocimiento de todas las otras, y entonces ya no sería, según el aforismo aristotélico, “*quodammodo omnia*”.<sup>23</sup>

El hecho de que la acción de concebir por medio del intelecto pertenezca al

---

y el entendimiento posible o material que lo conoce todo.

<sup>23</sup> Cf. SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1, n.21. Averroes argumenta en esta misma dirección la necesidad de que el llamado “entendimiento material” no tenga en su naturaleza ninguna de las formas materiales recibidas por él: “todo recipiente de algo es necesario que esté desnudo (*denudatum*) de la naturaleza de aquello que es recibido, y que su substancia no tenga la misma especie que la substancia de lo recibido. Porque si el recipiente fuera de la misma naturaleza que lo recibido, entonces una cosa se recibiría a sí misma, y el motor sería movido. Por lo tanto, es necesario que el sentido que recibe el color carezca de color, y que el (sentido) que recibe el sonido carezca de sonido. Esta es una proposición necesaria y sin ninguna duda”. AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n. 4, p. 386. Todo recipiente está en potencia respecto el objeto recibido, y este último es el que lo hace pasar al acto; o dicho de otro modo, gracias al objeto recibido, el recipiente pasa de poseer algo en potencia a poseerlo en acto. Si un recipiente ya poseyera en su propia naturaleza a la forma recibida, tendríamos que, en un mismo tiempo y con respecto a una misma cosa, un sujeto estaría en acto y en potencia, lo cual es insostenible porque viola el principio de no contradicción.

género de las facultades receptivas, igual que la potencia sensitiva, resulta evidente gracias al siguiente argumento, que parte de dos premisas generales: primera, “las facultades pasivas son movidas por aquello a lo que son atribuidas; en cambio, las activas mueven aquello a lo que son atribuidas”; y segunda, “una cosa no mueve a menos que esté en acto, y es movida en la medida que está en potencia”<sup>24</sup>. A continuación, aplica esos dos principios a la operación humana de conocer, que tiene su punto de partida en las formas de las cosas físicas o naturales: “es necesario que las formas de las cosas, en cuanto que existen en acto fuera del alma (*extra animam*), hagan mover el alma racional en tanto que las comprende, del mismo modo que las cosas sensibles, en cuanto que son entes en acto, es necesario que muevan los sentidos y que los sentidos sean movidos por ellos”<sup>25</sup>.

El problema está en que las cosas que existen “*extra animam*” y que son el principio de todo nuestro conocimiento son sensibles en acto, pero sólo inteligibles en potencia, de modo que no pueden perfeccionar directamente a nuestro entendimiento. Es necesario postular, por consiguiente, alguna mediación entre ellas y las formas que actúan a la facultad intelectual; la transición de las unas a las otras resultaría inexplicable si el alma racional fuera pura receptividad y no hubiera en ella ninguna fuerza activa capaz de generar inteligibles a partir de las “*intentiones*” —esto es, de las formas representativas de las cosas— que se encuentran en la facultad sensible de la imaginación: “cuando uno observa que las formas de las cosas extrínsecas mueven esta facultad (a saber, el entendimiento) en la misma medida que la mente las despoja de toda materia, y las hace, por primera vez, inteligibles en acto (*intellecta in actu*) después de haber sido inteligibles en potencia

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>25</sup> *Idem*.

(*intellecta in potentia*), entonces se da cuenta de que esta alma es activa, no pasiva”<sup>26</sup>. En el alma racional hay que considerar dos aspectos diferentes, a saber, la “facultad de la acción”, que mueve a las formas sensibles que se encuentran en la imaginación convirtiéndolas en inteligibles en acto, y la “facultad de la pasión” —el “entendimiento material”—, que es movida, precisamente, por esos inteligibles.

#### 5.- EL ENTENDIMIENTO RECIBE FORMAS UNIVERSALES

Una vez explicado que el “entendimiento material”, considerado en su esencia, está “desnudo” de cualquier forma de las cosas materiales, y que, por tanto, no está compuesto de materia ni de forma, el Comentador afirma que posee la naturaleza de la “posibilidad”: “aquello del alma que se llama ‘entendimiento material’ (*intellectus materialis*) no tiene otra naturaleza y esencia por la que se constituye en cuanto que material que la naturaleza de la posibilidad, porque está desnudado de todas las formas materiales e inteligibles”<sup>27</sup>. El entendimiento no se define por poseer la forma de un ente material determinado, sino por su potencialidad respecto la forma universal —es decir, despojada de los rasgos materiales e individualizantes— de todos los entes: “la definición del entendimiento material es la siguiente: aquello que es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales, y que no es en acto ninguno de los entes antes de haberlo entendido”<sup>28</sup>.

Aunque el entendimiento no sea una facultad del cuerpo, Averroes lo llama “material” en sentido analógico porque, así como está en potencia respecto de “todas las intenciones de las formas universales materiales”, la “materia prima” lo está

respecto de “todas las formas sensibles, sin llegar a conocerlas ni a comprenderlas”<sup>29</sup>. Coinciden en su pasividad y receptividad, pero difieren en que el entendimiento posee una naturaleza cognoscitiva de la cual carece la materia; la causa de tal diferencia debe buscarse en el tipo de formas recibido en cada caso: “la materia prima recibe formas diversas,<sup>30</sup> a saber, individuales y singulares (*istas*), mientras que el entendimiento recibe formas universales”<sup>31</sup>.

Las formas individuales son privativas de un determinado sujeto y no pueden predicarse de otros —la forma que perfecciona a *esta* piedra es exclusiva de ella y, por consiguiente, no puede estar actualizando, al mismo tiempo, la materia de ninguna otra piedra—; las formas universales, en cambio, pueden predicarse de muchos, a saber, de todos aquellos individuos que comparten una determinada esencia —la forma universal “piedra” es compartida por todos aquellos sujetos de quienes podemos afirmar que son una piedra.

#### 6.- LA UNIVERSALIDAD DEL ENTENDIMIENTO

Del hecho de que el “entendimiento material” sólo pueda recibir formas universales — pues si recibiera una de individual quedaría restringido a ella y ya no estaría abierto a ser, en cierto modo, todas las cosas —, Averroes infiere que la naturaleza del propio entendimiento tiene que ser universal, y que, por consiguiente, hay un único entendimiento para todos los hombres: “de ahí viene que esta naturaleza no sea algo de lo que pueda decirse “esto (*aliquid hoc*)”, ni un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, porque si fuera

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.386.

<sup>27</sup> *Ibidem*, n. 5, p. 387.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, n. 5, pp. 387-8.

<sup>30</sup> Diferentes, distintas, realizadas en una pluralidad de sujetos.

<sup>31</sup> AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 388.

algo así, recibiría las formas en tanto que diversas y singulares (*ista*); en este último caso, las formas existentes en ella serían inteligibles en potencia y, entonces, (el entendimiento) no podría distinguir la naturaleza de las formas en tanto que formas, tal como es la disposición en las formas individuales, ya sean espirituales ya sean corporales<sup>32</sup>.

La universalidad de las intenciones inteligibles que perfeccionan al “entendimiento material” es el resultado de la actividad abstractiva que el “entendimiento agente” ejerce sobre las intenciones de la facultad imaginativa, que sólo son inteligibles en potencia; Averroes sostiene, y Fray Tomás de Aquino lo comparte plenamente, que “el entendimiento es quien hace (*agit*) la universalidad en las cosas”<sup>33</sup>. La naturaleza humana que se encuentra en nuestro intelecto ha sido abstraída de todo elemento individuante, y, por ello, puede predicarse uniformemente de todos los hombres singulares que existen fuera del alma; de este modo es como el entendimiento produce la “especie” o “intención inteligible” de hombre, que difiere por su universalidad de “este” o de “aquel” hombre particular.

El punto de divergencia entre el Aquinate y el Comentador no reside en el modo de interpretar las formas universales sino la facultad que las recibe: “aunque esta naturaleza inteligible — escribe Santo Tomás — tenga razón de universal en cuanto que se compara con las cosas exteriores al alma (*res extra animam*), porque es una semejanza de todas [las cosas que comparten la esencia representada en el entendimiento], sin embargo, en la medida que se encuentra en ‘este’ entendimiento o en ‘aquel’ es una cierta especie inteligible particular”<sup>34</sup>. Para Santo Tomás no hay incompatibilidad entre la esencia universal representada por la “especie

inteligible” y la singularidad de esta misma “especie”, que informa a un entendimiento también singular, el entendimiento de “este” individuo concreto: “Por ello resulta evidente el error del Comentador en el libro III *De anima*, cuando quiere concluir de la universalidad de la forma inteligible la unidad del entendimiento en todos los hombre, porque la universalidad de aquella forma no es según el ser (*esse*) que tiene en el entendimiento, sino en cuanto se refiere a las cosas como semejanza de las cosas”<sup>35</sup>.

El argumento de Averroes puede resumirse en el siguiente silogismo: lo que es universal, considerado en cuanto tal, es indiferente al número — es decir, hace abstracción de si aquello expresado por él pertenece a un individuo o a muchos —; la forma inteligible que existe en el entendimiento es universal y, por lo tanto, indiferente al número; en consecuencia, el entendimiento que es el sujeto de esta forma inteligible — el entendimiento material — también será indistinto en el número y uno para todos los hombres. La premisa mayor es evidente por sí misma, porque la propia noción de universalidad se opone a la distinción numérica. La premisa menor, para el Angélico, también es aceptable si la entendemos en el sentido de que la “especie inteligible” representa a una naturaleza universal; pero no si consideramos que esta especie tiene que poseer una existencia universal en el entendimiento.

Cayetano resume muy claramente aquello que constituye el núcleo de la diferencia entre Ibn-Rušd y Santo Tomás a la hora de interpretar la universalidad de las formas inteligibles: “el universal es algo que debe considerarse en dos sentidos (*duplex*), a saber, en el ser (*in essendo*) y en la representación (*in rapraesentando*)”<sup>36</sup>. La

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, I, n.8, p.12.

<sup>34</sup> SANTO TOMÁS: *De ente et essentia*, c. 3.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> CAYETANO: *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. M.-H. Laurent, Torino, Marietti, 1934, cap. IV, q. 8, n.78, p. 117.

“*species intelligibilis*”, siendo un sujeto individual, no es universal “*in essendo*” sino “*in repraesentando*”, esto es, en su relación con el objeto externo al alma del cual es una semejanza. El ejemplo propuesto por el Angélico es muy clarificador: “si se diese una estatua corpórea que representase a muchos hombres, resultaría evidente que aquella imagen o especie de la estatua tendría un ser (*esse*) singular y propio en la medida en que existiría en esta materia, pero que tendría la razón de comunidad en la medida en que fuera comúnmente representativa de muchos”<sup>37</sup>.

Averroes considera que las formas singulares, en virtud de su singularidad, son inteligibles en potencia;<sup>38</sup> para él, existe una incompatibilidad insoslayable entre inteligibilidad actual y singularidad, tanto en el ámbito de las realidades corporales como en el de las espirituales. El pensamiento filosófico profundo de Santo Tomás es de otro cariz; si bien admite que las cosas materiales sólo son inteligibles en acto cuando han sido despojadas de su singularidad y de su materialidad, esto es, cuando son consideradas por el entendimiento según su esencia universal,<sup>39</sup> reconoce al mismo tiempo que “lo

singular no repugna a la inteligibilidad en cuanto que es singular, sino en cuanto que es material, porque nada se entiende a menos que sea inmaterialmente”<sup>40</sup>.

Lo universal no es inteligible por su universalidad; el ente es inteligible en cuanto destinado a “ser en el alma según el modo del alma (*secundum modum animae*)”, es decir, “espiritualmente”<sup>41</sup>. Para “espiritualizarse”, lo concreto sensible necesita despojarse de sus rasgos materiales; pero como la materia es “principio de individuación”, cuando el ente individual o “*suppositum*” pierde su carácter material, pierde también su singularidad: “algo es entendido en acto en cuanto es inmaterial, pero no porque sea universal; antes bien lo universal es inteligible en cuanto es abstraído de los principios materiales individuantes”<sup>42</sup>.

La consecuencia de esta doctrina es que el acto de entender es un acto particular perteneciente a una facultad también particular, el entendimiento, sin que esto suponga ningún impedimento para su infinita apertura a conocer todos los entes en su esencia universal: “el entender de nuestra alma es un cierto acto particular, existente en “este” o en “aquel” tiempo (...). Y esto no repugna a su inteligibilidad, porque tal entender, aunque sea un cierto particular, sin embargo, es un acto inmaterial (...); por esto, así como el entendimiento se entiende a sí mismo (*intelligit seipsum intellectus*), así entiende también su acto de entender (*intelligit suum*

<sup>37</sup> SANTO TOMÁS: *De ente et essentia*, c. 3.

<sup>38</sup> Cf., AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 388.

<sup>39</sup> La carencia de inteligibilidad actual de lo concreto sensible se explica por su estructura “hilemórfica”: la composición de la forma —que determina la naturaleza substancial del “supuesto” o “concreto singular”— con un elemento meramente potencial y receptivo, la materia, explica la “accidentalidad” que sobreviene al individuo concreto, que es el que propiamente existe en la realidad —no la “esencia universal” que forma el entendimiento mediante un proceso de abstracción—, y explica, además, la pérdida de su unidad inteligible.

Cuando Santo Tomás afirma que la verdad de las cosas se encuentra en el entendimiento y, más concretamente, en el universal inteligible producido por él — *veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est*. Cf. SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c. —, no está negando que las naturalezas universales —aunque consideradas en tanto que universales existen

únicamente en el entendimiento — tengan su fundamento, su origen, en algo inherente en las cosas sensibles y que se predica de ellas como su esencia, como “aquello que son”. Cf. CANALS, Francisco: “Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás”, en: IDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 184).

<sup>40</sup> SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.86, a.2, ad 3.

<sup>41</sup> SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.22, a.10, in c.

<sup>42</sup> SANTO TOMÁS: *Quaestio disputata de anima*, a. 2, ad 5.

*intelligere*), que es un acto singular existente en el pretérito o en el presente”<sup>43</sup>.

Santo Tomás parte de la base que el hombre concreto e individual entiende, y que negarlo resultaría absurdo, pues, ¿cómo podría investigar alguien la naturaleza del entendimiento, si él mismo, considerado como persona, como substancia individual de naturaleza racional, no entendiera? “Es manifiesto que este hombre singular (*hic homo singularis*) entiende; pues nunca investigaríamos acerca del entendimiento a menos que entendiéramos; ni cuando investigamos acerca del entendimiento, estamos tratando de otro principio distinto de aquel por el cual entendemos”<sup>44</sup>.

El punto de partida de la reflexión tomista acerca del entendimiento es la experiencia por la cual el hombre real de carne y hueso percibe que entiende (algo); experiencia que siempre va acompañada por la percepción actual del propio existir, también llamada autoconciencia o, sencillamente, “yo”.<sup>45</sup> La pregunta que, desde un planteamiento averroísta, queda bloqueada, es situada aquí justo al principio de la investigación: “¿quién es el que conoce?”<sup>46</sup> Sólo es posible el conocimiento

<sup>43</sup> SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, I, q.79, a.6, ad 2.

<sup>44</sup> SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 3, n. 61.

<sup>45</sup> “Anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit”. SANTO TOMÁS: *De Veritate*, q.10, a.8, in c.

<sup>46</sup> El filósofo ruso Nikolai Berdiáev aplica esa misma pregunta al criticismo trascendental. Algunas de las notas que atribuye al sistema kantiano son perfectamente aplicables al sistema averroísta: “el problema fundamental de la gnoseología consiste en saber QUIÉN conoce y si el que conoce pertenece al ser. ¿Cómo comprender y profundizar la premisa del conocimiento que nos hace suponer que es el hombre quien conoce? Kant, y las teorías idealistas del conocimiento que de él se derivaron, sostienen lo contrario con el pretexto de que eso equivaldría a introducir en el conocimiento un psicologismo y un antropologismo, es decir un relativismo (...). La teoría del conocimiento, derivada de Kant, substituye el problema

— y muy especialmente el conocimiento de lo universal y necesario — por la conciencia de sí, por la percepción actual del propio existir, implicada en todos los actos de pensamiento del hombre individual.

Averroes, siguiendo a otros comentaristas de Aristóteles, como Teofrasto o Temistio, concluye que el entendimiento material, por su universalidad, es una substancia no generada ni destructible, “pues todo lo que se genera y se destruye es algo concreto (*hoc*), pero ya se ha demostrado que el entendimiento no es nada concreto (*hoc*), ni un cuerpo ni una forma en un cuerpo”<sup>47</sup>. La eternidad del entendimiento material conlleva algunas dificultades que conviene abordar.

## 7.- LOS INTELIGIBLES ETERNOS Y LOS INTELIGIBLES GENERABLES Y CORRUPTIBLES

La primera tiene que ver con que los inteligibles que se encuentran en nosotros — los llamados “inteligibles especulativos (*intellecta speculativa*)” — son generables y destructibles, mientras que sus causas, el entendimiento material y el entendimiento agente, son eternas: “cuando luego vieron (Teofrasto y Temistio) que Aristóteles decía que si el entendimiento está en potencia, también es necesario que haya un entendimiento en acto, esto es, agente [aquel que hace pasar a lo que está en potencia al acto], y un entendimiento que haya pasado de la potencia al acto [aquel

del hombre y de su posibilidad de conocer el ser, por el problema de la conciencia trascendental, por el problema del sujeto gnoseológico, del espíritu universal, o por el problema de la razón divina”. BERDIÁEV, Nikolai: *La destinación del hombre*, trad. Juan de Benavent, Barcelona, José Janés, 1947, p. 40.

<sup>47</sup> AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 389.

que el entendimiento agente pone (*ponit*) en el entendimiento material, del mismo modo que el artesano pone las formas artificiales en la materia de los artefactos]; cuando vieron todo esto, luego opinaron que este tercer entendimiento, que el entendimiento agente pone en el entendimiento recipiente material (y que es el entendimiento especulativo), tiene que ser eterno. Ya que el recipiente era eterno y el agente también, lo producido (*factum*) (a partir de ellos), necesariamente, también tenía que serlo”<sup>48</sup>.

El problema está en que las mismas nociones de agente (*agens*) y de producto (*factum*) implican ya una generación en el tiempo, que sería la generación de los inteligibles que se encuentran en nosotros, a saber, de los “inteligibles especulativos”, los cuales perfeccionan a aquel entendimiento que también está en nosotros, al “entendimiento especulativo”. Examinemos de qué modo plantea el problema el Comentador: “la cuestión de saber de qué modo los inteligibles especulativos son generables y corruptibles, mientras que el que los produce y el que los recibe son eternos —en efecto, ¿qué necesidad hay de poner un entendimiento agente y un entendimiento recipiente si no hay nada que sea generado (a partir de ellos)? — no se plantearía si no hubiese algo que fuera la causa de que los inteligibles especulativos sean generados”<sup>49</sup>.

Averroes soluciona la dificultad distinguiendo dos elementos en los inteligibles especulativos, uno de eterno y otro de generado: “puesto que estos inteligibles se constituyen por dos cosas, una de las

cuales es generada y la otra no generada, aquello que se ha dicho al respecto (o sea, que el entendimiento material y el agente son eternos mientras que los inteligibles especulativos son generados en el tiempo) es conforme el curso de la naturaleza.<sup>50</sup> Porque, del mismo modo que concebir por el entendimiento (*formare per intellectum*), como dice Aristóteles, es como aprehender por los sentidos (*comprehendere per sensum*), pero aprehender por los sentidos se efectúa por dos sujetos, uno de los cuales es el sujeto por el cual los sentidos son verdaderos (y es la cosa sentida fuera del alma (*sensatum extra animam*)) y el otro es el sujeto por el cual los sentidos son una forma existente (y es la perfección primera del sentiente), también es necesario que las cosas inteligibles en acto tengan dos sujetos, uno de los cuales sea el sujeto por el cual son verdaderas, es decir, las formas que son imágenes verdaderas, y en segundo lugar, aquello por medio del cual los inteligibles son uno de los entes en el mundo, y esto es el entendimiento material”<sup>51</sup>.

El problema anunciado se resuelve del siguiente modo: los inteligibles especulativos son eternos cuando los consideramos en la medida que perfeccionan a aquel sustrato o sujeto del cual son la perfección última, a saber, el entendimiento material; pero son engendrables y corruptibles cuando los consideramos en su relación con aquel primer sustrato que son las “*intentiones imaginatae*”, las representaciones de la imaginación, que si bien, tomadas en sí mismas, son inteligibles en potencia, una vez iluminadas por

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>50</sup> Es decir, es perfectamente acorde con el orden natural.

<sup>51</sup> AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 400.

el entendimiento agente, devienen inteligibles en acto.

Los inteligibles especulativos únicamente se encuentran en nosotros a través de las “*intentiones*” de la imaginación; es de ellas que toman su contenido objetivo, su verdad; sin embargo, esas “*intentiones*”, tomadas por sí mismas, no pueden realizar la perfección del entendimiento material, del mismo modo que la “*intentio*” del color no puede perfeccionar a la vista sin la presencia de la luz. En síntesis: los inteligibles especulativos que existen en cada hombre singular tienen como sujeto a las representaciones de la imaginación, las cuales son engendrables y corruptibles; los inteligibles especulativos que perfeccionan directamente al entendimiento material, en cambio, son eternos y universales.

#### 8.- LA “CONJUNCIÓN” ENTRE EL HOMBRE INDIVIDUAL Y EL ENTENDIMIENTO MATERIAL

La cuestión que queda pendiente, y una de las más graves a las que debe enfrentarse el sistema averroísta, es la de explicar la compatibilidad entre los dos tipos de inteligibles que acabamos de mencionar, esto es, los que tienen una existencia singular en cada individuo humano, generándose y destruyéndose según el mismo proceso de nacimiento y muerte de tales individuos —los “inteligibles especulativos” —, y los inteligibles universales y eternos que pertenecen al entendimiento material: “la segunda cuestión, la de saber cómo el entendimiento material es uno en número en todos los hombres individuales, y no es ni engendrable ni corruptible, mientras que los inteligibles existen-

tes en él en acto (y esto es el entendimiento especulativo) son multiplicados por el número de los hombres individuales, y generables y corruptibles por la generación y la corrupción de los individuos; esta cuestión, decíamos, es sumamente difícil y de una ambigüedad máxima”<sup>52</sup>.

Según Averroes, si el hombre individual puede entender, es gracias a una conexión, a una conjunción, a una cópula, entre las “*intentiones*” imaginadas, que se multiplican según los individuos, y el entendimiento material, que es único para todos los hombres: “decimos que es manifiesto que el hombre no es inteligente en acto por otra cosa que no sea la conjunción (*continuationem*) en acto del inteligible con él (...). Así pues, la conjunción del inteligible con el hombre no se realiza de otro modo que mediante la conjunción de cada una de estas dos partes, es decir, de la parte de él que es como la materia (el entendimiento material), y de la parte de él (esto es, el inteligible) que es como la forma”<sup>53</sup>.

Las especies inteligibles, que constituyen el contenido de nuestro entender, no pueden unirse a nosotros mediante el entendimiento material, el cual es universal y existe separado de los hombres singulares, sino que deben hacerlo mediante las “*intentiones*” de la imaginación: “puesto que se ha probado en las discusiones precedentes que es imposible que el inteligible se una (*copuletur*) con cada uno de los hombres y se multiplique según el número de ellos por la parte de él que es como la materia (*quasi materia*), esto es, el enten-

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 404.

dimiento material, sólo queda que la conjunción (*continuatio*) de los inteligibles con nosotros los hombres se haga por la conjunción de las ‘*intentiones*’ inteligibles con nosotros, o más precisamente, de aquella parte (de las ‘*intentiones*’ inteligibles) que es en nosotros como (su) forma (*quasi forma*), y estas son las ‘*intentiones*’ imaginadas”<sup>54</sup>. Si los inteligibles que constituyen el acto del entendimiento material pueden ser entendidos por los hombres individuales, es porque estos inteligibles tienen dos sujetos, a saber, las ‘*intentiones*’ imaginadas y el mismo entendimiento material; así es como se realiza la “conjunción” del entendimiento material con nosotros mediante las representaciones de la imaginación, también llamadas, en terminología escolástica, “*phantasmata*”.<sup>55</sup>

Santo Tomás sostiene que es imposible que un mismo inteligible se encuentre, como en dos sujetos distintos, en el entendimiento material y en la imaginación y, por consiguiente, niega que pueda dar-

se “conexión” alguna entre un pretendido entendimiento separado, que él llama posible, y el hombre particular de carne y hueso. El núcleo en torno al cual gira su argumentación está en que las “*intentiones*” o “*species*” de la imaginación son inteligibles en potencia, mientras que las que perfeccionan al entendimiento posible lo son en acto; por ello, entre las unas y las otras existe una incompatibilidad que frustra cualquier intento de “conjunción”: “en efecto, es evidente que la especie inteligible, en cuanto se encuentra en los fantasmas, es inteligible en potencia; pero en el entendimiento posible se encuentra en cuanto es inteligible en acto, abstraída de los fantasmas. Si la especie inteligible, por tanto, es la forma del entendimiento posible en la misma medida que es abstraída de los fantasmas, de ahí se sigue que por la especie inteligible (el entendimiento posible) no se conecta (*continuat*) con los fantasmas, sino que más bien está separado de ellos”<sup>56</sup>.

Podría pensarse que una vía para salvar la explicación del Comentador sería la de afirmar que la “conjunción” del entendimiento posible con los “*phantasmata*” es análoga a la que se da entre el espejo y el hombre que se refleja en él; contesta el Aquinate: “esta conexión (*continuatio*) está claro que no resulta suficiente para la conexión con el acto; porque es evidente que la acción del espejo, que es la de reflejar, no puede atribuirse por ello al hombre; por eso mismo, tampoco la acción del entendimiento, a causa de la cópula mencionada, puede ser atribuida a

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 404-5.

<sup>55</sup> Santo Tomás resume muy claramente la doctrina averroísta de la “conjunción” con los siguientes términos: “Averroes sostiene que el principio del entender, que se llama entendimiento posible (*intellectus possibilis*), no es el alma, ni una parte del alma, a menos que se diga equívocamente, sino más bien una cierta substancia separada; y sostiene, además, que el entender de aquella substancia separada es el entender mío o tuyo, en cuanto que aquel entendimiento posible se une (*copulatur*) a mí o a ti mediante los fantasmas (*phantasmata*) que hay en mí o en ti. Y decía que esto ocurre del siguiente modo: la especie inteligible (*species intelligibilis*) que es una sola cosa con el entendimiento posible, porque es la forma y el acto de él, tiene dos sujetos: el uno son los mismos fantasmas, el otro el entendimiento posible. Por consiguiente, de este modo el entendimiento posible se conecta con nosotros por su forma mediante los fantasmas; y así, cuando el entendimiento posible entiende, este (*hic*) hombre entiende”. SANTO TOMÁS: *De unitate intellectus contra averroístes*, cap. 3, n. 62.

<sup>56</sup> *Ibidem*, n. 64.

este (*huic*) hombre que es Sócrates, de tal modo que este (*hic*) hombre entienda”<sup>57</sup>.

En otro argumento sostiene que, incluso en el caso que una y la misma especie pudiera encontrarse en el entendimiento posible y, al mismo tiempo, en los fantasmas, con tal “conjunción” no podríamos explicar que “este” hombre entienda: “Es manifiesto que, por medio de la especie inteligible, algo es entendido (*intelligitur*), pero que por medio de la potencia intelectual, alguien entiende (*intelligit*); del mismo modo que, por medio de la especie sensible algo es sentido (*sentitur*), pero que por medio de la potencia sensitiva alguien siente (*sentit*)”<sup>58</sup>.

Una cosa es la “*species*” que actúa a una facultad cognoscitiva, proporcionándole un contenido determinado, y otra la operación que realiza dicha facultad una vez ha sido perfeccionada por la “*species*”; el siguiente ejemplo resulta muy clarificador: “la pared en la cual se da algún color, cuya especie sensible en acto está en el ojo, es vista (*videtur*), no ve (*non videt*); pero el animal que tiene esta potencia visiva, en la cual está tal especie, ve. Pues tal es la conexión (*copulatio*) del entendimiento posible con el hombre, en el cual están los fantasmas, cuyas especies están en el entendimiento posible, cual es la conexión de la pared en la cual está el color con el sentido de la vista en el cual está la especie de su color”<sup>59</sup>.

La función de las especies, tanto sensibles como inteligibles, consiste en hacer que una facultad conozca algo; la operación de conocer, sin embargo, no pertenece a

las especies, sino a la facultad. Aunque los inteligibles del entendimiento posible estuvieran contenidos, a modo de sujeto, en los fantasmas de la imaginación, el hombre concreto y singular no podría entender por medio de ellos, del mismo modo que la pared no puede ver cuando la especie de su color informa el sentido de la vista, sino que más bien es vista por el animal que posee dicho sentido: “del mismo modo, por tanto, que la pared no ve, sino que su color es visto, así se seguiría que el hombre no entiende, sino que sus fantasmas serán conocidos por el entendimiento posible. Por consiguiente, según la posición de Averroes, es imposible salvar que este (*hic*) hombre entienda”<sup>60</sup>.

## 9.- EL ALMA HUMANA ES MORTAL E INMORTAL

Por último, queremos destacar una consecuencia muy importante que se sigue de la gnoseología averroísta con relación al tema de la mortalidad o inmortalidad del alma humana. La posición de Ibn-Rušd queda perfectamente sintetizada en la siguiente proposición: “el alma es ambas cosas, mortal e inmortal”<sup>61</sup>. Una parte del alma es generable y corruptible, la que pertenece a “este” hombre individual; sus inteligibles, en la medida que tienen como sujeto a la facultad imaginativa, que se ocupa de lo concreto singular, no poseen el atributo de la eternidad. Cuando tiene lugar la “conjunción” de esos inteligibles con el entendimiento material, entonces el hombre entra en contacto con lo que

<sup>57</sup> *Idem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, n. 65.

<sup>59</sup> *Idem*.

<sup>60</sup> *Idem*.

<sup>61</sup> AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, op. cit., III, n.5, p. 409.

hay de inmortal y divino en él, con aquel recipiente que posee actualmente desde toda la eternidad las formas inteligibles de todas las cosas; el hombre se “diviniza” cuando se aparta de lo singular y contingente para entender lo universal y necesario, alcanzando así la “perfección última” a la que está llamado. Debido a la estrecha correlación entre ininteligibilidad y singularidad, la inmortalidad personal, aparte de no ser posible, no es ni tan siquiera deseable para Averroes, porque supondría la pervivencia de aquello que hay de más bajo en nosotros, de aquello que precisamente deberíamos sacrificar en aras de lo universal.

## 10.- BIBLIOGRAFÍA

- AL-MARRAKUSI: *al Muyib fi taljis ajbar al-Magrib* (ed. R. Dozy), *The History of Al-mohabades*, Leyden, S. and J. Luchtmans, 1847.
- ARIÉ, Rachel: *España musulmana (siglos VIII-XV)*, trad. Berta Julià, Barcelona, Labor, 1980.
- ARISTÓTELES: *Physica*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum librum septimum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007.
- AVERROES: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (ed. Stuart Crawford), Cambridge (Massachusetts), The Mediaeval Academy of America, 1953.
- AVERROES: *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, intr. y trad. Salvador Gómez Nogales, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.
- AVERROES: *Averroès. L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, intr. y trad. Alain de Libera, París, Flammarion, 1998.
- AVERROES: *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, intr. y trad. Alfred L. Ivry, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2002.
- AVERROES: *Sobre el intelecto*, intr. y trad. Andrés Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 2004.
- AVERROES: *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, intr. y trad. Richard C. Taylor, Yale University Press, 2009.
- BERDIÁEV, Nikolai: *La destinación del hombre*, trad. Juan de Benavent, Barcelona, José Janés, 1947.
- CANALS, Francisco: «Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás», en: CANALS, Francisco, *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981.
- CAYETANO: *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. M.-H. Laurent, Torino, Marietti, 1934.
- CHEJNE, Anwar G.: *Historia de la España musulmana*, trad. Pilar Vila, Madrid, Cátedra, 1987.
- CLARAMUNT, Salvador y UTRILLA Juan F.: *La génesis de la Corona de Aragón (desde la invasión almorávide hasta la muerte de Ramón Berenguer IV)*, Barcelona-Zaragoza, Aragón, 1988.
- MUNK, Solomon: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, A. Franck, París, 1857.
- PUIG MONTADA, Josep: «Averroes: Comentario mayor al libro Acerca del alma de Aristóteles», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 22, 2005, pp. 65-109.

RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, París, Calmann Lévy, 1882.

STEINSCHNEIDER, Moritz (ed.): *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893

TOMÁS DE AQUINO: *De la unidad del entendimiento*, ed. y trad. Abelardo Lobato, en: SANTO TOMÁS, *Opúsculos y cuestiones selectas* (coord.. Antonio Osuna Fernández-Largo), vol.1, Madrid, BAC, 2001, pp. 100-183.

TOMÁS DE AQUINO: *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, intr. y trad. Alain de Libera, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

TOMÁS DE AQUINO: *El ente y la esencia*, ed. y trad. Eudaldo Forment, Pamplona, EUNSA, 2011.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón, Pamplona, Corpus Thomisticum, 2000 y ss.: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*, Roma, Typographia Polyglotta, 1882 y ss.

URVOY, Dominique: *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, trad. Delfina Serrano, Madrid, Alianza, 2008