

# El intelecto: potencia del alma, pero separado de la materia

*The Intellect, Power of the Soul but Separate from Matter*

CARLOS A. CASANOVA  
Hamilton Center, University of Florida  
carlosacasanovag@gmail.com

**Resumen:** Se aborda la crítica tomista a las interpretaciones averroísta y avicenista de Aristóteles quien estableció (i) que el intelecto humano tiene un aspecto pasivo por el que recibe las especies inteligibles y uno activo por el que las abstrae de la materia; y (ii) que esos dos aspectos del intelecto son separados de la materia y, por tanto, no corruptibles con el cuerpo. Se examina la posición de santo Tomás que establece sólidamente que el intelecto es una potencia del alma, que es separado de la materia y que el hombre está dotado de todos los poderes necesarios para realizar su operación natural, aunque posea el intelecto por participación de las substancias separadas.

**Palabras clave:** Aristóteles, intelecto separado de la materia, potencia del alma, intelecto agente.

**Abstract:** *The paper deals with Aquinas' critique of the Averroist and Avicennist interpretations of Aristotle, who stated (i) that the human intellect has a passive aspect in which the intelligible species are received, and an active aspect that abstracts the species from matter; and (ii) that those two aspects of the intellect are separate from matter and therefore are not corruptible as the body is. The position of St. Thomas is examined, which solidly concludes that the intellect is a power of the soul separated from matter, and that man is gifted with all the powers necessary to perform his natural operation, even if man has his intellect by participation from separated substances.*

**Keywords:** *Aristotle, intellect separate from matter, power of the soul, agent intellect.*

---

Artículo recibido el 25 de agosto de 2023 y aceptado para su publicación el 14 de noviembre de 2023.

Este tema es uno de los goznes más centrales de la filosofía. Nuestra experiencia en esta vida es sensorial (aunque no *exclusivamente* sensorial)<sup>1</sup> y, por ello, la verdad de una proposición se juzga por reducción a esa experiencia de los principios contralores de la misma<sup>2</sup>. El ascenso deliberadamente reflexivo hacia las realidades espirituales se realiza paulatinamente, desde lo más cognoscible para nosotros hacia lo más cognoscible en sí mismo. Se pasa de las sustancias inanimadas (como el agua o el aire) a los seres vivos y sus operaciones (como el amor y el odio), al alma humana y a su intelecto (*noús*), y de allí se asciende a los espíritus, a Dios y a las demás sustancias intelectuales. Como dice santo Tomás, “es preciso que por el intelecto humano lleguemos a conocer los intelectos superiores, y no viceversa”<sup>3</sup>. Tal fue el camino que siguió efectivamente la filosofía griega, como lo describe Aristóteles en el libro Alfa de la *Metafísica*: de Tales, pasando por Empédocles y Parménides, a Anaxágoras, los pitagóricos y Platón. La manera como entendamos el intelecto, por tanto, va a afectar el entero edificio de la metafísica y, en consecuencia, de nuestra visión del cosmos como un todo.

Uno de los aportes más centrales e iluminadores de santo Tomás fue el haber comprendido a cabalidad el análisis aristotélico y haberlo defendido en medio de un mar de interpretaciones erradas y de concepciones rivales. Sin embargo, aun en este tema en que la estructura de la concepción tomista es radicalmente aristotélica, introdujo el Aquinate importantes adiciones agustinistas y bíblicas, sin confundir nunca la interpretación de Aristóteles y sus propias adiciones. Santo Tomás no torció deliberadamente el texto aristotélico con el fin de “bautizarlo”<sup>4</sup>.

En este artículo examinaremos la enseñanza de santo Tomás acerca del intelecto y acerca de la doctrina aristotélica en este punto, para probar que es verdadera esta enseñanza en sus dos caras: en sí misma, y como procedente de Aristóteles. El averroísmo y el avicenismo sostienen interpretaciones encontradas con la tomista, pues defienden que el intelecto posible o

<sup>1</sup> Cf. FREGE, 1998, 221-222, n. 75. Santo Tomás y Aristóteles están de acuerdo con esto, desde luego. Por eso Aristóteles enseña que la esencia es un sensible *per accidens*. Véase un texto explícito de santo Tomás, en *De veritate* q. 10, a. 6, ad 2m.

<sup>2</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 12, a. 3, ad 2m.

<sup>3</sup> *De unitate intellectus contra averroistas*, capítulo 3.

<sup>4</sup> Un intérprete musulmán de Averroes ha dicho: “[...] al distinguir el alma del intelecto, Averroes concuerda con [...] la doctrina coránica de la creaturidad del hombre” (MOHAMMED, 1985, 91-92; citado por MCINERNEY, 1993, 196). Así que, curiosamente, sería Averroes quien estaría ajustando la doctrina aristotélica a la propia religión.

el intelecto agente están separados no sólo de la materia (como interpreta santo Tomás), sino del alma humana. Aunque someteremos a crítica el averroísmo y el avicenisismo, intentaremos resaltar el fondo de verdad que hay en las tesis rechazadas.

Para dejar sentado con toda claridad el respeto de santo Tomás a la mente de Aristóteles, y la verdad intrínseca de su enseñanza, es preciso revisar con cuidado los capítulos centrales del comentario al libro III *De anima*, teniendo en mente, además, todos los lugares paralelos, en los comentarios y en las obras sistemáticas del Aquinate. Dividiremos la exposición en seis secciones cortas.

## I. El carácter incorpóreo del intelecto posible

En el comentario al libro III *De anima*, a partir del capítulo 3 (lección 4 del comentario), santo Tomás primero señala que a partir de aquí Aristóteles distingue el intelecto y el sentido. Luego examina el pasaje en el que el Estagirita critica a los antiguos por considerar que pensar y percibir sensorialmente (en general) son lo mismo<sup>5</sup>. Para aclarar la crítica aristotélica, el Aquinate explica: “afirmar, por tanto, que los cuerpos celestes puedan producir una impresión directamente en la parte intelectual en cuanto al intelecto o la voluntad, es afirmar que la voluntad y el intelecto son potencias corpóreas. Y así suenan las palabras de algunos filósofos antiguos”<sup>6</sup>.

Después de esto, para deslindar mejor lo que pertenece a los sentidos y lo que pertenece al intelecto, Aristóteles examina qué es la fantasía en particular, y que no es lo mismo que la opinión, que pertenece al intelecto y es lo que más podría confundirse con aquélla<sup>7</sup>. Una cosa relevante queda clara en este pasaje: es obvio que tanto Aristóteles como santo Tomás están deslindando dos operaciones humanas, el juicio y el fantasma, que emanan ambas de potencias del alma humana y no de una substancia separada.

<sup>5</sup> 3, 427a21-22. Este pasaje vuelve a un tema tratado ya en *Metafísica* Gamma 5, 1009b7-39. La tesis es más general allí: aunque el sentido no se equivoca sobre los sensibles propios a menos que el órgano esté dañado, sin embargo, la estimación del sentido depende del órgano, a diferencia de la estimación del intelecto. Por ello, si un filósofo no distingue entre el intelecto y el sentido puede inclinarse a pensar que la sabiduría y la prudencia puedan verse alteradas por un cambio en la disposición corporal humana. Cf. *Sententia Metaphysicae*, libro IV, lección 12, nn. 3-9. No son pocos los filósofos contemporáneos que incurren en el mismo error.

<sup>6</sup> *Sententia De anima*, lib. 3 l. 4 n. 3.

<sup>7</sup> Cf. 427b14 y ss.

El capítulo 4 del libro III *De anima* se inicia con una importante proposición: “acerca de la parte con la que el alma conoce y piensa [*phronēi*], si es separada o si no es separada según la magnitud sino sólo según la razón, ha de investigarse cuál sea su diferencia y cómo ocurre que entienda” (429a10-14). Está claro que Aristóteles va a hablar de una “parte” del alma humana, con la que ella “conoce y piensa” y “entiende”. Es en este contexto donde se dan los argumentos en favor de su carácter *separado según la magnitud*, no sólo *según la razón*.

Primero examina la naturaleza del intelecto y muestra que está en potencia respecto de los inteligibles, así como el sentido lo está respecto de los sensibles<sup>8</sup>. A partir de esto observa que puede conocer todos los inteligibles que están en lo sensible, puede recibirlos todos, y que esto implica que no tiene una naturaleza sensible determinada en acto, sino todas en potencia (así como la pupila puede recibir todos los colores porque es incolora, añade santo Tomás). No está, pues, mezclado con ningún cuerpo, a diferencia de los sentidos. Aquí Aristóteles cita a Anaxágoras, pero, como éste habla de un intelecto divino, separado del hombre, añade Aristóteles que está hablando del “intelecto del alma”, “el intelecto por el cual entiende y opina el alma” (429a22-23)<sup>9</sup>.

Segundo, muestra que no tiene órgano corpóreo, nuevamente a diferencia de los sentidos. Y sobre esto da un par de argumentos. Primero, que si tuviera órgano, tendría una cierta naturaleza sensible<sup>10</sup> y no podría conocer todos los sensibles<sup>11</sup>. Segundo, que la excelencia del sensible destruye al

<sup>8</sup> Cf. *Sententia De anima* III, lección 7, n. 6.

<sup>9</sup> Cf. *De anima* III 4, 429a18-29, y el comentario en lección 7, nn. 8-13.

<sup>10</sup> Cf. 429a25-27.

<sup>11</sup> Pasnau objeta a este argumento que el tener naturaleza sensible sólo impediría conocer la presencia de la forma *intencional* (no natural) en el poder cognoscitivo y tornaría a éste incapaz de conocer al mismo tiempo dos especies intencionales. Puesto que santo Tomás y Aristóteles hablan aquí sólo de la presencia de la forma *natural*, el argumento aristotélico-tomista no concluye (cf. PASNAU, 2002, 57). Kendall Ann Fisher responde que los textos de santo Tomás disuelven con éxito esta objeción: según tales textos, la presencia de una forma natural (el color en la pupila) se convertiría en una intención percibida e impediría percibir otras formas intencionales. (Cf. K. A. FISHER, 2017, 59-66.) Lo que ni Pasnau ni Fisher parecen percibir es que el conocimiento consiste, precisamente, en la identidad entre cognoscente y conocido por la recepción intencional de una forma natural. Por esta razón, si un órgano de conocimiento posee naturalmente una forma de un género de los cognoscibles, entonces no puede recibir intencionalmente las demás formas de ese género, aunque las pueda recibirla naturalmente cambiando su

sentido por destruir su órgano, y eso no ocurre con el intelecto, que no se ciega por la magnitud de los inteligibles, sino que entiende mejor después de contemplar los más potentes, porque está separado del cuerpo. A causa del intelecto, el alma es “el lugar de las especies”, es decir, de las esencias de las cosas sensibles, de los conceptos, que no se encuentran en un órgano corpóreo, a diferencia de las imágenes o las sensaciones<sup>12</sup>. Y nótese bien que Aristóteles dice “el alma”, no “el intelecto”.

Aquí santo Tomás introduce en el comentario un resumen de su crítica a la visión averroísta del intelecto posible, que se contiene en la *Suma contra los gentiles* y en el *De unitate intellectus contra averroistas*. Nosotros no entraremos en ella en este momento. Pero sí que traeremos la conclusión, que no rompe el hilo:

Es asombroso con cuánta ligereza erraron [algunos] a causa de que aquí se dice que el intelecto es separado, cuando [...] dice que el intelecto es separado porque no tiene órgano, como el sentido. Y esto ocurre porque el alma humana, a causa de su nobleza, sobrepuja la facultad de la materia corporal, y no puede ser enteramente circunscrita por ella. Por eso posee una acción en la que no comunica la materia corporal, y en este sentido es separado el intelecto<sup>13</sup>.

En el cosmos hay una asombrosa gradación entitativa, y el alma humana es una bisagra importante entre el mundo espiritual y el corpóreo. Como se dice en el capítulo 1 del *De unitate intellectus contra averroistas*: “vemos que poco a poco, según que las formas son más nobles, tienen virtudes que sobrepasan más y más la materia<sup>14</sup>. Por eso, la última de las formas, que es el alma humana, tiene una virtud que sobrepasa totalmente la materia, esto es, el intelecto”. Y, para confirmar esta interpretación, se refiere santo Tomás allí mismo al pasaje de la *Física* (II 2, 194b10-15) en que Aristóteles sostiene que la filosofía natural estudia el alma hasta llegar a esas almas que están en cierto modo en la materia y en cierto modo no, “pues estas formas

---

forma, mediante una transformación física. (El ángel, en cambio, no tiene que recibir nada de lo sensible para conocer.)

<sup>12</sup> Cf. 429a29-429b5 y el comentario III, lección 7, nn. 15-18.

<sup>13</sup> *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 7 n. 29.

<sup>14</sup> Tianyue Wu se basa en observaciones como ésta para mostrar que santo Tomás entiende que hay una distinción real entre forma y materia, y que hay una prioridad ontológica de la forma sobre la materia, pues aquélla es el principio por el que la materia recibe la actualidad y el ser (cf. 2017, 70-71, 99-101).

se encuentran en el confín entre las formas separadas y las materiales”<sup>15</sup>. Y comenta santo Tomás:

pues la forma del hombre está en la materia, y separada de ella: en la materia según el ser que da al cuerpo (que es el término de la generación); separada según la virtud que es propia del hombre, es decir, según el intelecto. No es, por tanto, imposible que una forma esté en la materia y su virtud sea separada, como se ha expuesto acerca del intelecto<sup>16</sup>.

En seguida Aristóteles sostiene que, una vez en acto por haber adquirido la ciencia, el intelecto se halla todavía en potencia en un cierto sentido, pues la ciencia es un acto primero. Pero en este estado puede pasar a acto segundo a voluntad. El texto es bastante diáfano, y da pie para dirigir una resumida crítica a la interpretación de Avicena, pues es claro que el intelecto atesora las especies.<sup>17</sup> Añade de inmediato el Estagirita que el intelecto ya en acto puede entenderse a sí mismo, lo cual no ocurre antes de que aprenda o halle (*matheîn è heureîn*)<sup>18</sup>.

## II. El objeto del intelecto humano, en contraste con el objeto del intelecto de las substancias separadas

En el propio capítulo 4 del III *De anima*, Aristóteles investiga cuál es exactamente el objeto del intelecto humano. Y muestra que es lo inteligible que está en lo sensible, los indivisibles que dan unidad a los “todos” (materiales), es decir, a aquellas cosas que no son lo mismo que su esencia, las cosas materiales<sup>19</sup>. Santo Tomás añade una aclaración muy central:

también es manifiesto que las especies inteligibles, por las que el intelecto posible se actualiza [los conceptos y juicios], no son el objeto del intelecto. Pues no se relacionan con el intelecto como lo entendido, sino como aquello *en* [o *con*] *lo que* entiende [...]. [...] Lo que el intelecto entiende es

<sup>15</sup> Esta cita está tomada del *De unitate intellectus*, capítulo 1.

<sup>16</sup> Capítulo 1 del *De unitate intellectus*. Esto mismo lo expone santo Tomás en *In octo libros Physicorum*, lib. 2, l. 4, n. 10.

<sup>17</sup> *Sententia libri De anima* III, lección 8, nn. 1-3.

<sup>18</sup> Cf. 429b5-9; y l. 8, nn. 4-5.

<sup>19</sup> Cf. l. 8, nn. 10-11.

la esencia [*quiddidad*], que está en las cosas, pero no la especie inteligible, excepto en cuanto el intelecto vuelve sobre sí mismo<sup>20</sup>.

Es por esta razón que el intelecto no puede conocerse a sí mismo en acto sino cuando conoce un ser sensible, porque él, por ser totalmente incorpóreo, no es un indivisible que da unidad a un todo material, a un órgano. Es, por tanto, una suerte de “materia inteligible”, indeterminada<sup>21</sup>, que puede recibir todas las quiddades sensibles, pero no puede verse a sí misma sino cuando ha sido actualizada por los inteligibles tomados de lo sensible<sup>22</sup>. Pero, como no tiene materia, es inteligible en acto, y en cuanto capta la esencia despojada de materia, entiende en acto, y en ese acto el intelecto y el inteligible son lo mismo. Por otra parte, puesto que lo entendido es la esencia de las cosas materiales, y ésta se encuentra en ellas en la materia, no son estas cosas intelectos, sino inteligibles en potencia<sup>23</sup>.

Pero hay intelectos superiores al nuestro. En efecto, lo dicho sobre el objeto del intelecto humano contrasta agudamente con el intelecto de las substancias separadas, que conocen directamente lo que es simple en sí mismo y no mero principio de unidad de un todo, mientras nuestro intelecto conoce lo simple a partir de su contrario, lo compuesto, y por negación. Ellas se conocen a sí mismas sin necesidad de conocer otra cosa. Así lo dice Aristóteles: “pero si para una de las causas no hay contrario, ésta se conoce a sí misma y es en acto y separada”<sup>24</sup>. Y santo Tomás comenta en la lección 11, nn. 13-14:

[...] nuestro intelecto recibe del sentido y por eso caen primero en la aprehensión de nuestro intelecto las cosas sensibles, las cuales tienen magnitud, por lo cual el punto y la unidad no se definen sino negativamente. Y por esto es que también todas las cosas que trascienden estas cosas sensibles nos son desconocidas excepto por negación, como conocemos de las substancias separadas el que son in-materiales e in-corpóreas y otras cosas

<sup>20</sup> L. 8, nn. 18 y 19. Esta vuelta del intelecto sobre sí mismo ocurre en la reflexión concomitante y en las ciencias lógica y metafísica.

<sup>21</sup> Como se dice más abajo, en 4, 429b29-430a2.

<sup>22</sup> Santo Tomás añade: “Por ello el Filósofo arriba ha escudriñado la naturaleza del intelecto posible por medio del mismo entender y de lo que se entiende. Pues no conocemos nuestro intelecto sino por esto, porque entendemos que nosotros entendemos” (lección 9, n. 5).

<sup>23</sup> Cf. *De anima* III 4, 430a2-9.

<sup>24</sup> 6, 430b23-25.

semejantes. [...] Es preciso que nuestro intelecto que así conoce uno de los contrarios por el otro sea cognoscente en potencia y que en él se encuentre la especie de un contrario por el que conozca el otro [...]. Pero si hay un intelecto al cual no inhiere uno de los contrarios para conocer el otro, entonces es preciso que tal intelecto se conozca a sí mismo en primer lugar y que por sí mismo conozca a los otros, y que siempre esté en acto y sea enteramente separado de la materia, también según el ser, como se ha mostrado del intelecto divino en el libro XII de la *Metafísica*.

### III. La distinción entre intelecto posible e intelecto agente. Ambos separados

En el capítulo 5 del libro III *De anima* (430a10-19) se encuentra el famoso pasaje en el que Aristóteles distingue al intelecto agente del posible. Santo Tomás, que siempre conecta las doctrinas a las experiencias que les dieron origen, señala agudamente que Aristóteles postula esta distinción en el seno de la parte intelectual del alma humana a causa de que ha rechazado las ideas separadas (y con ellas la reminiscencia). Por esto: para explicar el salto de la experiencia meramente sensorial al conocimiento intelectual, debe postularse algo que haga pasar los sensibles de ser inteligibles en potencia a ser inteligibles en acto. Aristóteles es forzado por el análisis del conocimiento humano a admitir que debemos poseer esta potencia activa<sup>25</sup>. Por esto mismo santo Tomás acaba por darse cuenta de que los ángeles y Dios no tienen intelecto agente, pues no les hace falta<sup>26</sup>.

Aristóteles afirma que se trata de un “hábito” [*hêxis*], pero santo Tomás aclara con mucho tino que aquí “hábito” se opone a potencia y privación. Es decir, es un acto poseído de modo estable, como la ciencia ya adquirida. Pero aclara también el Aquinate que no es un hábito como el hábito de los primeros principios, pues los principios presuponen el conocimiento de los términos, y éstos proceden de la experiencia en la que es el intelecto agente el que pone en acto la inteligibilidad de lo sensible, para que el posible conciba los términos<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cf. L. 10, n. 4. En el mismo sentido, cf. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 77 n. 5. Aquí se resalta que la luz del agente es proporcionada a nuestra naturaleza y por esto Aristóteles no la compara con el sol (como Platón compara la luz de la idea del bien en *República* VI-VII), sino sólo con una luz.

<sup>26</sup> Cf. *Suma teológica* I q. 54, a. 4.

<sup>27</sup> Este mismo punto se trata en *Contra gentiles* lib. 2, cap. 78, n. 7.

Son interesantes los elementos en que puede resolverse el tema del intelecto agente, tal como lo ha tratado Aristóteles. En toda naturaleza, en cada género, hay una materia y su agente propio; también en el arte hay una materia que es actualizada por el artesano. Del mismo modo, *en el alma* tiene que haber estas diferencias. Así como el intelecto posible es una materia prima inteligible, debe haber un agente, un *artesano*, que actualice todos los inteligibles en los que se convierte el intelecto posible (pues el intelecto y lo entendido en acto son una sola cosa). Pero Aristóteles usa también otra metáfora: el intelecto agente es una “luz” que torna en acto los inteligibles, así como la luz física permite ver los colores. Las metáforas utilizadas son preciosas: una resalta que realmente es activa nuestra inteligencia cuando conocemos, porque la esencia de lo sensible está inmersa en la materia y así no puede actuar sobre el intelecto posible; pero la otra resalta que nuestra inteligencia es pasiva, porque lo que hace es inmaterializar la esencia que está en lo sensible. Sobre este segundo punto, observa santo Tomás:

Arriba dijo [Aristóteles] que el intelecto posible se compara a los inteligibles como una tabla a figuras determinadas. En cuanto a esto, el intelecto agente no está en acto. Pues si el intelecto agente tuviera en sí la determinación de todos los inteligibles, no necesitaría el intelecto posible de los fantasmas [i. e., de la operación de los sentidos], sino que el intelecto agente por sí solo lo reduciría al acto de todos los inteligibles<sup>28</sup>.

Nuestros sentidos, externos e internos, perciben la cosa sensible y esa percepción es iluminada por el agente, de modo que la esencia de la cosa (que es sensible *per accidens* y no *per se*) es percibida por nosotros *con el intelecto posible*, que es el ojo del alma. Yo percibo que Ignacio es un ser humano, aunque “ser humano” no es sensible sino *per accidens*, y percibo la substancia que es Ignacio, que tampoco es sensible *per se*. Nada de eso podría ser si nuestra parte intelectual no informara los sentidos, con el intelecto posible comparando el concepto con lo percibido sensorialmente (la materia general de hombre se da concretamente en Ignacio), y el intelecto agente permitiendo entender inmaterialmente la esencia de Ignacio.

---

<sup>28</sup> L. 10, nn. 11-12. Este doble aspecto de nuestro intelecto respecto de lo sensible se expresa muy bien en la *Suma contra los gentiles* lib. 2, cap. 77, n. 2. Cf., también, *De veritate* q. 10, a. 6, c. En el mismo lugar, ad 7m, aclara que las formas inteligibles no están ni en los fantasmas ni en el intelecto agente, sino sólo en el posible. Juan Fernando Sellés sostiene tesis completamente incompatibles con éstas de santo Tomás. (Cf. J. F. SELLÉS, 2003, 224-226).

Pero esta distinción de nuestra parte intelectual se da “en el alma” (430a13), como dice Aristóteles. Somos nosotros los que percibimos intelectivamente y estamos dotados de todas las potencias necesarias para percibir y entender<sup>29</sup>. En las líneas 430a17-19 añade Aristóteles que este intelecto es, en su substancia, acto e impassible (en estas dos cosas se distingue del posible), separado e inmixto (en esto coincide con el posible), puesto que es más digno el agente que el paciente y el principio que la materia. Como se ha mostrado que el posible es inmixto y separado, con más razón lo es el agente, que es acto y no potencia. Además, el posible padece pues pasa al acto al entender o recibir los inteligibles, mientras que el agente no pasa al acto, sino que siempre está en acto. (Sin embargo, no ejerce su operación sino cuando hace pasar al intelecto posible al acto, lo cual ocurre bastante tiempo después del nacimiento; y esto es así porque sin experiencia sensorial madura no puede haber percepción de la esencia ni, por tanto, puede nuestro agente inmaterializar lo que es inteligible en potencia en lo sensible).

Observa santo Tomás que, si Aristóteles pensara que el intelecto agente es una substancia separada, no diría que es una “luz”, un “hábito” del alma. Como luz, es una participación en la inteligencia de las substancias separadas, pero no es una substancia separada<sup>30</sup>. En la *Suma contra los gentiles* II, capítulo 78, abunda más en por qué las palabras utilizadas aquí por Aristóteles claramente muestran que él concibió al agente como una facultad activa del alma. En la tarea usa textos que Averroes escribió en otros contextos, como su definición de “hábito” (n. 6: “pues ésta es la definición de hábito, [...] que el que tiene el hábito entienda por él lo que le es propio por sí mismo y cuando quiera, sin que necesite en ello de algo extrínseco”).

En la línea 19, habiendo acabado de hablar sobre el posible y el agente, Aristóteles vuelve al tema del intelecto en acto<sup>31</sup>: “es lo mismo la ciencia en acto que la cosa” (19-20). Y luego apunta que en un ser humano el intelecto en potencia es anterior al intelecto en acto, pero que en general el intelecto en acto es anterior al intelecto en potencia (20-21). Esto puede entenderse en dos planos. La investigación en psicología infantil nos ha mostrado que

<sup>29</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, III, lección 10, n. 7.

<sup>30</sup> Cf. l. 10, n. 12.

<sup>31</sup> Averroes sostiene que este texto continúa tratando sobre el intelecto agente. Pero su interpretación no tiene sentido, como muestra santo Tomás en *Contra gentiles* lib. 2, capítulo 78, n. 9.

los niños no pueden aprender a hablar si no hay adultos que les hablen y les señalen las cosas de modo que pueda el alma hacer las asociaciones necesarias para acabar formando el concepto. Por tanto, sin un intelecto humano en acto en el origen, no tendríamos ahora intelectos humanos en acto. Ésta es la interpretación de santo Tomás, tanto en el comentario como en la *Contra gentiles*<sup>32</sup>. En otro plano, el intelecto primero tendría que ser intelecto en acto, pero de tal modo que no pase de la potencia al acto, ni esté, por tanto, unas veces en potencia y otras en acto, sino siempre en acto: “pero no entiende en un tiempo y en otro no entiende” (22). Esta última frase es la más problemática del texto, precisamente porque parece restringir la significación a un intelecto que está en acto no como el humano está en acto, sino siempre. Es decir, sugiere que se habla de un intelecto divino, en acto puro, o angélico, sin materia, que siempre entiende. Pero esto da pie para la confusión según la cual todo el texto del capítulo 5 habla de una substancia separada.

Santo Tomás comenta que la susodicha frase dificultosa se refiere a que el “intelecto en acto” es el intelecto en acto segundo, y que se opone al intelecto en pura potencia o en acto primero, en hábito. Y por eso dice: “pero no entiende en un tiempo y en otro no entiende”<sup>33</sup>. Este sentido me parece forzado. Creo que Aristóteles habla de un intelecto en acto puro en estas líneas, según un argumento que da en el libro Theta, capítulo 8 (1049b4-1049a3), de la *Metafísica*. Creo que la frase se refiere al intelecto divino, pero es indudable que Aristóteles viene hablando del intelecto humano y que vuelve en seguida a hablar del intelecto humano, en la propia línea 22, como demostraremos.

Este intelecto humano, que llega al acto y que abarca al posible y al agente, es lo único que es separado en el alma humana, inmortal y perpetuo. El resto de nuestra alma tiene órgano corpóreo y, por tanto, no subsiste tras la muerte. Pero esto plantea un problema serio. Porque el intelecto necesita de los sentidos internos para conocer y, por eso, ellos se llaman “intelecto pasivo”, porque, informados por el intelecto, nos permiten percibir y recordar<sup>34</sup>. Dice Aristóteles: “sin él [sin el intelecto pasivo], no entiende [nuestro intelecto]”. Pero, puesto que los sentidos internos tienen órgano corpóreo,

<sup>32</sup> Cf. II, capítulo 78, n. 10. En el comentario (III, l. 10, n. 13) aduce el texto de *Metafísica* Theta 8, 1049b4-1050a3, sobre la prioridad del acto sobre la potencia, en general.

<sup>33</sup> Cf. l. 10, n. 14; y *Contra gentiles* lib. 2, capítulo 78, n. 11.

<sup>34</sup> Cf. *Sentencia De anima*, l. 10, n. 18.

se destruyen con la muerte. Por tanto, nosotros, tras la muerte, “no recordamos” (líneas 23-24).

No cabe duda de que a partir de la línea 22 Aristóteles está hablando de una de nuestras potencias, porque en la línea 24 usa la primera persona del plural: *ou mnemoneúomen*. Esto no tendría ningún sentido si no estuviera diciendo que es inmortal nuestro intelecto, esa *parte* del alma que abarca al posible y al agente y por la que entendemos nosotros<sup>35</sup>. De este modo, aunque seguimos existiendo tras la muerte, (como no son inmortales las otras potencias que necesitamos para entender en esta vida) “no recordamos”. Santo Tomás ratifica esta interpretación considerando aquí un texto del libro Lambda de la *Metafísica*, al que nos referiremos más abajo<sup>36</sup>.

#### IV. La felicidad humana y la operación de entender

Cuando en el capítulo 7 del libro X de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles habla de la felicidad más alta, trata nuevamente sobre el carácter separado del intelecto. Pero allí se percibe con toda claridad que ese intelecto separado cuya operación nos da esta felicidad más alta es una potencia de nuestra alma. De otro modo, ¿cómo podría residir en dicha operación nuestra felicidad? Veamos los pasajes relevantes de la manera más sintética posible.

En 1177a12-18 Aristóteles recuerda que la felicidad más alta consiste en la operación según la virtud más alta, y que tal es la virtud dianoética, que contempla las cosas divinas y es la excelencia de lo más divino en el hombre, el intelecto. Ya aquí, como observa santo Tomás<sup>37</sup>, Aristóteles está dejando clara su posición: en nuestra alma hay algo divino, que es el intelecto. No es éste algo separado del alma, sino una potencia del alma, aunque una potencia separada de la materia.

En 1177a19-21 Aristóteles dice que la operación contemplativa es la más alta tanto porque el intelecto es lo más alto que hay en nosotros, como porque su objeto son las cosas más altas de la realidad. En 1177b26-1178a4 añade que, aunque la vida contemplativa no pertenece al compuesto, sino sólo al intelecto, en ella, sin embargo, alcanzamos la felicidad más alta, pues

<sup>35</sup> Cf. I. 10, nn. 15-16; y *Contra gentiles* lib. 2, capítulo 78, n. 12.

<sup>36</sup> L. 10, n. 16. La interpretación que hace Juan Fernando Sellés de las líneas 430a17-24 del texto de Aristóteles en *De anima* III 5 muestra un profundo desacuerdo con la interpretación de santo Tomás (cf. 2003, 209-210).

<sup>37</sup> Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 10 n. 5.

cada uno debe vivir “según lo mejor de cuanto hay en él”, el intelecto<sup>38</sup>. Y en las líneas siguientes (hasta 8) culmina afirmando que lo más propio de la naturaleza humana, lo que la separa de los otros animales, es el intelecto y, por tanto, la vida según el intelecto es la más propiamente humana<sup>39</sup>.

En el capítulo 8 vuelve a lo mismo. En 1178a20-22 dice que la vida según las virtudes éticas, y la felicidad correspondiente, pertenece al compuesto. Pero culmina afirmando que “la [vida y la felicidad] del intelecto es separada”<sup>40</sup>. Es evidente que aquí “separada” no quiere decir separada del alma humana (sino de la materia), pues, si se entendiera como separada del alma, no tendría nada que ver con nuestra felicidad, que es de lo que está tratando. Santo Tomás conecta explícitamente el III *De anima* con este pasaje en el n. 6 de la lección 12 del comentario al libro X de la *Ética a Nicómaco*.

Aristóteles en seguida (1178a22-1178b8) pasa a mostrar que por ser una operación separada es más liberal que las propias de la virtud ética, pues no tiene que preocuparse del cuerpo ni de las cosas exteriores como el político o el generoso o el valiente, sino en una medida mucho más pequeña, en cuanto el cuerpo es condición para la contemplación intelectual, pero no su sujeto (cf. 1178b33-1179a5)<sup>41</sup>. Luego muestra que es la más propia del ser al que llamamos feliz, pues a los dioses los llamamos felices, aunque no realizan ninguna acción de las virtudes éticas, sino sólo de las dianoéticas (1178b8-23)<sup>42</sup>. Y cierra mostrando sin lugar a dudas que él piensa que ese tipo de felicidad que compartimos con las sustancias separadas (a todas las cuales él llama “dioses”) es también una felicidad humana (1178b23-32)<sup>43</sup>. No hay duda, pues, de que el sujeto de la contemplación sapiencial, que es “separada” [de la materia], es el ser humano.

Finalmente, en 1179a25-30 Aristóteles muestra que las sustancias separadas se cuidan máximamente de los seres humanos que valoran sobre todo el intelecto, que es lo mejor y lo que es para aquéllas más familiar y semejante. Por tanto, el más amado de los dioses es el sabio, que es también el más feliz. Y, ante este texto, con tino comenta el Aquinate: “todo lo cual

<sup>38</sup> El comentario de santo Tomás aclara ligeramente esto. Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 11 n. 9-11.

<sup>39</sup> Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 11 nn. 12-13.

<sup>40</sup> Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 12 n. 5.

<sup>41</sup> Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 12 nn. 7-10.

<sup>42</sup> Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 12 nn. 11-13.

<sup>43</sup> Cf. *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 12 nn. 14-15.

hace patente que la felicidad humana más alta la pone Aristóteles en la operación propia de la sabiduría, de la cual trató arriba en el libro sexto, y no en la continuación de la inteligencia agente [separada del alma] como algunos se imaginan”<sup>44</sup>.

## V. Respuesta a Averroes y Avicena

Este tema fue tratado por extenso tanto en la *Suma contra los gentiles* como en el *De unitate intellectus contra averroístas*<sup>45</sup>. Yo debo confesar que las posiciones averroísta y avicenista me parecen totalmente separadas de la experiencia, aunque con mucho más alejada es la averroísta<sup>46</sup>. En efecto lo es sostener que el acto de “entender” no se da en el individuo humano<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> *Sententia Ethic.*, Libro 10 l. 13 n. 10.

<sup>45</sup> MacInerney hace una lista de los pasajes en los que también se trata el tema. Pero estos otros no contienen argumentos nuevos especialmente relevantes: *In Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1; la *Quaestio disputata de anima*, artículo 3; la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 9. Cf. R. McINERNEY, *Aquinas Against the Averroists*, cit., 208-210. Con todo, la argumentación del *De spiritualibus creaturis* en lo que se refiere a la individuación del alma es bastante completa y quizá la más clara que nos ha dejado santo Tomás (cf. a. 9, ad 2m, 3m et 4m). Además, en el *corpus* de la *Quaestio de anima*, a. 3, se argumenta admirablemente a partir de un principio básico de la psicología filosófica descubierto por Platón en *República IV*: a partir de los actos se conocen las potencias. Por tanto, a partir del conocimiento científico se conoce el intelecto posible. Como los hombres diferimos en el conocimiento científico, debemos diferir también en el intelecto posible.

<sup>46</sup> También santo Tomás lo piensa así, y así lo dice en *De unitate intellectus contra averroístas*, capítulo 4.

<sup>47</sup> Curiosamente no son pocos los que sostienen hoy que el individuo es un simple aspecto de una substancia colectiva. Otros problematizan filosóficamente el que un intelecto incorpóreo realice una acción incorpórea (entender) y ésta pueda atribuirse al sujeto humano. Éste es el tema del citado artículo de TIANYUE WU, 2017. Alain de Libera, inspirado en Heidegger y Foucault, lleva a cabo una “arqueología del sujeto”. En ella hace sobre todo una crítica a la historiografía que estudia los textos clásicos a la luz de prejuicios modernos e ignora la formación de nociones modernas a lo largo de discusiones “medievales”. Su libro *Archeologie du sujet I* (2007) resulta muy interesante, pero creo que acaba por confundir los problemas filosóficos con el uso de los términos. Es verdad que Aristóteles no usó la palabra “sujeto” como la usaron los postcartesianos, pero, contrariamente a las tesis sostenidas por de Libera, es indudable que Aristóteles concibió la substancia como sujeto de los accidentes y, al mismo tiempo, como centro de las operaciones; que afirmó que el hombre es principalmente el intelecto (cf. *Ética a Nicómaco X*, 7, 1178a6-7); que concibió a la substancia humana, al hombre concreto, como sujeto de sus accidentes y centro de actividad tanto intelectual como moral (cf. *Ética a Nicómaco III* 5, 1113b3-21; *Metafísica Gamma* 2, 1003a33-b19); y que sostuvo que las operaciones del alma sensitiva son operaciones del compuesto, mientras que las propias del alma intelectual son del alma sola (cf., por ejemplo, *De anima III* 4, 429a22-29). Me parece que el punto culminante

Sin embargo, hay algunas razones que pueden hacer plausible esta tesis, si uno considera sólo un particular ángulo del problema, y hace abstracción del resto.

### V. 1. Respuesta a Averroes

Los argumentos de santo Tomás para refutar a Averroes pueden agruparse en tres clases. (a) La primera tiende a mostrar que la doctrina de Averroes es diferente a la de Aristóteles. (b) La segunda se ordena a probar que el entender de un intelecto posible separado no podría atribuirse a los seres humanos concretos y que, por tanto, no seríamos racionales si Averroes tuviera razón. (c) La tercera se conecta con la posibilidad de que haya una pluralidad de conceptos o de especies por los que entendemos lo mismo todos los seres humanos. Examinemos estas diversas clases de argumentos.

(a) Lo primero que hace santo Tomás en el *De unitate intellectus* es mostrar los textos del *De anima* en los que claramente Aristóteles habla del intelecto como una potencia del alma, y del alma intelectiva como una de las almas que encontramos en el mundo visible<sup>48</sup>. Después examina, como

---

en que aparece la ofuscación del problema filosófico por la discusión sobre las palabras se encuentra en A. DE LIBERA, *Archeologie du sujet* I, 187-208 y 303-311.

<sup>48</sup> Ver capítulo 1. Se refiere a varios textos de *De anima* II. En el propio capítulo 1, 413a3-7 Aristóteles sostiene que puede haber partes del alma que sean separadas de la materia por no ser acto de ningún órgano corpóreo. Luego, en el capítulo 2, 413b11-16, enseña que el alma es el principio de todas las operaciones vitales, incluida el entender; y anuncia que investigará si el alma es divisible en “partes” que pueden separarse sólo según la razón o también según el lugar. Más adelante, en 24-29 habla del intelecto y de la potencia contemplativa, y dice que pertenece a otro género de alma, y que sólo ésta se puede separar. En el mismo capítulo 2, 414a4-8 dice que nosotros entendemos científicamente tanto con el alma como con la ciencia, así como vemos con el alma y con la vista, y así como sanamos con el cuerpo entero o con una parte del mismo y con la salud. En todos estos textos se muestra con toda claridad que Aristóteles está investigando y exponiendo al intelecto como una potencia del alma humana. Con todo, debe apuntarse que Averroes sostiene que “alma” en las definiciones de *De anima* II (especie o forma o acto primero del cuerpo que tiene vida en potencia; aquello por lo que primero vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos: cf. 412a19-21, 414a12-13) se dice de manera equívoca, porque el intelecto es “alma” sólo equívocamente. Alejandro había introducido la interpretación de que, pues admite más y menos, la definición no es unívoca sino *prós hèn*. MacInerney estudia el punto en profundidad y demuestra que ambas opiniones son erradas. Los números admiten más y menos y, sin embargo, “número” es unívoco. Lo mismo ocurre con “figura [geométrica]”. El alma admite más y menos porque puede tener más o menos potencias, pero siempre es forma del cuerpo organizado y acto primero del ser que tiene vida en potencia. Cf. R. MCINERNEY, 1993, 197-204.

lo hemos hecho ya nosotros, en el libro III *De anima*, los textos relativos al intelecto posible y el intelecto agente, poniéndolos en conexión con otras obras en las que con claridad se expresa (o se supone) que el alma humana es una sola, y que tiene potencias varias, que incluyen a las intelectivas.

Los averroístas plantean una primera dificultad textual, que reside en que Aristóteles sostiene en *De anima* III que el intelecto es perpetuo, pero también ha enseñado que las formas no pueden existir sin el compuesto. A esto responde santo Tomás mostrando en el capítulo 1 del *De unitate intellectus* que el Estagirita hace una excepción en *Metafísica* Lambda 3, 1070a22-27: todas las formas empiezan a existir y subsisten en su sujeto, pero ha de investigarse si alguna puede subsistir después de que el sujeto se destruye; en el caso de algunas nada lo impide, como en el alma; pero no toda alma, sino sólo el intelecto, es decir, la intelectiva. McInerny observa que santo Tomás conecta este texto con *De anima* I 1, 403a10-12: si hay una operación del alma sola, entonces el alma se puede separar de la materia<sup>49</sup>.

En el capítulo 2 del *De unitate intellectus*, santo Tomás trae en apoyo de su lectura a Temistio, a Teofrasto, a Alejandro, Avicena y Algazel. Temistio agudamente señala que él escribe con su intelecto en acto, pero si el intelecto fuera separado no sería él quien escribe.

(b) En el capítulo 3 de la misma obra santo Tomás usa argumentos que entran en la segunda clase señalada antes. En efecto, muestra que somos nosotros los que entendemos, y que, para ello, el intelecto debe ser potencia del alma. Averroes quiere defender que nosotros entendemos, aunque, en realidad, lo hacemos “por continuación con el único intelecto posible separado”. Santo Tomás objeta que los fantasmas que estarían en nosotros no son lo mismo que los conceptos que estarían en el intelecto posible separado y que, como dice John O’Callaghan<sup>50</sup>, constituyen los actos de entender la esencia<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> R. McINERNY, 1993, 194.

<sup>50</sup> Cf. J. O’CALLAGHAN, 2003, 32 y 166-176.

<sup>51</sup> En la *Suma contra gentiles* santo Tomás añade algo, que es la consideración de la cogitativa, más allá de los fantasmas. Traeré uno solo de los argumentos a esta nota: no entendemos con la cogitativa, pero como el entender es la operación por la que nos llamamos “hombres”, no es la cogitativa lo que nos hace hombres. (libro II, capítulo 73, n. 15). En el número siguiente santo Tomás enseña que la operación de la cogitativa que se conecta con el intelecto posible es la preparación de los fantasmas “para que se hagan inteligibles en acto por el intelecto agente y capaces de perfeccionar al intelecto posible”.

Basado en esta objeción, santo Tomás despliega el sentido de la realidad en toda su envergadura: si el intelecto fuera separado del hombre, ninguno de nosotros entendería nada ni querría nada (porque la voluntad es una potencia intelectual, como se dice en el III *De anima*<sup>52</sup>). McNerny sustancia este argumento con un razonamiento: 1. una cosa actúa en la medida en que es actual; 2. pero una cosa es actual gracias a su forma. Luego, 3. una cosa actúa gracias a su forma. Si el entender es un acto no de la forma, sino de una substancia separada, tampoco entiende el hombre que tiene esa forma que no entiende<sup>53</sup>.

También acude santo Tomás a los platónicos, que dicen que el hombre es el intelecto o sobre todo el intelecto. Aristóteles también lo dice en la *Ética a Nicómaco* X 7, 1178a7; y IX 8, 1168b34-1169a3. Siendo esto así, la tesis averroísta simplemente disuelve al hombre en la nada, pues pone el intelecto fuera del hombre.

En la *Suma contra los gentiles*, libro II, capítulo 73, n. 6, santo Tomás se refiere también a *Ética a Nicómaco* I (7, 1098a3-7) y, basado en ella, teje este argumento, pariente de los anteriores: como la operación más propia del hombre es entender, y la operación más propia muestra la especie de la cosa, el hombre es intelectual. Pero el hombre entiende por el intelecto posible, como se dice en *De anima* III 4. Luego, si hubiera un solo intelecto posible, separado de los seres humanos individuales, habría un solo hombre y los individuos que llamamos humanos serían meros animales, pues el ser sensitivos es lo esencial en los animales, como se dice en *De anima* II<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Cf. 9, 432b5-6; y 10, 433a22-433b21.

<sup>53</sup> Cf. R. McINERNY, 1993, 206-207.

<sup>54</sup> Por supuesto, esta discusión obliga a santo Tomás a precisar muy bien el problema de la individuación, porque el intelecto posible es incorpóreo y, sin embargo, es múltiple (cf., por ejemplo, *De unitate intellectus contra averroistas*, capítulo 5; y *Contra gentiles* lib. 2, capítulo 75, n. 2). La verdad sobre este asunto es que la materia es el principio de la individuación en las especies que admiten multiplicidad de individuos: una substancia incorpórea no puede ser sino una de cada especie (y aun género). Pero una substancia corpórea con ser incorpóreo puede multiplicarse a causa de su relación con la materia. Sin embargo, una vez que existe la multiplicidad, ésta se mantiene por la forma y el acto de ser, así como la identidad del individuo se mantiene a lo largo de los años gracias a la forma. Tianyue Wu ha mostrado que la “individuación” en general debe formularse como “no participabilidad”, y que ésta se da en las substancias espirituales y en las corporales de modo diverso. Cf. T. WU, “Aquinas on the Individuality of Thinking”, 91. Alain de Libera sostiene que, cuando santo Tomás apoya en Aristóteles el argumento de que las acciones y operaciones son de los individuos, por lo cual las substancias separadas, que realizan operaciones, deben ser individuos está citando un pasaje de *Metafísica* I 1 (981a16-17).

En la misma *Suma contra gentiles* se añaden algunos otros argumentos más originales y pertenecientes a este grupo, pero que no puedo desarrollar ahora.

(c) El tercer grupo de argumentos encierra un interés particular. Tiene que ver con una experiencia señalada vivamente por algunos de los más profundos filósofos recientes, como Frege y Husserl. Es indudable que “lo entendido” (por ejemplo, en la geometría) por muchos o por todos los hombres que realmente entienden es lo mismo. Pero, si el intelecto posible fuera una potencia del alma en lugar de una substancia separada, entonces cada uno de los que entiende tendría que poseer en su mente un concepto o especie (o un conjunto de conceptos o especies), multiplicándose éstos en gran número. Esto plantea dos problemas fundamentales: ¿cómo podría decirse, entonces, que todos entienden lo mismo? Además, ¿cómo es posible que sea inteligible una especie que se multiplica en muchos individuos, si la multiplicación de una forma no es posible a menos que dicha forma sea recibida en la materia y para que algo sea inteligible debe estar separado de la materia?

Respecto del primero de estos dos problemas, es preciso abordar un punto preliminar. La posición averroísta o avicenista, igual que la posición aristotélico-tomista no puede comprenderse si no se comprende lo que en realidad son los conceptos. Muchos en nuestros días se imaginan que un concepto es una palabra que el niño aprende de labios de sus padres. Pero, en realidad, el concepto es igual en todos los hablantes de cualquier lengua, a diferencia de la palabra. Cuando se hace una demostración matemática, que es universal y necesaria, sus términos no son palabras, sino conceptos, que son poseídos por todos los seres humanos que comprenden la demostración, sin que importe su cultura de procedencia. Con esos conceptos todos comprenden lo mismo. ¿Cómo es posible esto? ¿Se trata de que todos se unen a una “idea separada”? El mismo Aristóteles refutó esta hipótesis.

---

Pero, añade de Libera, este pasaje, “todas las acciones y las generaciones son de lo singular”, se refiere al objeto sobre el que recae la acción (o la generación), no al sujeto que la realiza. Sin embargo, no sería inapropiado, porque un corolario del pasaje sería que sólo los singulares o individuos obran. No sé si tiene razón de Libera en que es ése el pasaje que santo Tomás tiene en mente, pero está claro que Aristóteles pensaba que sólo los individuos obran. Cf., por ejemplo, en conjunción con *Metafísica* I 1, *Metafísica* Lambda 5, 1071a18-21; y 6, 1071b13-17. Cf. A. DE LIBERA, 2004, 408.

Pero el asunto es tan sorprendente que ha dado lugar en la historia repetidas veces a la hipótesis de la unidad del intelecto<sup>55</sup>.

Con lo anterior en mente, veamos la respuesta de santo Tomás al primer problema: “La especie inteligible no es lo mismo que *lo entendido*, sino una semejanza de ello que se encuentra en el alma. Por ello, si hay muchos intelectos que tienen una semejanza de una y la misma cosa, la cosa entendida será la misma en todos.”<sup>56</sup>

Y también:

no es preciso que la especie inteligible sea una en número en este inteligente y en aquél. Pues se seguiría que el acto de entender sería uno en número en éste y en aquél [...]. Se precisa, en cambio, para que sea uno lo entendido, que la especie sea semejanza de una y la misma cosa. Y esto es posible también si las especies inteligibles son diversas en número. Pues nada prohíbe que se hagan de una misma cosa imágenes diferentes (y por esto es posible que un hombre sea visto por muchos), pues no repugna al conocimiento universal del intelecto el que haya especies diversas en los diversos [cognoscentes]<sup>57</sup>.

Esta respuesta presupone que las cosas sensibles tienen una esencia que es común una vez abstraída de la materia concreta, de modo que lo que entiendo yo es la misma esencia de la cosa, que en ella se da en materia concreta y en mi intelecto sin materia concreta; y eso es lo mismo que entiendes tú. Aquí lo sensible es el origen de nuestros conceptos. Los nominalistas no

---

<sup>55</sup> Gottlob Frege también abrazó esta hipótesis en un grado sorprendente. Según él, cuando se comprende la verdad, lo que hacemos es comprender “pensamientos” que se hallan en un único espíritu. Cf. G. FREGE, 1998, 220, y 221-222, nn. 74 y 75. Conocí este texto gracias a una presentación de M. SKARICA, 2020. Pienso que podría mostrarse cómo las diversas coordenadas de la realidad del conocimiento intelectual humano encuentran un reflejo en corrientes contemporáneas como este texto de Frege, la fenomenología de Husserl y el idealismo hegeliano y post-hegeliano. Pero mostrarlo escapa a nuestra presente investigación.

<sup>56</sup> *Sentencia De anima* III, l. 8, n. 20. En *Contra gentiles*, lib. 2, capítulo 75, n. 7 se aclara mejor este argumento: los averroístas fallan en que no distinguen “entre eso *en lo que* [o *con lo que*] se entiende y eso que se entiende. [...] Eso que se entiende es la misma razón de las cosas que existen fuera del alma. [...] Pues para esto se han encontrado todas las artes y ciencias, para conocer las cosas que existen en sus respectivas naturalezas”.

<sup>57</sup> *Contra gentiles*, lib. 2 cap. 75 n. 9. Tianyue Wu observa que contemporáneamente se llama a esto “el doble ser de la especie inteligible”, un ser individual (ontológico) como acto de esta persona, y un ser (intencional) universal como aquello a lo que se refiere o con lo que se relaciona. Cf. T. WU, “Aquinas on the Individuality of Thinking,” 94-95.

admiten esto, por tanto. Pero muchos otros que no se consideran nominalistas tampoco lo admiten.

Santo Tomás añade otro interesante aspecto a estas respuestas:

si [los averroístas] dicen que lo entendido es una especie inmaterial que existe en el intelecto, se les oculta que en cierto modo se deslizan a la opinión de Platón<sup>58</sup>, quien afirmó que no se puede tener ciencia alguna de las cosas sensibles, sino que toda ciencia versa sobre una forma separada. Pues en relación con el punto discutido nada cambia que se diga que la ciencia que se tiene de la piedra se tenga de una forma separada de piedra o de una forma de piedra que está en el intelecto. Pues en ambos casos se sigue que las ciencias no versan sobre las cosas que se encuentran aquí, sino sólo de las cosas separadas. Pero, porque Platón afirmó que estas formas inmateriales de este tipo eran subsistentes por sí mismas, podía también con esto afirmar que había una pluralidad de intelectos que participan gracias a esa forma separada del conocimiento de una misma verdad. Pero estos que postulan estas formas inmateriales (de las que dicen ser *entendidas*) en el intelecto, se ven obligados a postular un único intelecto, no sólo de todos los hombres, sino incluso en absoluto<sup>59</sup>.

Al segundo problema, responde santo Tomás que no es la individualidad lo que hace que lo sensible no sea inteligible en acto, sino la materialidad. Nada impide que un individuo cuya individuación no dependa en acto de la materia sea inteligible en acto.

Pues es preciso decir que son individuos el mismo intelecto posible y el agente, si se afirma que son sustancias separadas subsistentes *per se* y no unidas al cuerpo, y, sin embargo, son inteligibles en acto. [...] Pero las especies inteligibles se individúan por su sujeto, que es el intelecto posible [...]. Por ello, como el intelecto posible no es material, no pierden por su causa el ser inteligibles en acto las especies individuadas por él<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Este reproche aparece repetidamente. Ver también, por ejemplo, *Contra gentiles*, lib. 2 cap. 73 n. 27.

<sup>59</sup> *De unitate intellectus*, capítulo 5. En sentido semejante, ver *Sentencia De anima* III, l. 8, n. 20; y *Contra gentiles*, lib. 2, capítulo 75, n. 12.

<sup>60</sup> *Contra gentiles*, lib. 2 cap. 75 n. 10. Aquí los intérpretes contemporáneos han entendido como un gran problema cómo vincular la operación de un intelecto separado de la materia al compuesto de materia y forma. Tianyue Wu con gran cuidado ha vuelto a mostrar que el intelecto no es sino una potencia del alma y que el alma intelectual da su

## V.2. Respuesta a Avicena (y Alejandro)<sup>61</sup>

En la *Suma contra los gentiles* II, capítulo 74, n. 2, santo Tomás resume la posición de Avicena. Puesto que el intelecto posible es una potencia receptora de las especies pues con él entendemos, no puede ser [al mismo tiempo] el tesoro [o depósito] de las especies. [Hablando de los sentidos, Aristóteles claramente distingue las potencias receptoras de experiencias, de las potencias en que atesoramos esas experiencias.] Entonces, cuando entendemos en acto, [ocurre una de dos cosas:] o entendemos lo que está en la memoria sensible [que es una potencia que atesora], lo cual es imposible porque [la memoria sensible tiene órgano corpóreo y] las especies inteligibles no se pueden conservar en un órgano corpóreo<sup>62</sup>; o entendemos unas especies separadas, lo cual no puede ser pues Aristóteles ya refutó a los platónicos. Resta que entendemos porque fluyen a nuestro intelecto las especies inteligibles desde el intelecto agente, que sería separado<sup>63</sup>.

Esta posición recuerda vivamente la iluminación agustinista y, según santo Tomás, tiene su origen en una concepción semejante a la platónica:

[...] si se considera diligentemente esta posición, [...] poco o nada difiere de la posición de Platón. Pues postuló Platón que las formas inteligibles eran ciertas substancias separadas de las que fluía la ciencia a nuestras almas. Y no difiere, en lo que se refiere al modo de adquirir la ciencia, si nuestra ciencia es causada por una o muchas substancias separadas, pues en uno y otro caso se seguiría que nuestra ciencia no sea causada por los seres sensibles<sup>64</sup>.

---

ser al cuerpo, de modo que el sujeto del acto de entender, en esta vida, es el hombre compuesto de cuerpo y alma, Sócrates, por ejemplo. Cf. T. WU, "Aquinas on the Individuality of Thinking", 98-103.

<sup>61</sup> Cf. *Contra gentiles*, lib. 2 cap. 76 n. 1.

<sup>62</sup> En favor de la posición de Avicena puede decirse que Aristóteles en el *De memoria et reminiscencia* enseña que la memoria es un sentido interno (n. 4). Frente a esto, santo Tomás explica que la memoria es un sentido porque recuerda lo pasado según la circunstancia particular de tiempo. Pero esto no se opone a que el intelecto conserve las especies inteligibles (n. 17), que están en cierto modo fuera del tiempo.

<sup>63</sup> Moisés Maimónides estuvo de acuerdo con Avicena en que las especies fluyen del intelecto agente separado a nuestro intelecto posible y al ser de lo sensible. Cf. MAIMÓNIDES, 2001, Segunda Parte, capítulos 4, 11 y 12. Santo Tomás expone brevemente la doctrina de Avicena en *De veritate* q. 10, a. 6, c.

<sup>64</sup> *Contra gentiles*, lib. 2 cap. 74 n. 5. Cf., también, cap. 76, nn. 9, 11-12. En estos lugares se subraya la necesidad de la experiencia sensible para formar la especie inteligible,

Es fascinante cómo a lo largo de la historia, a pesar de la reposada y sensata solución aristotélica a este problema, surgen una y otra vez posiciones que niegan que nuestro conocimiento intelectual pueda empezar en lo sensible.

La respuesta de santo Tomás tiene dos aspectos. En uno sencillamente apunta que el intelecto posible no sólo percibe las especies, sino que las atesora. Y sobre esto da varios argumentos que son sólidos y claramente coinciden con la mente de Aristóteles, que dice que el intelecto posible y el alma son el lugar de las especies (n. 12)<sup>65</sup>.

En el otro aspecto, santo Tomás ataca específicamente el tema de la iluminación por el agente al modo como la concibe Avicena. Aquí las críticas se pueden agrupar en dos conjuntos. El primero tiene que ver con la relación entre los fantasmas y las especies inteligibles. Las críticas del segundo conjunto son semejantes o incluso comunes a la crítica a Averroes o la presuponen.

En el primer grupo encontramos argumentos como el siguiente: “[Aristóteles] dice también en el III *De anima* que *los fantasmas se relacionan con el intelecto posible como los sensibles con el sentido*. Por ello es manifiesto que [según él] las especies inteligibles se hallan en el intelecto posible procedentes de los fantasmas, no de una substancia separada” (Capítulo 74, n. 15).

En el segundo grupo encontramos otras críticas, como éstas:

(1) Si se dijera que la acción de abstraer (que es condición de nuestro entender) se nos puede atribuir porque nuestro intelecto posible se continúa con el agente (como Averroes decía que nuestros fantasmas se continúan con el posible), habría que decir que el agente se compara con un artesano. Ahora bien, la forma del arte (que es la causa de nuestro entender) no se encuentra como agente en el artefacto, sino sólo como efecto, como semejanza formal recibida. Si, pues, el intelecto agente no estuviera en nuestra alma, no podría decirse que abstraemos nosotros, sino que recibimos lo abstraído. Por tanto, se confirma que tendríamos una substancia incompleta, incapaz de entender por sí misma<sup>66</sup>.

---

conforme a lo enseñado por Aristóteles en *Metafísica* Alfa y en *Analíticos posteriores* II 19.

<sup>65</sup> Cf. *Contra gentiles* lib. 2, cap. 74, nn. 7 y 9.

<sup>66</sup> Cf. *Contra gentiles* lib. 2, cap. 76, n. 19. Esta crítica y la anterior las dirige santo Tomás contra la doctrina de Avicena de un modo más general en *De veritate* q. 10, a. 6, c. Avicena destruye o debilita los principios próximos de las cosas, al atribuir a una

(2) El intelecto posible es proporcionado al agente, como lo que naturalmente recibe su acción. Si, pues, el intelecto posible es algo del alma y, por tanto, se multiplica entre todos los hombres individuales, como admite el propio Avicena, entonces el agente debe también multiplicarse<sup>67</sup>.

## VI. El fondo de verdad del averroísmo y el avicenismo

Aunque estas doctrinas incurren en los errores señalados, sin embargo, pienso que encierran una intuición fundamental que es correcta. El alma humana posee todas las potencias activas y pasivas que necesita para llevar a cabo sus operaciones naturales de entender y querer. Sin embargo, hay algo en la razón humana que es participación de las sustancias separadas. Entiendo aquí que es poseído por “participación” como un rasgo del ser que es propio del hombre, *es de su ser*, pero que sobrepasa y fundamenta lo que le es más característico. Nosotros somos “animales racionales”. Nuestra razón nos sitúa por encima de las bestias. Pero nuestra razón tiene como fundamento la posesión habitual y natural de los primeros principios. Esta posesión se encuentra en nosotros como una “iluminación”. No como un “ponernos al Sol”, externo a nosotros, como en *República* VI-VII; sino como una luz que pertenece a nuestra alma pero que evidentemente apunta más allá de ella.

Este aspecto de nuestro ser intelectual fue apuntado someramente por Aristóteles cuando (1) señaló que nuestro intelecto es algo divino que hay en nuestra alma<sup>68</sup>; (2) cuando estableció que formulamos y poseemos de modo natural los primeros principios una vez que concebimos sus términos. (Y declaró que los términos los formamos de modo natural también: el niño no delibera ni se propone formar los conceptos, simplemente tiene una tendencia poderosa hacia esa formación por medio de la ayuda de otros seres intelectuales en acto y a través de la maduración de la necesaria experiencia sensible). Así lo señala santo Tomás en su comentario al libro Gamma de la *Metafísica*<sup>69</sup>.

También Aristóteles dejó claro (3) que toda doctrina y toda disciplina proceden de un conocimiento previo, reinterpretando las experiencias pla-

---

substancia separada directamente la infusión de la forma en los cambios naturales y de los conceptos en nuestro entender.

<sup>67</sup> Cf. *Contra gentiles* lib. 2, cap. 76, n. 2.

<sup>68</sup> Cf., por ejemplo, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b26-1178a4.

<sup>69</sup> Cf., lib. 4 l. 6 n. 4 y n. 10.

tónicas<sup>70</sup>. De este modo, el maestro no puede dar la vista o infundir de la nada la ciencia al discípulo. Esto también es indicio de que hay una cierta participación en nuestro conocimiento intelectual.

Pero santo Tomás subrayó mucho más nítidamente respecto de estos tres puntos, siguiendo en esto a san Agustín, el carácter participado del hábito de intelecto. Revisemos unos pocos pasajes hermosos e iluminadores.

En *Suma teológica* I, q. 79, a. 4, c., tras observaciones semejantes a las que hemos hecho, explícitamente se señala lo que hay de verdad en la opinión de Avicena: “conviene que haya otro intelecto más alto por el que el alma sea auxiliada para entender”. “Pero dado ese intelecto agente<sup>71</sup> separado, conviene sin embargo postular una cierta virtud en la misma alma, participada de ese intelecto separado, por la cual ella torne en acto los inteligibles”. Y cierra ilustrando este pensamiento con una cita del Salmo 4, 7: “ha sido impresa sobre nosotros la luz de tu Rostro, ¡oh Señor!”<sup>72</sup>.

Algo similar se contiene en *De veritate* q. 10, a. 6, pero se añade que los primeros principios “son ciertas semejanzas de la verdad increada, por lo que según que por ellos juzgamos de otras cosas, decimos que juzgamos de las cosas por medio de razones inconmutables, o por la verdad increada” (ad 6m)<sup>73</sup>.

En la *Contra gentiles* II, capítulo 75, n. 15 santo Tomás explica que

[...] la operación exterior del maestro no obraría nada si no estuviera presente [en el discípulo] un principio intrínseco de la ciencia, que inhiere en nosotros por acción divina. Por ello se dice entre los teólogos que el hombre enseña desplegando un servicio, mientras Dios [enseña] obrando interiormente: como el médico se dice servidor de la naturaleza cuando cura.

<sup>70</sup> Ver, sobre todo, *Analíticos posteriores* II 19.

<sup>71</sup> Aquí lo llama “agente” en un sentido amplio, como que actúa sobre la parte intelectual de la alma humana.

<sup>72</sup> Sobre los problemas que plantea esta traducción del Salmo, ver mi edición del *Comentario al Libro de los Salmos*, RIL-CET, Santiago, 2014, Tomo I, *ad locum*.

<sup>73</sup> Aquí santo Tomás está usando a san Agustín para expandir a Aristóteles y, al mismo tiempo, está usando a Aristóteles para precisar a san Agustín. El texto que origina esta doctrina es *De Trinitate* XII, 2, 2. Algo semejante vuelve a hacer santo Tomás en *Quodlibet* VIII, q. 2 a. 2 c. La *Quodlibet* X, q. 4, a. 1, c., confirma la enseñanza de *De veritate* q. 10, a. 6, c., y de *Suma teológica* I, q. 79, c.

## Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1896). *De anima*. Leipzig: Teubner.  
 —(1879). *Física*. Leipzig: Teubner.  
 —(1895). *Metafísica*. Leipzig: Teubner.
- DE LIBERA, A. (2007). *Archeologie du sujet* I. París: J. Vrin.  
 —(2004). *L'unité de l'intellect*. París: J. Vrin.
- FISHER, K. A. (2017). *Thomas Aquinas on the Metaphysical Nature of the Soul and its Union with the Body*, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Syracuse, publicada por Proquest, No. 10288043.
- FREGE, G. (1998). El pensamiento. En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos, 196-225.
- MAIMÓNIDES, M. (2001). *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta.
- MCINERNEY, R. (1993). *Aquinas Against the Averroists*. West Lafayette, In: Purdue University Press.
- MOHAMMED, O. (1985). *Averroes' Doctrine of Immortality*. Waterloo: Wilfred Laurier University Press.
- O'CALLAGHAN, J. (2003). *Thomist Realism and the Linguistic Turn. Toward a More Perfect Form of Existence*. Notre Dame, In: University of Notre Dame Press.
- PASNAU, R. (2002). Commentary. En TH. AQUINAS, *Treatise on Human Nature: Summa Theologiae 1a 75-89*, (R. PASNAU ed. y trad.). Indianapolis, In: Hackett Publishing.
- SELLÉS, J. F. (2003). La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente. *Espíritu* 52, 128, 207-226.
- SKARICA, M. (2020). Unicidad del intelecto humano (ponencia presentada a la Semana Tomista celebrada en enero en la Universidad San Sebastián, inédita).
- TOMÁS DE AQUINO (2000a). *De unitate intellectus contra averroístas*, en [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org), E. ALARCÓN (ed.). Pamplona: Universidad de Navarra. Todas las obras citadas de santo Tomás siguen esta edición.
- (2000b). *In Sentent*.
- (2000c). *Summa contra gentiles*.
- (2000d). *Summa theologiae*.
- (2000e). *Sententia libri De anima*.

—(2000f). *In octos libros Physicorum*.

—(2000g). *In duodecim libros Metaphysicae*.

—(2000h). *Quaestio disputata de anima*.

—(2000i). *Quaestio disputata de spiritualibus substantiis*.

—(2014) *Comentario al Libro de los Salmos* (C. A. CASANOVA, ed.). Santiago: RIL-CET, Tomo I.

WU, T. (2017). Aquinas on the Individuality of Thinking. *The Review of Metaphysics* 71 (September), 65-105.