

LA DEUDA A LA LUNA O EL DON DEL HOMBRE: CONFRONTACIÓN ENTRE
AVERROES, SIGER DE BRABANTE Y TOMÁS DE AQUINO EN LA UNIVERSIDAD
DE PARÍS.

JOHAN NICOLÁS ANZOLA MORENO

Trabajo de grado para optar al título de Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

ASESOR: RENÉ HERNÁNDEZ VERA, PhD

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LIC. EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA
BOGOTÁ-COLOMBIA

Noviembre, 2017

A Silva, Gabo, Mutis y Susana González, por acompañarme en este camino.

Agradecimientos.

Agradezco a mis profesores que me aconsejaron de forma directa o indirecta. Las palabras de ellos sobre mí han sido de gran alivio, ya que en ellos veo un camino que quiero seguir, porque en ellos, yo me veo. Al primero, a Samuel Hernández por dejar tanto en mí: su carácter, su humildad y sobre todo por darme a entender que no se necesitan títulos para conocer, saber y ser maestro. A René Hernández por su apoyo y dedicación; por su flexibilidad y ayuda a la hora de realizar este trabajo y sobre todo por su delicada y profunda mirada ante los sucesos que simplemente suceden. A Leonardo Tovar por ser amigo y consejero, además de confiar en mí y de respaldarme con responsabilidades que me hicieron madurar en mi proceso formativo. A la profe María Belén Tell por el espejo y su reflejo; gran guía. A Edgar Eslava, porque más que profesor es mi amigo. A Jorge Iván Parra, porque me enseñó que sin la literatura no se puede vivir. A Ciro Páez, por enseñarme a leer. Al profesor Ángel María Sopó, porque todo lo que me enseñó me lo encuentro por todos lados y al profesor Jacinto Calderón González, por mostrarme la irreverencia de la filosofía.

A aquellos que no nombro, saben que directa o indirectamente dejaron mucho en mí. No soy solamente yo, sino mis profes, que se reflejan cada día que me propongo a enseñar, a ser profesor y maestro. Gracias infinitas a ellos.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN: EL INICIO DE UN CAMINO.	1
1. LA NUEVA INTERPRETACIÓN.	13
1.2. Averroes y su <i>Comentario</i> : la raíz de la Disputa.	17
1.3. Siger de Brabante: La actualidad de Aristóteles y Averroes en París.....	28
2. TOMÁS DE AQUINO: LA ARREMETIDA.	36
2.1. Contexto y forma de la obra.	37
2.2. La réplica.	39
2.2.1 La hermenéutica de Tomás.	40
2.2.2 La resistencia.....	53
3. INTENSIFICAR LA TORMENTA. LA TOMA DE PARTIDO EN TORNO A TOMÁS DE AQUINO.	61
4. CONCLUSIONES.	78
5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	82

Introducción: El inicio de un camino.

¡estrellas, luces pensativas!
¡Estrellas, pupilas inciertas!
¿Por qué os calláis si estáis vivas
y por qué os alumbráis si estáis muertas?...
José Asunción Silva ...?...

Los caminos que la filosofía ofrece son desafiantes; muchas veces son áridos y ásperos, otros, son cómodos y resulta sumamente interesantes. Pero, esta investigación plantea un camino aparentemente lleno de imprevistos y de urgencias, que, no obstante también puede resultar muy fructífero. Esta investigación se ha encaminado en revivir y desarrollar la Disputa de París entre 1269-1271, en la que Tomás de Aquino retorna a París y combate filosófica y argumentativamente con Siger de Brabante y la tradición aristotélica ortodoxa, comandada por Averroes. La razón principal de que esta investigación tome el camino de despertar la Disputa hay que encontrarla en el hecho de que curiosamente no ha llamado la atención de la academia en los últimos años. No obstante, esta discusión configura un evento de gran relevancia para la historia de la filosofía porque revela la faceta del Aquinate como maestro que interactúa en diálogo con maestros seculares e interpretaciones no-cristianas de la tradición filosófica. El presente trabajo se propone mostrar las raíces del problema central de la Disputa, así como el desarrollo de esta. Es cierto que diversas investigaciones han indagado sobre las disputas medievales, pero hasta el momento, ninguna –según esta investigación- se ha centrado propiamente en lo acontecido en París durante 1269-1271. En la investigación que se llevará a cabo, se esbozarán las tesis de Averroes y se explorará su influencia, así como se tomará en consideración la postura de Siger de Brabante que es propiamente el afectado en la Disputa.

El objetivo de esta investigación es proponer una mirada interdisciplinaria sobre Tomás de Aquino en la Filosofía Medieval en el contexto del desarrollo de la Disputa en torno a la argumentación del alma intelectual, añadiendo la postura que sostiene Averroes, con el fin de dilucidar si Tomás de Aquino venció o superó las posturas de estos autores representativos de la denominada “izquierda-aristotélica” (Guerrero, R, 1992, pág. 965).

De 1269-1271, en la Universidad de París, se desarrolló una Disputa de forma presencial y no presencial¹ en la que Tomás de Aquino enfrentó las doctrinas defendidas por los profesores Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Las doctrinas defendidas por Siger y Boecio se sostenían en los comentarios e interpretaciones hechas por Averroes a la obra de Aristóteles acerca del alma, ya que lo defendido por ellos difería con la fe, según la denunciaba de Buenaventura de Fidenza. Ante esto, la Orden de Predicadores envió a Tomás de Aquino a la Universidad de París para que combatiera a los -llamados por el Aquinate- *averroístas latinos*. Tomás, siendo partidario de la filosofía de Aristóteles, se había distanciado del Filósofo en la medida en que elaboraba su filosofía conjugándola con la fe cristiana.

Por consiguiente, esta investigación rastreará desde los escritos de Averroes (*Sobre el intelecto*), Siger de Brabante (*Tratado acerca del alma intelectual*) y Tomás de Aquino (*Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas*) las tesis centrales de dichos autores para poder dilucidar y comprender los caminos en los que se desarrollaron las concepciones acerca del alma intelectual. De esta manera se está en condiciones de exponer el problema de investigación, es decir, si Tomás de Aquino desde sus argumentos filosóficos triunfó sobre los averroístas latinos, en especial sobre Averroes y Siger de Brabante. Desde esta perspectiva se formula la pregunta guía que será el camino y explicita la intencionalidad de la investigación: ¿es el Aquinate el vencedor en la Disputa de París, superando las tesis sostenidas por Averroes y Sigerio de Brabante?

En lo específico, el principio objetivo de este estudio es comprender de manera histórica y filosófica la Disputa del siglo XIII en la Universidad de París, explicando la influencia de la psicología de Aristóteles y Averroes en las propuestas filosóficas acerca del alma intelectual de Tomás de Aquino y de Siger de Brabante, en el desarrollo de la disputa. De allí se desprende la necesidad de contextualizar los sucesos de la Disputa en París, dilucidar las tesis de Averroes, Siger de Brabante y Tomás de Aquino acerca del alma intelectual, expuesta por Aristóteles en *Acerca del alma*, así como analizar las tesis de Averroes en su *Gran*

¹ Según autores como Etienne Gilson, Santo Tomás tuvo debates presenciales con Robert Kilwardby durante su segunda estancia en París. Véase Gilson, E. (1976). "De Roberto Grosseteste a Juan Peckham." En: La filosofía en la Edad Media. Madrid, Gredos, pp. 438-457.

comentario del libro Acerca del alma de Aristóteles y Siger de Brabante en su obra *Tratado acerca del alma intelectual* y Tomás de Aquino en su opúsculo *De la unidad del entendimiento contra los averroístas*. Finalmente, esta investigación se ocupará de comprobar si la propuesta filosófica acerca del alma intelectual en Tomás de Aquino triunfó sobre las propuestas de los llamados *averroístas latinos*. El método que la investigación utilizará es la hermenéutica filosófica para la interpretación de los protagonistas de la Disputa, para generar un panorama íntegro, tanto desde la selección de fuentes históricas y filosóficas, como desde los textos principales para poder estructurar esta investigación.

La disputa parisina no ha sido trabajada en su totalidad, pero ha llamado la atención de algunos estudiosos, quienes la han abordado desde perspectivas particulares. Por ejemplo, los comentaristas que han propuesto observaciones de carácter histórico y filosófico sobre la Disputa de París en el siglo XIII, tales como Etienne Gilson, por el lado del tomismo y Ernst Renan, quien en el siglo XIX junto con Pierre Mandonnet trajeron a colación el problema del averroísmo latino.

Etienne Gilson, ofrece dos miradas: la primera es la histórico-filosófica de *La filosofía en la Edad Media* en la que describe la llegada de Averroes a la Universidad de París, gracias a las traducciones hechas por Miguel Escoto que de manera innovadora ofrecieron un apoyo para la nueva filosofía: la filosofía aristotélica. Ambientando brevemente el contexto de la Universidad de París, Gilson intenta llegar a los orígenes del averroísmo latino, pero advierte: “Estamos aún insuficientemente enterados de los detalles del movimiento averroísta en esta época [segunda mitad del siglo XIII]” (1974, pág. 521). La segunda mirada es filosófica de Gilson, en su obra *El Tomismo* entra de lleno a comentar acerca del intelecto en Tomás de Aquino. Siguiendo los pasos de Tomás, Gilson considera que el intelecto es la potencia más importante del alma humana porque le da la perfección y con eso cumple su esencia de alma, pero no es inteligencia únicamente sino que el alma también tiene otras potencias (sensitiva y vegetativa). De esta manera expone elocuentemente que antes de conocer se debe ser, y llevándose a cabo este proceso de pasar de la potencia al acto desde la parte intelectual, el intelecto agente convierte los inteligibles en acto para que el intelecto posible los reciba.

Frente a lo anterior, el filósofo Ernst Renan considera en su libro *Averroes y el averroísmo* que Tomás de Aquino ha sido el más serio adversario que ha tenido la doctrina averroísta porque para el Aquinate, Averroes es fundamentalmente un infiel y esto derivó en que se generara un pensamiento contrario a la fe cristiana. Con base en los estudios mencionados otros autores han tratado la propuesta filosófica de Averroes, Siger de Brabante y Tomás de Aquino de forma histórica, histórico-filosófica y filosófica propiamente dicha.

Gustavo Ponferrada, en su extenso artículo histórico titulado *Tomás de Aquino en la Universidad de París*, narra el nacimiento de la orden de los predicadores en 1216 y la aceptación que tuvo la orden en París, así como la introducción de los textos de Aristóteles en la Universidad de París, que de 1210 a 1215 fueron prohibidos porque escritores panteístas como Almerico de Bane y David de Dinant acudieron a los textos del Filósofo y elaboraron sus doctrinas.

Un mundo nuevo, en el que todo se explicaba de forma lógica y natural sin apelar a ningún principio religioso se revelaba ante sus asombrados ojos. Para empeorar las cosas muchos clérigos comenzaban a sostener ideas francamente heréticas, siguiendo las huellas de Almarico de Benes y de David de Dinanto, epígonos de la tendencia realista en la querella de los universales y decididos partidarios de Aristóteles (Ponferrada, 1971, pág. 237).

Poco después de esto la Universidad de París entró en una huelga provocada por una disputa que generó *El gran éxodo*². La huelga terminó con la abolición de las obras de Aristóteles, pero los profesores de la Facultad de Teología no perdieron el temor a las obras del Filósofo. Tiempo después, la orden Franciscana en Oxford traducía las obras del Estagirita con el fin de comprender la razón, sin desentenderse de la fe. Para ello Roger Bacon hizo grandes avances, pero, es el dominico Alberto Magno quien sistematizará los pensamientos de Aristóteles, sus comentadores y los Padres de la Iglesia, sobre todo San Agustín. El problema se resolvía dándole autoridad en filosofía a Aristóteles y en teología a Agustín. Tomás de Aquino, discípulo de Alberto Magno, rigurosamente estudió la *Biblia*, las *Sentencias* de Pedro Lombardo y los Padres, para ocupar su primera cátedra de Bachiller en París. Para

² Proclamación de los veintiún provisos, en las que suspendieron sus tareas académicas por seis años, dejando la ciudad de París.

1255 Aristóteles podía ser estudiado en su totalidad y Tomás viajó a Colonia con su maestro para seguir desarrollando su propuesta teológico-filosófica. Siguiendo este orden, la profesora Pilar Herraíz en su ponencia titulada *Aristóteles en París: Averroísmo y condenas a la nueva filosofía* concuerda con el contexto dado por Ponferrada, pero agrega que desde 1255-1265 se da una nueva interpretación de Aristóteles gracias a Averroes.

Para entender las nuevas obras, toman como guía los comentarios de Averroes, el Comentador por excelencia de Aristóteles. Los averroístas o aristotélicos radicales conciben la filosofía, ya no como un estudio previo a la teología, sino como un ámbito valioso por sí mismo desde el cuestionar y discutir todo, con independencia de su verdad (Herraíz, 2012, pág. 3).

En este contexto, Siger de Brabante y Boecio de Dacia consideran que la filosofía y la teología son vías distintas, sin llegar a la teoría de la doble verdad. De este modo no se niegan las verdades de fe, porque la filosofía no alcanza a tan ardua tarea, sino a considerar el estudio de la naturaleza. Desde la mirada de Herraíz una cosa es filosofía y otra es teología. No obstante, las tesis de estos filósofos y otros, como Tomás de Aquino, terminaron condenadas por el Obispo Tempier en 1277.

No muy lejos de las investigaciones de Ponferrada y Herraíz, se encuentra Ana María Minecan, quien en su artículo *Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de “averroísmo latino”* se acerca más a la condena proclamada por Etienne Tempier en 1277. Considera Minecan que los antecedentes para esta condena son la prohibición de los textos aristotélicos durante 1210-1215 y la promulgación de tesis que van en contra de la fe cristiana tales como la eternidad del mundo, la unidad del entendimiento y la mortalidad del alma, que dieron pie para la primera condena de 1270. Según Minecan un grupo de maestros de teología encabezados por Buenaventura de Fianza constituyeron un acuerdo en el que los maestros de artes no tomarían partido en temas teológicos y que en sus investigaciones siempre estuvieran de acuerdo con las verdades de fe. Siger de Brabante y otros compañeros fueron indagados en un auto de fe durante 1276. Para Minecan todo concluye con que:

El 18 de enero de 1277 el Papa Juan XXI mandó una carta al obispo Tempier expresando su preocupación por las peligrosas doctrinas que se difundían por París, e instándole a que

organizara una investigación con el fin de aclarar dónde y quién hacía circular estas doctrinas (2010, pág. 10).

Sin embargo, Minecan sigue exponiendo el concepto de “*averroísmo latino*” desde los autores Renan y Mandonnet, los cuales son referentes en los estudios del tema, pero por lo pronto no son sujetos de esta investigación.

La perspectiva histórico-filosófica fue seguida por Omar Argerami quien en su artículo *Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII* expone de manera sintética la llegada de Aristóteles a París, observando que:

El Aristóteles recibido y transmitido por los pensadores musulmanes y judíos, así como el uso de las categorías aristotélicas por parte de los Padres de la Iglesia, están fuertemente teñidos de neoplatonismo. Por tal razón, los escolásticos del siglo XIII heredan un Aristóteles que no es, ni mucho menos, puramente peripatético. Si a ello se añade la exigencia de interpretar muchos pasajes oscuros o muy densos o poco explícitos en la obra del Filósofo, resulta fácil comprender que, en mayor o menor grado, todo el aristotelismo escolástico sea, en virtud de tales condicionamientos, un aristotelismo platonizante (1981, pág. 267).

El artículo del José María Maestre *La disputa averroísta-tomista en el op <<De unitate intellectus contra averroístas>> de Tomás de Aquino* abarca de forma general la temática de la Disputa, puesto que enfrenta las tesis centrales de la contestación que hace Tomás de Aquino a los averroístas latinos con una réplica de los averroístas hacia Tomás. No obstante, se considera que es un artículo que no abarca la problemática desde su raíz puesto que el problema viene desde Averroes y su interpretación del *De anima* de Aristóteles.

En el tratamiento del problema en Averroes hay tres grandes autores ligados entre sí que han elaborado libros acerca del autor cordobés. El primero es Miguel Cruz Hernández quien en su libro *La filosofía árabe*, le dedica un capítulo a Averroes y a su doctrina acerca del intelecto. Dice Cruz Hernández:

El modo de comprender la doctrina del intelecto de Averroes es, salvo ligeras apreciaciones particulares, el siguiente: El intelecto agente es una substancia separada

y única, común a todos los hombres, en quienes engendra el conocimiento de un modo análogo a como el sol facilita la visión mediante su iluminación (1963, pág. 311).

Desde lo dicho por Cruz Hernández, parten Andrés Martínez Lorca e Idoia Maiza Ozcodi. Martínez Lorca desarrolla una introducción en su traducción al libro de Averroes *Sobre el intelecto* en donde habla de la obra de Averroes tratando los temas de la psicología (en los cuales se encuentran los comentarios del cordobés a la obra de Aristóteles y una obra que se perdió), y el desarrollo de su noética. Algo que es central según Martínez Lorca es el problema del intelecto en los árabes. Averroes no fue el único que siguió la obra de Aristóteles, sino que filósofos como Avicena, Avempace y Algacel influyeron en el filósofo cordobés. Esta conexión que hace Martínez entre Avicena, Avempace y Algacel será retomada por Idoia Maiza Ozcodi, quien explica en su tesis doctoral titulada *La concepción de la filosofía en Averroes* las influencias de Averroes y los contraargumentos de otros filósofos a su sistema. Pero Maiza considera central el punto del intelecto agente y su relación con la naturaleza humana. Dice Maiza: “Aunque Aristóteles postuló el entendimiento activo para explicar el conocimiento actual en el hombre, no explicó cómo ese principio actualizaba el entendimiento humano potencial o material” (2001, pág. 315). Es decir, le atribuye una gran responsabilidad a Aristóteles, porque no resolvió el problema del entendimiento agente pero le da protagonismo a Averroes diciendo:

El entendimiento para Averroes es uno y múltiple. Uno, en los diversos sentidos que hemos precisado, y múltiple porque cada individuo concreto posee su propio entendimiento. [...] El único entendimiento del que podemos decir que participan todos los hombres es el entendimiento divino, uno desde todos los puntos de vista, y diferente del nuestro [...] (2001, pág. 344).

En este punto conviene tener en cuenta el artículo de Josep Puig, titulado *Averroes y el entendimiento*. Puig aclara que Aristóteles no establece claramente las diferencias entre el entendimiento posible y el agente (como lo expresa Maiza), simplemente se subraya que uno es inmortal y eterno, subsistente (agente) y el otro no tiene la independencia de existir y es perecedero. Pone en consideración a Temistio y a Alejandro de Afrodisias como las fuentes de las que bebe Averroes, junto con Al Farabi y Avempace. Para Puig la filosofía natural de Averroes está plagada de la *intentio*; ésta se ve representada en lo sensible que conecta con

las imágenes que están al servicio del entendimiento. Para Averroes el entendimiento agente extrae de la materia las formas y activa los inteligibles, además que el género humano es eterno, por eso los individuos singulares y concretos tienen conocimientos universales y eternos, culminando con la separación de aquellas formas que no son esencias. Finalizando, el artículo de Puig quiere acercarse al proceso de cómo el entendimiento agente se une con el individuo, asegurando la ciencia, pero en modo de ascenso, sin que sea evidente el entendimiento agente.

En cuanto a Siger de Brabante, Ignacio Pérez Costanzó en su ponencia *La función de la filosofía y la doble verdad en Siger de Brabante* quiere interpretar las palabras de Siger de Brabante acerca de la filosofía de modo contrario con el fin de ver si puede establecer un vínculo entre la filosofía y la teología. Sitúa a Siger en el ámbito de la doctrina heterodoxa aristotélica, pero considera que la figura del maestro de Brabante tiene cada vez más conexiones con los planteamientos de Tomás de Aquino. Alega Pérez Costanzó que las investigaciones sobre Siger de Brabante son incompletas, ya que se acusa la teoría de la doble verdad. Para Pérez Costanzó en algunas partes de la obra *De anima intellectiva* hay una pretensión acerca de la teoría de la doble verdad, utilizando a la filosofía como otra alternativa, ya que Siger siendo creyente no duda de las verdades que no pueden ser refutadas, refiriéndonos a la Doctrina Cristiana.

Sintéticamente, Pérez considera que Siger no sostiene la teoría de la doble verdad, sino que está en disposición de encontrar la verdad por medio de la filosofía, sin desacreditar las verdades de la fe. Utiliza Pérez una cita de Brabante para conectar su ponencia con el artículo de Marcelo Sánchez *La querella antropológica del siglo XIII (Sigerio y Santo Tomás.)*

Como se ha visto, según Aristóteles el alma intelectiva es eterna, pero cualquier cuerpo humano comienza en el ser. Si el alma intelectiva es totalmente separable del cuerpo y la misma comenzó a ser acto del cuerpo, ¿de qué modo existía antes, durante un tiempo infinito, como acto de ningún cuerpo? Esto está más allá de la razón (Brabante en Pérez Mantilla, 2004, pág. 6).

Sánchez considera la posición de Siger de Brabante como una innovación a la filosofía recién llegada a Europa: el aristotelismo. Siguiendo los comentarios de *El comentador*, en

Quaestiones in tertium de anima, considera Siger que hay dos tipos de alma: simple (que no es acto del cuerpo) y compuesta (donde se reúne el intelecto), porque considera el maestro Brabante que el intelecto es en sí y para sí, y se reúne con la especie humana.

Sigerío afirma luego que el intelecto único en sí y para sí se vincula con la especie humana y con el individuo singular de la especie humana. Pero la vinculación del intelecto con la especie humana es más esencial que la unión con el individuo singular pues la especie humana es eterna y el intelecto que se le une es también eterno (1980, pág. 331).

Sánchez propone que esta unión con la especie es *per se* –según su lectura de Brabante- y que la unión con la individualidad se da en la categoría *per accidens*, la cual convoca a que si el intelecto es en y para sí, se comunica a sí mismo su ser sin necesidad del cuerpo. Su acto en el cuerpo –según Sánchez- es potencial. El intelecto queda como sujeto teniendo substancia y potencia. Su multiplicación se da en los hombres gracias a que éstos teniendo intenciones imaginarias, comunican al intelecto posible para que el intelecto agente ponga los inteligibles en acto. Frente a esto, el intelecto posible y el agente se distinguen por su operación, pero hacen parte del intelecto separado. Gracias a esto se explica la unión del intelecto separado con la especie (*per se*) y con los individuos (*per accidens*). Desde esta nueva exégesis aristotélica, los averroístas latinos hablan de la libertad y de la necesidad. Consideran que la libertad es un efecto que deriva de su causa si su causa no está impedida, y eso es obrar en contingencia. La necesidad se da cuando la voluntad no puede ejercer su causalidad.

Sánchez prosigue dándole a Santo Tomás protagonismo y diciendo que para el Aquinate la cuestión de la unidad del entendimiento es clave como problema de la verdad y de la libertad del hombre. “[...] el Santo comprendió que la concepción del *nous* del maestro brabantino cuestionaba la esencia misma de la verdad y de la libertad del hombre” (1980, pág. 342).

Uno de los puntos que considera Sánchez es el de la conciencia del acto del entendimiento que se tiene. El acto pertenece al sujeto, no al objeto. El ser humano tiene conciencia de entender y sentir simultáneamente, además de que el entendimiento es inmanente al sujeto, ya que es propio del acto del entendimiento estar en el acto del intelecto. “En efecto, no se

puede realizar ningún acto de entendimiento que no sea acto del intelecto, pues el entendimiento es al intelecto lo que el ver a la vista” (1980, pág. 343).

El alma humana es forma del cuerpo, la más imperfecta de las realidades espirituales, mientras que el cuerpo humano es el más noble y perfecto de los cuerpos vivientes, uniéndose como forma y materia. Por sus potencias el alma siendo principio de vida, confiere el ser-cuerpo, el ser-sensible y el ser-racional (vegetativa, sensitiva e intelectiva):

Por lo tanto el alma humana, en cuanto por su propia naturaleza está constituida para ser la forma sustancial de un cuerpo, de modo que es realmente el acto de una materia, es multiplicada e *individuada* por el cuerpo en el que es recibida: los muchos cuerpos hacen que existan muchas almas y las muchas almas multiplican las inteligencias de manera tal que exista una por cada hombre (1980, pág. 345).

En la cuestión de la libertad Santo Tomás es claro. La voluntad está en el intelecto y si los hombres no tienen intelecto propio no son dueños de sus actos. El hombre actúa por sus potencias, por participación, mientras que el determinismo atenta contra la filosofía moral concluyendo que la única necesidad que el hombre tiene es la de ser feliz, pero lo hace por medio de su acción. La voluntad está en el intelecto, aludiendo que la libertad se compagina con el libre albedrío.

En el artículo *¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes*, de Mariano Pérez, se explora una interpretación de Tomás sobre Averroes. En 1270 *De unitate intellectus* iba dirigido a un contrincante cristiano latino que cuestionaba la fe y el dogma cristiano, contemporáneo de Tomás. Anterior a esta crítica al averroísmo, se había criticado a Averroes (desde Alberto Magno y en obras anteriores de Tomás de Aquino). Pero todo esto nació, según Pérez, de los mismos teólogos que suscitaron el problema. Para Alberto Magno el problema de la unidad del entendimiento es teológico (escatológico), mientras que para Tomás el problema es hermenéutico porque no se entendió el texto *De anima* de Aristóteles, y epistemológico, porque trata acerca del conocimiento de los hombres. Así Tomás reconstruye la Teoría de los dos sujetos de Averroes criticando que dos substancias no hacen una unidad substancial. La primera parte de *De unitate intellectus* es hermenéutico porque Tomás tiene en consideración las autoridades acerca del problema

(Aristóteles y sus comentaristas) y muestra la errada interpretación de Averroes al peripatetismo intentándolo alejar de esa tradición. Luego la Teoría de los dos sujetos y el argumento de Tomás es que se investiga acerca del pensamiento porque el ser humano piensa, además de que es primer principio, forma del cuerpo. Para Averroes, se llama alma al intelecto en sentido equívoco: el intelecto siendo incorruptible no puede ser forma del cuerpo que es corruptible ya que cuando el intelecto posible piensa, el hombre piensa. Los inteligibles en acto tienen dos sujetos (uno dentro del alma) y el otro que plasma las imágenes cimentando la unión entre el intelecto y los individuos, unida que se da en el acto de la intelección. La crítica de Tomás consiste en que dos sustancias distintas no se unen por una operación conjunta pues las especies o ideas no pueden existir en dos sujetos teniendo el mismo modo de existencia. El intelecto no se uniría con los hombres, porque el objeto de conocimiento serían las ideas y no la realidad. El averroísmo le quita al hombre la actividad del pensar, el hombre es un instrumento del intelecto porque es el intelecto el que lleva a cabo la actividad. Tomás le critica a Averroes que hace del instrumento un objeto de conocimiento (ideas) dejando de lado la realidad.

La propuesta tomista sobre el alma intelectual cuenta con varios estudios como *El alma humana o ente intelectual en potencia según Tomás de Aquino* de Ricardo Marimón o lo expresado por Juan Fernando Sellés en *Las tesis de los filósofos del siglo XIII que afirmaron la existencia del entendimiento agente* y *El entendimiento agente según Tomás de Aquino*, que hablan acerca de las potencias del alma. Para Marimón el alma no es material, ni incorruptible, es subsistente y se eleva al plano de lo intelectual, pero en este caso está ubicada jerárquicamente, en el último escalón de las sustancias espirituales. Tomás considera que el alma contiene potencias porque su actividad en el cuerpo no es su esencia.

Para Sellés, en Tomás de Aquino el entendimiento agente es personal y hace parte del alma que es forma del cuerpo, en contra de los averroístas. Además, dice que por el entendimiento agente el ser humano conoce, activando las ideas para que el entendimiento posible las reciba. Acepta que el entendimiento agente procede de Dios porque el ser humano tiene la luz para el discernimiento, aludiendo también a que entre el entendimiento agente y Dios hay una conexión, porque solo el entendimiento divino le da la existencia al entendimiento agente, lo que posibilita que el conocimiento de Dios sea su tema. Gracias al entendimiento agente el

hombre es libre y responsable, lo que posibilita la ética y la política, además de que configura la última felicidad del hombre como orden cognoscitivo. No se une con Dios en la otra vida y su conocimiento será distinto.

Teniendo presente este contexto de estudio, la propuesta de esta investigación responde a la necesidad de tratar la cuestión de la Disputa en el marco histórico-filosófico que le es propio, poniendo en evidencia la eficacia de los argumentos de Tomás; así como su impacto en términos de influencia y cierre de la discusión

Para ello, se dividirá este trabajo en tres capítulos. El capítulo primero hablará sobre la doctrina de Aristóteles en su capítulo V en el libro III del *Acerca del alma*, un pequeño acercamiento al comentario de Avicena sobre este texto, y se hará un comentario al texto de Averroes titulado *Tafsir o Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles* y de Siger de Brabante, cuyo título es: *Tratado acerca del alma intelectual*. El capítulo segundo tratará sobre la propuesta argumentativa de Tomás de Aquino en el *De unitate intellectus*, en el que se llevará a cabo el comentario de este opúsculo para dilucidar las tesis del Aquinate, en torno a la Disputa sobre el intelecto; si es uno o múltiple. El tercer y último capítulo expone la toma de partido de esta investigación favoreciendo los argumentos de Tomás de Aquino frente a los argumentos de Averroes y Siger de Brabante, además de examinar las tesis condenadas por el obispo Tempier, para evidenciar si la postura de Tomás en torno al intelecto, se encuentra comprometida.

1. La nueva interpretación.

Vivir sin recordar, sería, tal vez, el secreto de los dioses.

Álvaro Mutis- *La nieve del almirante.*

El camino histórico y filosófico que lleva Aristóteles a París, pasa por Averroes y culmina con la disputa en la Universidad de París entre Tomás de Aquino y Siger de Brabante. La finalización de esta disputa fue la condenación de las 219 tesis por el obispo Tempier. En palabras de John Wippel:

Esta es la condena doctrinal más amplia de la Edad Media, aunque de ninguna manera la única. El 6 de diciembre de 1270, el mismo obispo Tempier ya había condenado 13 artículos. La referencia a estos puede arrojar algo de luz sobre el clima intelectual general en la Universidad de París en el momento (The parisian Condemnations of 1270 and 1277, 2002)³.

Es decir, la misma autoridad eclesiástica estuvo al tanto desde el comienzo de lo que sucedía en la Universidad de París. Sin embargo, no se puede ignorar la importancia de la filosofía árabe porque fue la que transmitió el pensamiento aristotélico y neoplatónico a la Filosofía y Teología cristianas. Aristóteles se convirtió en el pensador fundamental en la Escolástica, el filósofo de la naturaleza y la fuente de elementos para la investigación filosófica. Aunque antes del encuentro de Aristóteles con los árabes, autores como Severino Boecio ya exploraban las obras lógicas del Estagirita. No obstante, esta investigación se ocupará del texto *Acerca del alma* del Estagirita, que repercutió en el mundo cristiano gracias a los comentarios y doctrinas de filósofos como Avicena y Averroes, que tuvieron la fortuna de acoger el texto original en griego, traducirlo al árabe y comentarlo.

Dejando de lado la recepción de Aristóteles en Europa, cabe decir que *Acerca del alma* y el *Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles* de Averroes fueron los detonantes para que, en la Universidad de París, Tomás de Aquino y Siger de Brabante debatieran sobre si el entendimiento expuesto por Aristóteles en su libro sobre el alma es uno o múltiple. Tomando la polémica obra de Aristóteles, su objetivo es el de establecer a qué género pertenece el alma, la diferenciación del alma humana de las demás almas, si el alma es una

³ Esta investigación ha traducido esta cita. El texto original dice: “This is the most extensive doctrinal condemnation of the Middle Ages, although by no means the only one. On December 6, 1270 the same Bishop Tempier had already condemned 13 articles. Reference to these may cast some light on the general intellectual climate at the University of París at the time.”

entelequia y finalmente establecer qué es el alma. Por este motivo, en este capítulo se hará un acercamiento a la obra de Averroes *Tafsir o Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles* y Siger de Brabante *Tratado acerca del alma intelectual*, para mostrar la posición de estos autores sobre la obra de Aristóteles. Para comenzar, Aristóteles en su libro *Acerca del alma*, investiga y examina la naturaleza y las propiedades de esta entidad. A medida que explora el intelecto se da cuenta de que esta es actividad del filósofo primero, del metafísico, porque se trata de formas separadas en la verdad de la cosa. En el famoso Libro III, Capítulo IV, Aristóteles empieza explorando la naturaleza del intelecto y su actividad, concluyendo que: “[...] se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa” (*Acerca del alma*, 2003, págs. 142, 429a10). Si el alma es algo que conoce y piensa, considera el Filósofo que esto es una forma de padecer, no en forma de privación, sino en la forma de que pasa de la potencia al acto, pasa de no recibir formas a recibirlas, estando en potencia, porque como tal el intelecto del alma es una potencia del alma, no es su esencia. También dice que el intelecto no captura sensaciones, captura ideas, por esto no se mezcla con el cuerpo; no necesita de órgano corporal para llevar a cabo su operación. Es aquí donde Aristóteles asevera algo que marcará interpretativamente el rumbo de la disputa parisina: “Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable” (2003, págs. 143, 429b5). Hay que prestar atención al término *separable* porque es donde radicará la discusión: si el entendimiento es *separado* y único, o si es *separado* porque no necesita de órgano corporal y es múltiple. Ante la naturaleza de la cuestión, no se tomará partido hasta analizar los tres autores. Siguiendo con Aristóteles, él considera que el intelecto se intelige a sí mismo, en la medida que va conociendo, además añade que “el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia” (2003, págs. 144, 429b20).

En el famoso capítulo V del Libro III en el que Aristóteles hace su distinción entre intelecto agente e intelecto pasivo. Se lee:

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes -a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género- pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas -tal es la técnica respecto de la materia- también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por

ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto de su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es solo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende (2003, págs. 146, 430a 10-25).

Este pequeño capítulo, ha suscitado comentarios e interpretaciones de autores griegos, orientales y escolásticos, como: Teofrasto, quien conoció a Aristóteles y se hizo cargo del Liceo luego de la muerte del Estagirita, Temistio, exégeta y peripatético, Alejandro de Afrodisias, llamado <<el exégeta>> fue comentador de gran parte de la obra del Filósofo, y por supuesto, filósofos orientales como Avempace, Al-Kindi y Al Farabi comentaron y discutieron estos oscuros pasajes. Pero fue Ibn Sina -conocido en el mundo occidental como Avicena- el que hizo un comentario innovador sobre el pasaje aristotélico citado anteriormente, que servirá como fundamento a la reflexión de Averroes.

Avicena realiza un comentario titulado *Sobre el alma* en el que se analizará precisamente el capítulo V del Libro III de la obra de Aristóteles *Acerca del alma*. Avicena considera que el alma está en potencia al querer ser inteligente y pasa al acto de ser inteligente. Sigue el principio aristotélico *no hay nada que pase de la potencia al acto, sin algo en acto*, que comprende del siguiente modo: “Todo lo que pasa de la potencia al acto no pasa sino por una causa que lo tiene en acto” (Sobre el alma, 1979, pág. 634), y eso que es en acto es el entendimiento en acto que se halla en los “principios de las formas inteligibles abstractas” (1979, pág. 634).

Siguiendo la lectura del texto de Avicena, considera que el entendimiento es “el sol respecto de nuestra vista” (1979, pág. 634), a semejanza de lo que dice Aristóteles, que el entendimiento es luz; el filósofo persa comprende que el entendimiento puede saber de sí mismo en tanto que es acto y pone en actualidad lo que estaba en potencia. Pero, curiosamente, Avicena dice “[...] así es el influjo de ese entendimiento en nuestras almas”

(1979, pág. 634). La palabra que utiliza Avicena es *influjo* y empieza a cambiar la interpretación, porque Aristóteles considera que el entendimiento es una facultad o potencia que opera en el alma, mientras que Avicena considera que el entendimiento influye en las almas, lo que sugiere la influencia del Neoplatonismo en el filósofo persa. Continuando, Avicena considera que el entendimiento agente ilumina los objetos singulares en la imaginación y “quedan despojados de la materia y sus condiciones, y son impresos en el alma racional” (1979, pág. 635). Hay que decir que la palabra *impresos* es una prueba de que en Avicena hay una teoría de la iluminación que permite abstraer lo que los sentidos obtienen de los singulares.

Dice Avicena finalizando su comentario al capítulo V del libro III de Aristóteles: “En efecto, los pensamientos y las consideraciones del movimiento disponen el alma para recibir la emanación, como los términos medios disponen para recibir necesariamente la conclusión, aunque eso se verifica de diversos modos, como sabrás después” (1979, pág. 635), considerando que el alma recibe emanaciones o influjos -como se dijo anteriormente- de aquella luz que despoja la materialidad de la imaginación surge una relación entre el alma y las formas de la materialidad. Esta relación con las formas se da gracias al entendimiento agente, que en palabras de Avicena “en virtud de esa forma, algo que, en algún aspecto, es algo especial, y, en otro aspecto, no es algo especial” (1979, pág. 635), lo que hace pensar que la operación del alma no es entender por su potencia intelectual, sino recibir del entendimiento agente esa luz para poder recibir los inteligibles que están en potencia, para ser acto.

En este aspecto y analizando el comentario de Avicena, hay algunos puntos que es necesario esbozar: El comentario que hace el filósofo persa aclara un poco el panorama interpretativo para la filosofía árabe que deja aquel oscuro capítulo en el Libro III del libro de Aristóteles, en el sentido de que, aunque su interpretación va más allá de lo que Aristóteles dice, establece la dicotomía entre lo que compone el entendimiento: su parte agente y posible, pero considera que hay una comunicación entre el entendimiento agente y el alma que posibilita que el alma conozca a los inteligibles en potencia. Sin embargo, es de señalar que Avicena, interpretando y comentando, está profundamente influenciado por el Neoplatonismo, -en el sentido que no hay generación ni corrupción, sino emanación- considerando que el entendimiento agente es

uno y que hay múltiples entendimientos posibles en los hombres, lo cual genera un nuevo rumbo de interpretación que recae en Averroes.

1.2. Averroes y su *Comentario*: la raíz de la Disputa.

Ibn Rush -Averroes- es el último gran filósofo musulmán que, desde Córdoba, España, desarrollará su filosofía interpretando y comentando al Filósofo. Por ello se le llamó *El Comentador* durante la Escolástica, ya que los textos de Aristóteles llegaron comentados en su mayoría por Averroes.

Averroes escribió comentando a Aristóteles las siguientes obras: *Compendio del libro Sobre el alma de Aristóteles*, *Comentario medio al libro Sobre el alma de Aristóteles* y *Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*, conocido como el *Tafsir*; otra de sus importantes obras es el *Tahafut al-tahafut*. En el Libro III del *Tafsir* o *Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*, Averroes parte de la perspectiva naturalista de Aristóteles, siguiendo la investigación sobre el alma en general. Dice Andrés Martínez Lorca en referencia al *Tafsir*:

El *Comentario literal* o *Gran Comentario al De Anima* es considerado por los estudiosos como la obra psicológica de Averroes de mayor valor por representar su reflexión de madurez sobre el tema y formar parte asimismo de los comentarios más ambiciosos al *Corpus aristotelicum*, es decir, de los *Tafsirat*. (2004, pág. 21).

Y es por esta razón que el comentario es de suprema importancia, ya que Averroes, mediante su exégesis, intenta aclarar la postura de Aristóteles, tomando partido en ciertos aspectos y lanzando su interpretación con respecto al alma intelectual.

Comienza Averroes indicando que Aristóteles en el Libro III quiere indagar sobre la naturaleza racional que diferencia al hombre de los animales, y que al intentar investigar sobre la racionalidad se debe tener en cuenta “[...] cómo concebir por el intelecto [...]” (Averroes, 2004, pág. 114), si es acto o solo se dedica a recibir, porque siguiendo al Filósofo, Averroes considera que se debe investigar sobre las particularidades para llegar a la esencia “pues conocer las acciones del alma es anterior en nosotros a conocer su substancia” (Averroes, 2004, pág. 114).

Continúa el filósofo musulmán considerando que Aristóteles plantea dos vías: si el intelecto y su operación es una potencia activa o pasiva. Según Averroes “[...] si es pasiva, si ello sucede porque es material de alguna manera y mezclada con el cuerpo; o si de ningún modo es pasiva, porque no es material ni está mezclada con un cuerpo” (Averroes, 2004, pág. 114), lo cual precisa Averroes, ya que, si de algún modo la operación del intelecto (material)⁴ fuera como la operación sensitiva sucederían dos situaciones: la primera es que al recibir el inteligible, -la operación intelectual- cambie o tenga una afección, como le sucede a los sentidos por lo sensible; la segunda, que no sufra ningún cambio ni afección como a lo sensible, ya que “su perfección primera del intelecto no es una potencia en el cuerpo” (Averroes, 2004, pág. 115).

Averroes bajo la consideración anterior -sobre si la potencia intelectual no está mezclada con el cuerpo- aservera que el intelecto es una potencia que reciba las formas (inteligibles) potencialmente, sin estas serlo. Es decir, considera que el intelecto acogerá las formas, siendo éstas en potencia, cuando en la realidad las formas están en acto (teoría hile-mórfica aristotélica), volviendo a la famosa expresión aristotélica *sicut sentiens apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia* (la facultad sensitiva es respecto a los sensibles, así como el intelecto respecto a los inteligibles). En otras palabras, para Aristóteles la facultad intelectual como la sensitiva pueden asimilar las formas y lo sensible sin poseerlas, y por ende son facultades o potencias del alma. Desde esto, comenta Averroes que la operación intelectual “[...] es una potencia no sujeta a cambio [...]” (Averroes, 2004, pág. 115), por la forma en que recibe las formas, que es en potencia, porque no recibe lo sensible y concreto que es en acto. Siguiendo el texto, Averroes explica la expresión aristotélica -ya mencionada-, aludiendo que esta analogía se utiliza para aclarar que el intelecto no se modifica ni se transforma, por ende “que ello representa como un principio para saber que ni es pasivo, ni está sujeto al cambio” (Averroes, 2004, pág. 116).

Luego el filósofo musulmán propone que el intelecto material, que no es cuerpo, puede conocer debido a que no está mezclado con el cuerpo y recibir las formas. Argumenta Averroes la razón de que esta potencia intelectual no puede estar mezclada en el cuerpo:

⁴ Averroes menciona al intelecto material como el intelecto que recibe los inteligibles, es el mismo intelecto paciente de Aristóteles.

“Pues si estuviera mezclado, entonces sería un cuerpo o una potencia de un cuerpo y si fuera una de estas [dos cosas], tendría una forma propia, la cual le impediría recibir una forma ajena” (2004, pág. 116). Continúa Averroes considerando que este intelecto hace parte de las potencias receptivas; además, esta potencia pasiva se mueve recibiendo las ideas, mientras que las potencias activas se mueven para relacionar, por eso:

[...] como una cosa no mueve sino en cuanto que está en acto, y es movida en cuanto que está en potencia, es necesario que, en cuanto que las formas de las cosas están en acto fuera del alma, muevan al alma racional en cuanto las aprehende, de modo semejante a los sensibles que, en tanto son entes en acto, mueven necesariamente a los sensibles que, en tanto son entes en acto, mueven necesariamente a los sentidos y lo sentidos son movidos por ellos (Averroes, 2004, pág. 117).

La doctrina aristotélica de la potencia y el acto entra en escena. Aristóteles concebía que la naturaleza se rige por el cambio. Toda naturaleza, menos la divina, está expuesta al cambio puesto que no es perfecta. Aristóteles examina esto de dos formas: la primera es que hay una naturaleza que teniendo su esencia fija se le añaden nuevas formas de las que estaba privada; esta forma la trabaja en la *Física* y se titula sustrato-privación-forma, que era el camino para probar el movimiento. La otra teoría es la del acto y la potencia que consiste en la dependencia de un ser que puede aspirar a ser otra cosa, pero no es; sino que con otro ser que está siendo, está en acto, este ser puede aspirar a ser otra cosa sin cambiar su esencia. El acto y la potencia se dan en los seres que no son perfectos, pero quieren alcanzar la perfección. Volviendo a la cita anterior y como lo dice el filósofo musulmán, siendo esta potencia pasiva, pasa de la potencia al acto de recepción de las formas o inteligibles que están en la imaginación; pero existe algo más, un movimiento que actúa y que convierte a los inteligibles de la potencia al acto a la hora de conocer en la potencia pasiva, porque después de la actividad abstractiva y de separar las ideas o inteligibles de la materia, todo pasa de la potencia al acto y el alma participa tanto activamente, como pasivamente; es decir, esta es característica esencial de la potencia intelectual porque “[...] en cuanto los inteligibles la mueven es pasiva; y en cuanto son movidos por ella, es activa” (Averroes, 2004, pág. 117). Agrega Averroes que esta nueva facultad del intelecto que es activa y mueve no es generable ni corruptible, como la facultad pasiva del intelecto. Luego de esta aclaración, Averroes expone las razones de Aristóteles acerca del intelecto que no es cuerpo. La primera razón es

que esta sustancia recepciona todas las formas materiales porque el intelecto material tiene esta facultad; la segunda es que esto que se recepciona prescinde de aquello que va a recibir, es decir, esas formas que van a llegar al intelecto material pasivo son formas que aún no están en el intelecto material. De los dos juicios que expone Averroes considera que el “[...] intelecto material no tiene en su naturaleza ninguna de estas formas materiales” (Averroes, 2004, pág. 118), en otras palabras, el intelecto material no tiene ideas innatas; y como estas formas materiales vienen de los cuerpos, concluye el filósofo musulmán que el intelecto material no está mezclado con los cuerpos ni la materia. Dice Averroes:

Debes saber que esto se deduce necesariamente porque es una substancia, y que el que recibe las formas de las cosas materiales o las formas materiales no tiene en sí forma material, es decir, compuesta de materia y forma. No es tampoco una forma de las formas materiales; pues las formas materiales no son separables. Ni tampoco pertenece a las formas primeras simples, ya que éstas son separables. [...] Es, pues, [el intelecto material] un ente distinto de la forma, de la materia y de su compuesto (2004, pág. 118).

Averroes llega a esta conclusión porque sigue los tres grados del ente en Aristóteles (ser, esencia y forma), despoja al intelecto de ser forma, de tener un compuesto de materia y forma y añadiendo que se distingue de las formas simples separables y que su naturaleza es ser incorruptible e impasible. Averroes sigue su comentario entrando en el plano ontológico de esta sustancia (el intelecto material), que tiene una forma propia. Llegando al tramo final dice el filósofo cordobés:

Y al ser así la estructura del intelecto material, a saber, que es un ente, que es una potencia separada, y que no tiene forma material, es evidente que él no es pasivo, pues lo pasivo, es decir, sujeto a cambio, es como las formas materiales, y que es simple, como afirma Aristóteles, y separable (2004, págs. 118-119).

Con lo dicho nace entonces una pregunta fundamental acerca de esta interpretación: ¿si este intelecto material no es pasivo, es en acto y separado de todo cuerpo? Averroes termina esta parte del comentario suscitando esta duda que será importante para las futuras interpretaciones, en especial en el Siglo XIII por Tomás de Aquino y Siger de Brabante.

Averroes pasa entonces a considerar la naturaleza del intelecto humano, mostrando lo que Aristóteles -posiblemente- dijo, siguiendo con el intelecto material y añadiendo al comentario

su interpretación sobre el intelecto agente y el intelecto especulativo, criticando seriamente a los comentadores griegos de Aristóteles.

Empieza Averroes retomando la idea de que el intelecto material no es forma material ni cuerpo, diciendo que Aristóteles define a este intelecto que solo tiene una naturaleza, y es la de tener la posibilidad de recibir las formas inteligibles. Además, añade que el Filósofo comprende que el *intelecto* es una facultad o potencia del alma por la cual “[...] distinguimos las cosas especulativas y deliberamos sobre las acciones futuras” (Averroes, 2004, pág. 119). Luego de esta explicación, Averroes define al intelecto material como “aquello que es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales, y no es en acto ninguno de los entes antes de concebirlos” (Averroes, 2004, pág. 119), es decir, concibe las ideas o inteligibles en potencia porque estos inteligibles cuando están en acto están en lo singular y concreto existiendo. Diferencia a este intelecto material de la materia prima en el modo que el intelecto material es en potencia de todas las formas inteligibles, mientras que la materia prima es en potencia porque no posee ninguna forma sensible individual ni singular. Comprende el filósofo musulmán que el intelecto material conoce porque recibe formas universales, mientras que la materia prima recibe formas sensibles singulares e individuales, y gracias a esta diferenciación se concluye que el intelecto material no es un cuerpo ni una forma de cuerpo (o potencia de un cuerpo), lo cual llevó a Aristóteles -desde la perspectiva de Averroes- a diferenciar la naturaleza de este intelecto que no es cuerpo ni forma del cuerpo. Esta enseñanza -según Averroes- hizo que muchos comentaristas como Teofrasto y Temistio aseveraran que el intelecto material es ingenerada e incorruptible y retoma a Aristóteles en la afirmación de que hay un intelecto en potencia y un intelecto en acto. Este intelecto en acto es el famoso *intelecto agente*, que cumple la función de pasar de la potencia al acto al intelecto que está en potencia.

Después de esto, Averroes comenta que la interacción del intelecto agente con el intelecto material. Pero, también considera que hay un tercer intelecto que está en medio del intelecto agente y el intelecto material. Este intelecto -según Averroes- que está en el medio, es puesto por el intelecto agente en el intelecto material, que es llamado *intelecto especulativo*⁵ o

⁵ Este nombre es acuñado por Temistio.

*intelecto en habito*⁶, es necesariamente eterno, porque el agente y el receptor son eternos y producen lo eterno -según la interpretación de Averroes sobre la influencia de Aristóteles en sus comentaristas-. En palabras de Averroes:

Al opinar esto, se deduce que en realidad no existe intelecto agente, ni [intelecto] producido, pues uno y otro no se explican sino con la generación en el tiempo. O se dice que llamar a uno *agente* y a otro *producido* es sólo por semejanza, y que el intelecto especulativo no es sino la perfección del intelecto material por medio del intelecto agente, de tal modo que el [intelecto] especulativo es algo compuesto del intelecto material y del intelecto que está en acto (2004, pág. 121).

Este análisis de Averroes concluye con que el intelecto agente a veces piensa cuando está unido al alma y a veces no piensa ya que está mezclado con el intelecto material. Los comentaristas de Aristóteles consideraron que el intelecto agente está en el alma humana y por eso *despoja* a los inteligibles de la materia y recibe a estos inteligibles, lo cual es conocer. Desde esta interpretación de los comentaristas griegos, Averroes plantea una serie de dificultades o paradojas:

Primera, de la eternidad de este intelecto en hábito que a la vez es generado y engendrado por los intelectos agente y material; siendo esto así, Averroes considera que es contradictorio porque si este intelecto fuera eterno lo que recepciona de este intelecto también sería eterno, lo cual hace que las formas inteligibles sean eternas y habiten fuera del alma en acto haciendo que la intención de la facultad imaginativa sea eterna⁷, lo cual lleva a pensar que lo sensible también es eterno y si lo sensible también es eterno hace que lo percibido por la imaginación sea eterno pero es también corruptible. Dice Averroes “Es necesario, por tanto, que si las intenciones que están en el alma pertenecen a las cosas generables y corruptibles, ellas también sean generables y corruptibles” (2004, pág. 123), ya que si los inteligibles son producidos por las intenciones de la imaginación que se corrompe con lo sensible, es difícil sostener para el filósofo musulmán que la facultad (intelecto en hábito) sea engendrado y a la vez eterno.

⁶ Este nombre es acuñado por Alejandro de Afrodisias.

⁷ Cabe mencionar que el proceso por el que los inteligibles son recibidos por el intelecto material es por la facultad imaginativa que recibe estas formas no del todo despojadas de la materia y el intelecto material las despoja totalmente para que lleguen y sean formas en potencia.

Segunda, de la primera y última perfección del hombre, se considera que la primera perfección del hombre es el intelecto material. El intelecto en hábito o especulativo será la última perfección y el hombre siendo generado y corruptible y uno en individuación (el hombre singular tiene un cuerpo y un alma), es necesario que los intelectos sean generados y corruptibles, por numeración de los individuos.

Ante estos dos problemas, Averroes atiza a Alejandro de Afrodisias que es partidario de que el intelecto material es engendrado como el alma humana (es decir, toma partido por la segunda dificultad) además de que esta generación se da por una mezcla, algo de lo que el filósofo musulmán no está de acuerdo diciendo:

[...] esta opinión sobre la sustancia del intelecto material se aleja al máximo de las palabras de Aristóteles y de su demostración; de las palabras, donde dice que el intelecto material es separable, que no tiene órgano corporal, y que es simple y no sufre, es decir, que no experimenta cambio [...] (2004, pág. 125).

Considera Averroes que Alejandro de Afrodisias está equivocado al pensar que esta mezcla que genera al intelecto material es una preparación y no lo preparado, por lo tanto: “En lo que concluyó la demostración de Aristóteles es en una entidad distinta de aquella según la cual se afirma que la preparación no es un cuerpo, ni facultad en un cuerpo” (Averroes, 2004, pág. 126). Prosigue entonces indicando que Alejandro considera que el intelecto es una facultad engendrada y que esto también es para todas las partes del alma, con lo cual el filósofo musulmán se encuentra en desacuerdo debido a que Alejandro pone en manifiesto para toda el alma que es engendrada, es decir, el engendrar es unívoco para toda el alma y Averroes astutamente pone en contra a Aristóteles con Alejandro diciendo que lo engendrado en el alma no es evidente en todas sus partes, con lo cual se ve que Aristóteles y Averroes hacen un uso equívoco de estas distinciones, para no poner en un mismo plano a las facultades del alma. Averroes considera que hay un error craso en Alejandro, porque Averroes comprende al intelecto como algo eterno.

Averroes continuará haciendo crítica a un filósofo importante en el pensamiento árabe como lo es Avempace, ya que este filósofo considera que el intelecto material es la intención imaginativa que está preparada para recibir los inteligibles en acto. Para Averroes esto es falso porque las intenciones imaginativas mueven, no son movidas, y si recibe a los

inteligibles por sí misma entonces sería motor y móvil al tiempo: “[...] es imposible que el intelecto material tenga una forma en acto, dado que su sustancia y naturaleza consista en recibir las formas en tanto que son formas” (Averroes, 2004, pág. 128). Desde este momento, Averroes hará frente a las dificultades planteadas desde la interpretación de los comentaristas aristotélicos y tomará partido para validar su interpretación.

Así, Averroes plantea sintéticamente el problema a resolver:

El problema de cómo los inteligibles especulativos son generables y corruptibles mientras que el que los produce y los recibe es eterno, y qué necesidad hay de introducir un intelecto agente y uno receptivo si no hay algo engendrado, esa cuestión no se plantearía si no hubiese aquí algo que es causa de que existan inteligibles especulativos engendrados (2004, pág. 129).

Y para resolverlo sigue a Aristóteles, ya que lo que se recibe de lo sensible es como concebir por el intelecto con dos sujetos⁸ en lo inteligible. Un sujeto que hace que el inteligible sea verdadero, es decir, que la imagen sea imagen de algo real, mientras el segundo sujeto hace que este inteligible exista, que es lo que Averroes llama intelecto material. Así que Aristóteles introduce el intelecto agente con motivo de que pase las intenciones imaginativas de la potencia al acto para que el intelecto material reciba estas intenciones imaginativas que contienen a los inteligibles:

El sujeto que se perfecciona por el inteligible no son las intenciones imaginativas que son inteligibles en potencia, sino el intelecto material que se perfecciona por los inteligibles, y cuya relación con ellos es como la existente entre la entidad del color y la facultad visual (Averroes, 2004, pág. 130).

Por esto, los inteligibles cambian de manera radical para el intelecto material y para las intenciones imaginativas, para el intelecto material son eternos ya que son perfección última mientras que, siendo perfección primera para las intenciones imaginativas, son generables y corruptibles, solucionando el problema de cómo se conjugan los inteligibles que son generados con el intelecto que es eterno.

El segundo problema plantea que el intelecto material es inengendrable e incorruptible y uno para los seres humanos mientras que los inteligibles son muchos como los seres humanos, y

⁸ Teoría de los dos sujetos.

son generables y corruptibles esta cuestión será discutida en la Disputa de París. Para Averroes hay una ambigüedad, varios caminos que presentan problemas en su dimensión general. Primero, él es consciente de que si admite que el intelecto material se multiplica en los individuos humanos, esta individualidad le haría al intelecto ser cuerpo o facultad de un cuerpo. Segundo, también es consciente Averroes de que si afirma que el intelecto material no es múltiple a todos los seres humanos ocurrirá que la relación de todos los seres humanos será la misma, es decir, “cuando tú adquieras algún inteligible, yo también lo adquiriré, lo cual es imposible” (Averroes, 2004, pág. 132).

Admite Averroes que hay algunos seres con alma cuya perfección radica en una sustancia separada. Utilizando el ejemplo de los cuerpos celestes que son motores de sus objetos, no es válido para Averroes que un cuerpo celeste mueva varios objetos, “[...] es inútil que un solo piloto tenga varias naves al mismo tiempo [...]” (Averroes, 2004, pág. 132). Así pues, Averroes tomará un camino propio para resolver esta cuestión.

Averroes deja en claro que el hombre no conoce en acto, sino que conoce por el inteligible en acto y su enlace con el hombre, pero este enlace del inteligible con el hombre se da gracias a la misma unión de la materia con la forma que en el caso del filósofo musulmán es la intención imaginativa y el intelecto material; es decir, gracias a este compuesto de materia y forma el hombre conoce los inteligibles. Esto se da a raíz de que “[...] es imposible que el inteligible se una con cada uno de los hombres y se multiplique por su número por la parte de él que es como materia, es decir, el intelecto material [...]” (Averroes, 2004, pág. 133), y argumenta cómo es la unión de los inteligibles con el hombre:

[...] queda que la conjunción de los inteligibles con nosotros los hombres se produzca por la conjunción de la intención inteligible con nosotros (y son las intenciones imaginativas), o sea, de la parte de ellas que está en nosotros en cierto modo como forma (Averroes, 2004, pág. 133).

Continúa diciendo que la perfección primera o entelequia del intelecto se distingue de las demás facultades del alma y esto se predica de múltiples formas, criticando a Alejandro de Afrodisias quien concibió a todas las facultades del alma unívocamente -como se dijo anteriormente- argumentado también que Aristóteles considera del alma que es perfección primera del cuerpo, pero esto no es suficiente para evidenciar si el cuerpo se perfecciona del

mismo modo que el alma. Retoma Averroes la preparación del motor y del móvil en la facultad intelectual del alma, teniendo en cuenta que las intenciones imaginativas que son motor son generables y corruptibles; pero, la preparación de las intenciones imaginativas se da para que sea motor y el receptor o móvil será el intelecto material. Todo esto se ve avalado según el filósofo musulmán por la colocación del intelecto agente:

Por eso hay que admitir, como ya se nos mostró a partir del razonamiento de Aristóteles, que hay en el alma dos partes del intelecto, una de las cuales es receptora, cuyo ser se expone aquí, y la otra es agente, que hace de las intenciones que están en la facultad imaginativa muevan al intelecto material en acto después de haberlo movido en potencia, como se verá después a partir del discurso de Aristóteles; y que estas dos partes son inengendrables e incorruptibles; y que el agente es respecto al receptor como la forma respecto a la materia, como se explicará más adelante (Averroes, 2004, págs. 134-135).

El que los intelectos que están en el alma sean inengendrables e incorruptibles, sirve a Averroes para criticar a Temistio quien considera que el hombre es el intelecto agente y que este intelecto especulativo es la unión del intelecto material con el intelecto agente (asemejándose a la posición de Alejandro de Afrodisias). Dice Averroes al respecto:

Pero no es como él creyó -Temistio-, sino que hay que admitir que en el alma hay tres partes del intelecto: una primera que es el intelecto receptivo, una segunda que es el [intelecto] eficiente, y una tercera que es el [intelecto] producido (2004, pág. 135).

Ante esto Averroes considera que el intelecto receptivo (material) y el intelecto eficiente (agente) son eternos, mientras que el intelecto producido es generable en un modo y eterno en otro modo. Y, en definitiva –fundamento para la Disputa de París- Averroes acepta el monopsiquismo diciendo:

Pues que hemos admitido a partir de este discurso que el intelecto material es único para todos los hombres y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna, como se ha expuesto en otras ocasiones, es necesario [concluir] que el intelecto material no está despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana, es decir, de las primeras proposiciones y de los conceptos singulares comunes a todos [los hombres]; estos inteligibles, en efecto, son únicos respecto al receptor y múltiples respecto a la intención recibida (2004, págs. 135-136).

Al seguir las enseñanzas del Neoplatonismo el filósofo musulmán genera una postura filosófica radical en el que el intelecto material será uno para todos los hombres y la especie humana será eterna. Continúa el filósofo musulmán diciendo que los inteligibles, al ser únicos, son eternos, porque no se separan del intelecto material receptor, además de que las intenciones imaginativas que contienen los inteligibles mueven al intelecto material para que los reciba. Estos inteligibles son corruptibles desde la individualidad de cada hombre, pero son incorruptibles desde la universalidad de la especie humana, afirmando que el intelecto especulativo es uno en todos los hombres.

Sigue aclarando Averroes que los inteligibles en sentido absoluto son eternos, y son pensados siempre, con lo cual asegura que la filosofía es algo esencial en el hombre y existe en una gran parte del sujeto, por el intelecto especulativo que es inengendrado e incorruptible. Pero está relacionado con el intelecto agente que crea los inteligibles y con el intelecto material que los recepciona, y así Averroes considera que estos intelectos nada tienen que ver con el intelecto pasivo del que Aristóteles investiga; Averroes considera que este intelecto pasivo de Aristóteles es la facultad imaginativa y se descarta la idea de que el alma es inmortal. Y entra al problema de cómo el intelecto material es un ente distinto de las formas materiales y de la materia prima. Averroes considera que así como hay una composición de materia y forma en el cuerpo, también ha de haberla en el intelecto, porque la única forma que no tiene potencia y acto a la vez es Dios, que es solo actualidad y su esencia es su acto de existir pensando (Dios aristotélico). Pero la esencia de este intelecto material es que sea receptor y su perfección será el intelecto agente que es luz para recibir los inteligibles; y esta perfección del intelecto material es una unión con el intelecto agente. Afirma Averroes: “[...] cuando el intelecto material se ha unido en nosotros que es perfeccionado gracias al intelecto agente, entonces nosotros estamos unidos con el intelecto agente; y esta disposición se llama *adquisición* e *intelecto adquirido* [...]” (2004, pág. 140), dando a entender que la esencia del intelecto material consiste en que es eterno, incorruptible, inengendrado y se une con el intelecto agente para conocer los inteligibles, ocasionando un intelecto adquirido, o en otras palabras, la ciencia que es una y se valida universalmente y múltiple porque la poseen los individuos, resolviendo así la aporía o dificultad, Averroes toma una postura acerca de la naturaleza del intelecto material: de si es extrínseco al hombre, o está unido a él.

El comentario de Averroes llegaría junto con la traducción del libro *Acerca del alma* de Aristóteles y otros tratados del Estagirita a las universidades europeas. En este escenario, el maestro secular de la Facultad de Artes de la Universidad de París, Siger de Brabante, quien recibirá cálidamente la doctrina de Aristóteles y el comentario de Averroes que generaron controversia en un principio y que contribuyeron a originar la Disputa de París.

1.3. Siger de Brabante: La actualidad de Aristóteles y Averroes en París.

El maestro Siger de Brabante, del cual hay pocas referencias biográficas, es el protagonista de la Disputa de París por tomar partido por el comentario de Averroes sobre Aristóteles, es decir, Siger de Brabante, interpretó a Aristóteles “[...] de una manera que se consideró contraria a la fe cristiana⁹” (Bazán, 2002, pág. 632). Esta peculiaridad hará que los filósofos cristianos partidarios de la fe como Buenaventura de Fidanza¹⁰ denunciaran la errónea interpretación de la filosofía de Aristóteles, temiendo que la doctrina cristiana se deslegitimase por doctrinas filosóficas paganas. En 1270 el obispo Tempier condena 13 proposiciones filosóficas que contradicen la fe cristiana, y para defenderse de las condenas, Siger escribe el *Tratado acerca del alma intelectual*, el cual se analizará en este capítulo con el fin de comprender las tesis y la posición del maestro brabantino. Dice el maestro brabantino:

Sería inapropiado que el alma se ignorara a sí misma, puesto que conoce otras [cosas]. Pues si se ignorara, ¿cómo daría fe de otras cosas? Además, lo que más quieren saber las almas de sí mismas es de qué manera se separan de los cuerpos (Tratado acerca del alma intelectual, 2005, pág. 133).

Siguiendo a Averroes, considera Siger que el alma es algo que debe estar constantemente en investigación, y por ello su tratado se centrará en la naturaleza del alma intelectual, siguiendo a los filósofos “reconocidos” -según Siger- para iluminar un nuevo camino interpretativo. Este tratamiento para Siger, es un comentario sobre lo que dice Aristóteles, e irá desde lo más general, definiendo lo que es el alma, hasta las funciones del intelecto.

Para Siger el alma es aquello “por lo que vive el cuerpo animado” (2005, pág. 134), distinguiendo lo animado de lo inanimado. Considera el maestro brabantino que el alma tiene

⁹ Esta investigación traduce la siguiente cita: “[...] in a way that was considered contrary to Christian faith.”

¹⁰ Teólogo franciscano del siglo XIII, conocido como San Buenaventura.

funciones en el cuerpo que hacen que sienta, apetezca y entienda, por lo cual el alma también será principio y causa de los efectos en los cuerpos que posean alma. Además, sostiene que el alma es acto primero, forma y perfección del cuerpo que está en potencia -siguiendo las enseñanzas de Aristóteles-; es acto, porque da vida, es forma porque por esta el alma ejerce operaciones. Siger continúa analizando si el alma es acto en hábito o en operación, por lo cual dice: el alma es hábito natural, no adquirido y acto primero del cuerpo, pero esto no se da en la actividad vegetativa, porque esta actividad es en acto operación. Siger, añade a su investigación que la forma de un cuerpo natural es el alma y para un cuerpo artificial es el accidente (aquello que no es forma del compuesto), porque al quitar la forma accidental del cuerpo accidental, el cuerpo accidental sigue siendo lo que es, precisamente porque no es una unión substancial. Por ende, el alma es forma substancial, porque al separarse del cuerpo cambia su nombre y definición; un hombre es hombre en tanto que existe la unión alma-cuerpo, pero al separarse el alma del cuerpo el hombre deja de ser hombre y se convierte en cadáver. Finaliza esta parte Siger, diciendo que para ejercer sus operaciones el alma necesita un cuerpo que pueda realizar operaciones; por eso dice el maestro brabantino: “Por ello está bien afirmar que el alma es acto de un cuerpo [que está] en potencia para vivir” (2005, pág. 137), haciendo la explicación de que las almas difieren según los cuerpos, porque no es lo mismo un león y su alma que una gacela y su alma, concluyendo que el alma es acto del cuerpo que está en potencia para vivir.

En el siguiente y extenso capítulo el abordaje de Siger es de forma hermenéutica y argumentativa el tratamiento sobre el modo en que el alma intelectual es perfección y forma del cuerpo. Comienza exponiendo el problema a resolver, es decir, que el alma intelectual que es acto del cuerpo, da el ser al cuerpo y ofrece cinco razones para probarlo: 1) porque actúan siendo forma del cuerpo, por eso es perfección, y el hombre entiende a la vez que el alma intelectual también. 2) el hombre es hombre por su capacidad racional, si el intelecto no fuera forma (esencia) del hombre, el hombre no sería hombre. 3) Lo propio del hombre es entender porque, de la forma procede la operación principal, “el principio intelectual es forma del hombre” (Brabante, 2005, pág. 139). 4) Acude Siger a Aristóteles diciendo que el alma es acto del cuerpo, y afirma que por el alma el hombre entiende, por lo que el alma intelectual es acto del cuerpo. 5) Reitera que Aristóteles en el libro III *Acerca del alma*

investiga sobre las sustancias separadas de la materia, para lo que el intelecto tiene que estar unido al cuerpo.

Luego de estos argumentos, Siger da razones en contra, que no son en sí mismas sus soluciones, sino esbozos de posiciones diferentes sobre las cinco razones ya planteadas: 1) Aristóteles -según Siger- dice que la facultad sensitiva no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es “[...] separado del cuerpo” (Brabante, 2005, pág. 140). 2) Si el alma intelectual es forma del cuerpo, anularía su operación y entendería sólo por el cuerpo. 3) Siger vuelve a Aristóteles diciendo que el intelecto es imposible, y su ser no se comunica con la materia, por lo tanto, el intelecto es separado en tanto su ser, de la materia y el cuerpo. 4) El intelecto es separado según su ser, pero se une con el hombre, al obrar. 5) Refiere a la razón de ser de la forma material que está unida al otro, aludiendo también a que el alma intelectual no se corrompe al separarse de la materia, por lo que su ser no está unido a la materia. 6) Pero, que no esté unido a la materia, no quiere decir que sea subsistente por sí mismo, sino que su ser es en tanto que está unido a la materia y al cuerpo.

Luego de dar las razones a favor y en contra Siger, propone su solución¹¹: Comienza diciendo, “El alma intelectual sólo es conocida por sus obras, es decir, por el entender” (2005, pág. 142), pero el entender, se entiende -según Siger- unido y a la vez separado de la materia. Empieza su réplica a Alberto Magno y Tomás de Aquino, diciendo que ellos comprenden que el alma intelectual está unida al cuerpo, pero no necesita de órgano corporal para conocer. Para Siger, Alberto Magno entiende que el alma intelectual da el ser a la materia y al cuerpo, mientras que en Tomás de Aquino el entender se atribuye al intelecto y al hombre, pero esto no podría ocurrir si el alma intelectual estuviera separada de la materia y del cuerpo. Siger tajante acusa: “Estos varones se alejan de la doctrina del Filósofo y no terminan de elaborar [la solución] que proponen” (2005, pág. 143).

Para Siger no es posible que la sustancia (alma intelectual), que es perfección, esté unida a la materia y su potencia esté separada de la materia; si el intelecto le da el ser a la materia, tendría que residir en la materia, poniendo Aristóteles en contra de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Sigue el maestro brabantino, considerando que no es posible una modificación de algo cuando la sustancia o la potencia está separada; además, si la sustancia del alma

¹¹ Según el texto, esta cuestión está trabajada con el método escolástico, es decir, la *lectio* y la *disputatio*.

intelectiva le otorga el ser al cuerpo, no solo el alma entendería, sino que el cuerpo adquiere el entender.

Siger se sintoniza con Averroes al afirmar que el intelecto no es una forma material porque recibe las formas materiales. “Nuestro intelecto puede entender todas las cosas materiales considerando sus especies, pero quien las contempla descubre lo considerado en su esencia” (Brabante, 2005, pág. 144). Estos inteligibles no son en acto -siguiendo a Averroes-, pero no solo se conocen los inteligibles en el alma intelectual sino en el intelecto mismo.

Para Siger, Aristóteles separa el alma intelectual del cuerpo en cuanto al ser, pero une el alma intelectual al cuerpo en el obrar:

[...] pues nada entiende sin el cuerpo y sin los fantasmas¹², en tanto que estos no sólo son necesarios desde el principio para adquirir el intelecto y la ciencia de las cosas, pues aun teniendo la ciencia, tampoco puede pensar sin algunas formas sentidas, conservadas e imaginadas (Brabante, 2005, pág. 146).

Así, Siger plantea que el intelecto conoce por el cuerpo, pero esto se da en el obrar ya que el intelecto no necesita del sujeto, sino del objeto que está contenido en las facultades cognitivas (sentidos externos e internos). Además, el hombre entiende, pero esto es una operación intrínseca al cuerpo, pero no es el ser del cuerpo. La unión que se mantiene es que el entender esté en la materia dado que recibe las formas inteligibles de lo sensible, pero a la vez está separada.

Una vez más, Siger plantea cinco soluciones para dejar en claro su posición. Estas posiciones son: 1) el hombre entiende, estando unido al cuerpo el intelecto, obra desde su naturaleza. 2) El hombre es hombre por el intelecto que está unido al cuerpo en el obrar, y se le denomina inteligente debido al intelecto. 3) Lo propio del hombre es el entender, porque -apoyándose en Aristóteles- es la mayor virtud que tiene y en ello radica su felicidad. 4) El alma es perfección y forma del cuerpo, en tanto que obra para llegar a esa perfección. El intelecto para Siger, -siguiendo a Aristóteles- “[...] no se comunica con otros en la materia, que se separa del cuerpo, que no tiene ningún órgano, y que es una potencia sin materia e impasible” (Brabante, 2005, pág. 149). Finaliza Siger con una sentencia que suscita interés, ya que piensa

¹² Los fantasmas son las imágenes sensibles que habitan en la imaginación. Esto también está contenido en el comentario de Averroes al Libro III del *De anima* de Aristóteles.

que la filosofía es inferior a las verdades de fe. Pero sin duda su tratado es esencialmente filosófico:

Entendemos que el Filósofo consideró de este modo la unión del alma intelectual al cuerpo. Sin embargo si la sentencia de la santa fe católica es contraria a lo que pensó el Filósofo, gustosos la preferimos, así como [también] acerca de cualquier otra cosa (2005, pág. 150).

En el capítulo siguiente Siger empezará a indagar si el alma intelectual es corruptible o incorruptible y eterna en el futuro. De comienzo dice el maestro brabantino: “Sobre la cuarta de las proposiciones anteriores debe saberse que el alma intelectual es inmortal y eterna en el futuro, y esto se prueba por la razón” (2005, pág. 150). Porque para Siger, todo lo corruptible está compuesto de materia y forma o es forma material. Anteriormente el filósofo brabantino hizo la diferencia diciendo que el alma intelectual no es forma material y subsiste por sí misma, por lo tanto, no es ni mortal ni corruptible.

Esto lo demuestra Siger diciendo que lo corrupto es pasar del ser al no ser, y cuando sucede esto es por la materia, que siempre está corrompiendo desde su naturaleza, lo mismo sucede con las formas que tienen su ser en la materia. Lo que sucede con el alma intelectual es que no es forma material ni materia, porque es receptora de las formas y especies contenidas en la imaginación. No se corrompe porque su naturaleza subsiste por sí misma.

Siger continúa su tratado, averiguando si el alma intelectual es eterna en el pasado, ante lo cual, siguiendo a Aristóteles, considera que si el intelecto no empieza, nunca termina, pues su eternidad radica en que todo lo eterno es pasado y es futuro. Analiza el filósofo brabantino las siguientes razones del Filósofo: 1) Si algún ente comienza desde el ser, es porque nunca fue ser desde siempre, y lo que no fue siempre es la materia que está en potencia. 2) Sigue a Aristóteles, considerando que no hay ningún argumento para decir que algo comience a ser cuando nunca fue. 3) Si el alma ha tenido la capacidad de estar, no es necesario que algo le diera esa capacidad sino que siempre la ha tenido, sino, no siempre sería. El maestro brabantino da dos argumentos de que el alma intelectual, siendo eterna, es causada: a) su sustancia es causada por otro, por el intelecto agente y por el primer principio ya que las operaciones pertenecen a las sustancias incausadas; b) lo incausado siempre es acto, y esto no le sucede al intelecto ya que está en potencia y es receptor, por ende, es causado. El alma ha sido hecha desde la eternidad. Finaliza este capítulo diciendo que “[...] el alma intelectual

por sí o por su definición siempre es un ente, aunque lo sea por otro” (Brabante, 2005, pág. 156).

En el siguiente capítulo, Siger indagará sobre el intelecto separado del cuerpo y su estado cuando está separado. Considera el maestro que “es difícil determinar qué pensó el Filósofo [...] sobre la separación del alma respecto al cuerpo” (Brabante, 2005, pág. 156), pero sostiene que la separación no es absoluta. Porque -siguiendo a Aristóteles- Siger cree que el alma no es el cuerpo, pero tampoco es sin el cuerpo, además de que no es acto sin tener donde ser acto (cuerpo). Pero siguiendo la interpretación de Siger acerca de Aristóteles, asume que el alma tiene una operación propia, que hace que sea separable, porque no depende del cuerpo; esta operación separable del alma es el entender. El entender “[...] no se da sin el cuerpo ni sin los fantasmas [...]” (Brabante, 2005, pág. 157). Retoma el tema de la separación del alma intelectual sobre el cuerpo diciendo “[...] el alma se separa del cuerpo y así permanece. Y eso es así, puesto que ella es perpetua e incorruptible –aunque el cuerpo del que es acto se corrompa- siendo necesario que se separe del cuerpo y permanezca separada” (2005, pág. 158), siguiendo las enseñanzas de Aristóteles y de Averroes.

Siguiendo la misma tónica, desde su interpretación sobre Aristóteles, Siger indagará de si el alma intelectual es múltiple por la multiplicación de los cuerpos. Con severidad afirma:

[...] si el alma intelectual se multiplica por la multiplicación de los cuerpos, se debe considerar atentamente en cuanto atañe al Filósofo y en cuanto pueda ser comprendida por la razón y la experiencia humanas, investigando lo que sostienen los filósofos más que la Verdad, para proceder filosóficamente. Pues según la Verdad que no puede mentir es cierto que las almas intelectivas se multiplican por la multiplicación de los cuerpos humanos. Sin embargo algunos filósofos opinan lo contrario, y filosóficamente parece ser lo contrario (2005, págs. 160-161).

Esta afirmación se estudiará más adelante, poniendo en claro la severidad del asunto, ya que parece que el maestro Siger es partidario de la famosa *teoría de la doble verdad*, tan discutida en la escolástica del siglo XIII, según la cual puso en contra a la fe con la razón. Sin embargo, prosigue que el alma intelectual “[...] no se multiplica por la multiplicación de la materia” (2005, pág. 161), ni se multiplica por los cuerpos. El argumento del maestro brabantino es que cuando se difiere por la especie, no se está difiriendo absolutamente, sino material y

numéricamente; por lo tanto, el intelecto al no ser materia, ni forma material, ni cuerpo y es separado no aplica para ser numéricamente diverso.

Otro de los argumentos de Siger es que siendo el alma intelectual subsistente por sí, es individual por sí misma; dice Siger: “[...] en cualquier especie de las inteligencias separadas de la materia no hay sino una inteligencia” (2005, pág. 162). Siger está de acuerdo con Averroes, en que, para la especie humana solo hay un intelecto, no pueden existir muchos intelectos para los hombres, porque eso sería hacer del hombre (singular) una especie (universal). Si esto fuera así, Sócrates es un hombre (especie) y tiene su intelecto y Nicolás es un hombre (especie) y tiene su intelecto, lo cual difiere porque lo que es distinto (los intelectos) sean iguales a la vez, que equivale a una contradicción para el maestro brabantino. Además, “[...] la pluralidad y multiplicación proviene de la división del continuo” (Brabante, 2005, pág. 163), y lo continuo y cuantificable es la materia, por lo que el intelecto no puede ser múltiple.

Siger cita autoridades sobre el asunto diciendo:

Son muy difíciles las razones por las que es necesario que el alma intelectual se multiplique por la multiplicación de los cuerpos humanos. Sin embargo, también hay autoridades sobre esto. Pues esto es lo que afirmaron Avicena, Algazel, y también Temistio. Este último sostuvo que el intelecto agente se multiplica, que ilumina y es iluminado, aunque el que ilumina sea sólo uno; y afirmaba que el intelecto posible se multiplica mucho más (2005, pág. 166).

Con esto Siger afirma que el intelecto entiende en tanto que está unido con el cuerpo, desde el obrar: no por tener muchos inteligibles un hombre entiende más que otro, sino por la unidad del intelecto en el hombre al obrar, contra-argumentando de esta manera la posición de Temistio. El intelecto es uno para la especie ya que no es ni materia, ni forma material ni cuerpo.

Con la explicación de la posición de Averroes en su *Tafsir* o *Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles* y de Siger de Brabante en su *Tratado acerca del alma intelectual*, se observan dos posiciones que no difieren entre sí mismas. La importancia del texto de Averroes radica en que llegó a manos de los filósofos y teólogos medievales, lo cual generó la gran controversia del siglo XIII en París. En el siguiente capítulo se explicará la posición

de Tomás de Aquino en su opúsculo *De la unidad del entendimiento contra los averroístas*, que es contraria a la posición de los seguidores de la doctrina de Aristóteles.

2. Tomás de Aquino: la arremetida.

[...] pero que en mí entiendo como una más de esas lecciones con las que suele sorprendernos el destino, y que hacen más evidente nuestra condición de juguetes de un azar indescifable, cuya única y desoladora recompensa, suelen ser, la mayoría de las veces, la incompreensión y el olvido.

Gabriel García Márquez, *La soledad de América Latina*.

José Egido Serrano en su texto *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo* considera que la llegada de Tomás a París no fue la de un novato que se había acercado poco a Aristóteles. “Tomás llegó a París en 1269 siendo un buen conocedor de Aristóteles y de sus principales comentaristas, entre los cuales destacaban con mucho Avicena (en parte neoplatónico) y el cordobés Averroes.” (Serrano, 2006, pág. 443). En realidad, la llegada de Tomás a París se debía principalmente a la diferencia entre la Fe y la Razón ya que la doctrina cristiana podría verse sometida a un fuerte cuestionamiento por la llegada e interpretación de Aristóteles; tres son las corrientes con las que Tomás de Aquino combate: los anti mendicantes, liderados por Gerardo de Abbeville, los agustinistas, liderados por Buenaventura de Fidenza¹³ y Juan Peckman, y, los llamados por Tomás, *Averroístas latinos*, cuyo líder se presume fue Siger de Brabante.

Durante la etapa en la que se desarrolló la Disputa de París, Tomás tuvo una intensa producción literaria en la que se destacan los opúsculos *Sobre la eternidad del mundo* y *De la unidad del entendimiento*. Puesto que en esta investigación interesa saber si de manera argumentativa el Aquinate resulta vencedor, frente a las interpretaciones de Averroes y Siger de Brabante sobre Aristóteles, acerca si el entendimiento es uno o múltiple, este capítulo se ocupará principalmente del opúsculo *De la unidad del entendimiento* de Tomás de Aquino, para conocer su método, su intencionalidad y la naturaleza de las tesis que sostiene el Aquinate dentro de la Disputa parisina.

¹³ Este maestro franciscano denuncia los peligros que acaecerían si se acepta la doctrina aristotélica a la luz de la fe cristiana en su sermón titulado *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* de 1267.

2.1. Contexto y forma de la obra.

Abelardo Lobato, ofrece una pequeña introducción al opúsculo, en la que dedica gran parte de su exposición a la construcción del escrito y el método que emplea Tomás. Comienza diciendo Lobato -y esta investigación está de acuerdo con ello- que se trata de uno de los escritos más polémicos de Tomás; es un Tomás que arremete contra las intempestivas posiciones de los *averroístas latinos* de la Facultad de Artes de la Universidad de París, Lobato dice:

El Tomás pacífico deja paso al Tomás apasionado por la verdad que sale al campo y lucha a brazo partido con Averroes, y con sus seguidores de la Facultad de artes de París. La lucha por la verdad implica el combate a muerte contra el error (De la unidad del entendimiento, 2004, pág. 101).

Este combate se desarrollará con expresiones fuertes por parte del Aquinate frente a sus contrincantes, algo difícil de creer, porque Tomás se caracteriza por el templado, correcto y dialogante lenguaje. En efecto, jamás se ensaña con las doctrinas de otros teólogos, sino que siempre está abierto al diálogo mesurado. Esta pasión por querer saber la verdad hace a Tomás humilde, ya que no solamente con las doctrinas de la fe sino con las doctrinas filosóficas, desde las discusiones con otros maestros, se puede llegar a la verdad: a fin de cuentas, para el Aquinate, la fe no difiere de la razón; ambas conducen a la verdad. Estas aclaraciones ilustran la intensidad con las que se vivió la Disputa en el siglo XIII.

Tomás llegó a París en 1269, esta vez como “profesor”; la primera vez fue en calidad de estudiante para calificar como Bachiller. La Orden de Predicadores lo había enviado para contrarrestar la influencia de las obras de Aristóteles y las interpretaciones de los llamados *averroístas latinos*. Tomás escribió su obra hacia finales del año 1270, antes de que el obispo Tempier publicara la primera condena de 13 proposiciones en contra de la fe cristiana. Para ese entonces, Tomás había tenido una alta producción literaria ya que durante 1261 había escrito la *Suma contra los gentiles*, además de opúsculos importantes como *Los principios de la naturaleza* y *El ente y la esencia*. Al respecto Lobato observa “ [...] ya ha advertido la presencia de Averroes en París, ya conoce su interpretación, y con sencillez y firmeza afirma que Averroes se equivoca” (De la unidad del entendimiento, 2004, pág. 102). Es decir, el Tomás de Aquino que llega a París como profesor ya es un maestro, un teólogo maduro que

tiene conocimiento de la filosofía (y sobre todo de la doctrina del Filósofo) y está en contacto con ella, ya que encuentra verdades para seguir buscando la verdad. Tomás tiene mucho respeto y admiración por Aristóteles, pero:

El aristotelismo de Tomás no es el de la fidelidad a toda costa, sino el de la actitud del mismo Aristóteles frente a la filosofía de Platón: en caso de opción preferir la verdad al maestro: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Tomás es fiel a la verdad revelada, a la fe que da origen a la teología, en la cual cuenta el argumento de autoridad. Pero en esta ocasión deja de lado ambas y desciende [en el método, Tomás no menosprecia a la filosofía] al campo para dialogar en el campo de la filosofía, con la sola razón, donde se juega el papel del aristotelismo. Tomás se inserta en la tradición aristotélica, y por ello, y sobre todo por la fuerza invencible de la verdad, en esta cuestión disputada, es decidido anti averroísta (Lobato, 2004, pág. 107).

La cita de Lobato contiene la frase que alude el argumento de autoridad, ya que por lo general este argumento es tomado como falacia, pero Tomás no toma la fe como argumento de autoridad en el sentido de: “porque así lo dice la doctrina o las sagradas escrituras”, sino que busca lo que Aristóteles buscaba en la *Metafísica*: los primeros principios y causas, pero en un sentido teológico. Por lo que Tomás sigue buscando los primeros principios y causas y su opúsculo no es la excepción.

La forma en la que está escrito este opúsculo es distinta de la de obras como la *Suma teológica*, con un método argumentativo dividido en cuestiones segmentadas por artículos donde se hacían visibles las objeciones, las respuestas y las soluciones a las objeciones. Tomás propone otro tipo de texto, uno dividido en dos partes: tratado hermenéutico, argumentativo y tratado correctivo¹⁴. El tratado hermenéutico se centra en la argumentación de Aristóteles y los comentarios que hicieron los filósofos sobre su *Acerca del alma*, para demostrar que Averroes no interpretó bien a Aristóteles, motivo por los cuales Averroístas están cayendo en el error. Esto supone probablemente una argumentación falaz, que no lo es, porque Tomás lee y realiza hermenéutica de los textos de Aristóteles y los importantes comentaristas para dar cuenta de que Averroes no leyó bien ni al uno ni a los otros, y finalizará proponiendo tres argumentos de razón (metafísico, dialéctico y moral) contra las

¹⁴ Estos dos términos (hermenéutico y correctivo) han sido llamados así por esta investigación.

tesis Averroístas, como más adelante se evidenciará. La segunda parte es de tratado correctivo, es decir, Tomás sosteniendo su tesis va a desmentir que haya unidad del entendimiento reduciendo sus argumentos al absurdo y solucionando algunas cuestiones de la primera parte. Finaliza luego su texto retando a que los Averroístas hagan una réplica de su texto para aclarar mejor las cuestiones. Una vez expuesto el contexto de la obra y la forma en la que está escrita, comentará y explicará el opúsculo de Tomás de Aquino.

2.2. La réplica.

La réplica de Tomás se va a dividir en dos segmentos, ya denominados como hermenéutico y sistemático. Para comenzar, Tomás sagazmente plantea el problema que va a enfrentar: hay dos errores sobre la cuestión del entendimiento en el alma humana. El Aquinate empieza aludiendo a la *Metafísica* de Aristóteles diciendo, *Así como por naturaleza todos los hombres desean conocer la verdad*, evidentemente la búsqueda de la verdad no puede caer en el error y debe tratar de eludirlo; si Tomás considera que el error hay que evitarlo, razona que: “Entre los diversos errores parece ser el más indecoroso el error acerca del entendimiento” (2004, pág. 113), por lo que de inmediato su pretensión es la de corregir estos errores acerca del entendimiento. Lo atrevido del Aquinate es mostrar que este error “[...] se ha extendido como mancha de aceite [...]” (Aquino T. , 2004, pág. 113) y se debe a las afirmaciones hechas por el *Comentador*: Averroes.

Tomás acusa a Averroes de sostener que el entendimiento posible –tratado ya en el primer capítulo de esta investigación- llamado por el filósofo cordobés como el entendimiento material es: 1) una sustancia separada del cuerpo que se une como forma, 2) uno para todos los hombres. Considerando tercios a estos propagadores de la doctrina de Averroes, dice Tomás:

Contra estas afirmaciones ya desde hace tiempo hemos escrito muchas cosas; pero dado que el descaro de los descarriados no cesa de oponerse a la verdad, nos hemos propuesto escribir de nuevo contra el mismo error algunas cosas, de modo que tal error quede claramente confutado (2004, pág. 114).

Claramente se nota la oposición de Tomás a las tesis sostenidas por Averroes. Pero ¿cuál será el tratamiento de Tomás de las tesis de Averroes? Volviendo a Tomás, dice: “Ahora no vamos

a hacer esto de modo tal que se demuestre que esa posición es errónea porque repugna a la verdad de la fe cristiana; pues esto lo puede comprobar cualquiera muy fácilmente” (2004, pág. 114), porque según la verdad de la fe, lo inmortal e incorruptible es el entendimiento (parte o potencia del alma), por lo que comprende Tomás que esta verdad de la fe y los principios filosóficos no difieren como lo quieren hacer ver los que siguen el comentario de Averroes. Tomás finaliza esta parte diciendo que el comentario de Averroes sobre el alma difiere de los comentarios de los estudiosos de Aristóteles. En realidad, la incompatibilidad que ve Tomás con Averroes y seguidores como Siger de Brabante es que la lectura que hizo Averroes de Aristóteles es errada. Para comprobar esto, Tomás hará una hermenéutica de *Acerca del alma* y de sus principales comentaristas.

2.2.1 La hermenéutica de Tomás.

La hermenéutica de Tomás comprende tres momentos: la lectura de *Acerca del alma* de Aristóteles, la lectura de los filósofos peripatéticos y su lectura contradiciendo a Averroes y dando su argumento metafísico, dialéctico y moral.

2.2.1.1 Aristóteles y Tomás: juntos, pero no revueltos.

Tomás empieza su análisis al texto de Aristóteles partiendo de la definición del alma que da el Filósofo en el libro II: *el acto primero de un cuerpo físico orgánico*; según Tomás, Aristóteles da su definición para que se aplique a lo común de todo cuerpo viviente que tenga alma. Y esta es: “[...] la forma sustancial de un cuerpo físico y orgánico” (Aquino T. , 2004, pág. 115). Tomás considera que dentro de esta definición no se excluye al entendimiento; citando a Aristóteles, argumenta que el alma no tiene partes separables ya que, siguiendo la teoría del acto y la potencia, algunas partes están en acto y otras en potencia. Dice Tomás:

Por lo cual se pone de manifiesto que aquella alma, que antes había definido Aristóteles universalmente diciendo que ella es acto del cuerpo, tiene algunas partes que son acto de algunas partes del cuerpo, mientras otras no son acto de ningún cuerpo (2004, pág. 116).

Es decir, una cosa es comprender al alma como acto del cuerpo y otra comprender que algunas partes del alma, que están en acto, sean acto de un cuerpo. Tomás comprende que el alma es acto del cuerpo porque tiene partes que son acto del cuerpo. No obstante, el alma en

su totalidad no es acto. Tomás continúa partiendo de la generalidad de la definición que da Aristóteles, planteando cuestiones que en su lectura irá respondiendo, por ejemplo: ¿es el alma motor o forma del cuerpo?, tomando específicamente a Platón, Plotino y Gregorio Niceno como defensores de estas posiciones, sin dejar de lado a Aristóteles.

Para resolver la pregunta que había planteado sobre si el alma es motor o cuerpo, Tomás se remite de nuevo a Aristóteles ya que el Estagirita considera que entre lo inanimado y lo animado hay una diferencia grande: el animado piensa, siente y se mueve o descansa en un lugar, además de nutrirse y de crecer, diciendo el Aquinate: “[...] de modo que se puede decir viviente cualquiera que ejerza alguna de estas operaciones” (2004, pág. 117); si todo lo animado puede hacer cualquiera de estas operaciones, concluye Tomás que el alma es principio de estas, y sus partes no son separables dándose todas estas partes en “[...] uno y en el mismo ser como en el hombre” (Aquino T. , 2004, pág. 118). Su conclusión lo traslada a otro problema, que se suscita desde la posición de Platón de que en el hombre hay diferentes almas. Hasta el momento, Tomás, desde la lectura de Aristóteles, no ha planteado nada con relación a si estas operaciones sean un alma distinta o si son partes del alma. Si son partes del alma, tampoco se ha sostenido la distinción solamente de concepto o también de lugar; hay partes que son más sencillas de estudiar desde las operaciones que se ejecutan, como lo vegetativo y lo sensitivo, pero por el entendimiento, especulativo:

[...] aún no se ha probado nada, si el entendimiento es el alma o es una parte del alma; y en el caso de que sea una parte del alma, si esta separa del órgano en la realidad o sólo en el concepto (Aquino T. , 2004, pág. 118).

Continuando, Tomás considera que la interpretación más adecuada al tratamiento sobre el entendimiento es que una parte es perpetua mientras que las otras partes del alma humana son corruptibles. También considera el Aquinate que, siendo una parte del alma perpetua y las otras corruptibles, se puede separar al entendimiento de las otras partes del alma porque no son similares; es decir, el entendimiento es separable porque difiere de las otras partes del alma de manera conceptual ya que estas son corruptibles y el entendimiento es perpetuo, pero este último no se puede separar del cuerpo como expone Averroes, al decir que si el entendimiento está unido al cuerpo, el entendimiento es corruptible. Así, aunque en el alma hay diversidad de nociones, desde lo sensible o lo vegetativo, y se pueden separar desde el

concepto, no son separables desde el cuerpo porque lo sensible y lo vegetativo necesitan del cuerpo.

A continuación, Tomás indica que: “[...] el alma se une al cuerpo no como el piloto a la nave sino como forma” (2004, pág. 120), dejando de lado a Platón, Plotino y Gregorio Niceno. Esta alma, ahora tomada como forma, se establece porque Tomás considera que el alma obra en forma de la operación, y si la forma del alma humana es ser racional, su esencia es llegar a tener la ciencia (el conocimiento), es decir, la forma del alma humana es la ciencia. Cuando se obtiene la ciencia el alma cumple con su esencia. Partiendo de la definición que Tomás toma de Aristóteles, acerca del alma, concluye el Aquinate con que el alma además de ser forma es principio del intelecto:

El alma es el principio por el cual vivimos, lo dice por la facultad vegetativa, por el cual sentimos, por la facultad sensitiva, y nos movemos, por el principio del movimiento, y entendemos, por el principio intelectual y concluye: Por lo cual será una cierta noción y forma pero no materia o sustrato (Aquino T. , 2004, pág. 120).¹⁵

En este pasaje, Tomás considera que Aristóteles pone de manifiesto la aplicación de que el alma es acto del cuerpo: vive, siente, se mueve y entiende. Y eso hace parte de la psicología racional de Aristóteles. Por supuesto, advierte Tomás:

Y para que ninguno diga que aquello por lo cual entendemos no significa aquí el entendimiento posible, sino algo distinto, esto queda claramente excluido por lo que Aristóteles dice en el Libro III *De Anima* hablando del entendimiento posible: *Llamo entendimiento aquello por lo cual el alma piensa y discurre* (2004, pág. 121).

Luego de estas observaciones generales, pasa el Aquinate a comentar y explicar el Libro III del *De anima*. Comienza el Aquinate comentando que Aristóteles deja la cuestión del entendimiento en la última parte de su tratado, porque el entendimiento no es una cosa distinta del alma, como denuncia Tomás, sino que es la parte con que *el alma conoce y piensa*. Es decir, el tratamiento que da Aristóteles -según Tomás- es general. Tomás considera que Aristóteles deja algunos problemas abiertos, y vuelve a tratar sobre lo *separado*. “[...] la expresión *separable según la grandeza* [tomado del texto de Aristóteles] le toma en el mismo

¹⁵ Las citas en cursiva son de Aristóteles, tomadas por el Aquinate.

sentido que la expresión precedente, separable según el lugar” (Aquino T. , 2004, pág. 123), esta cita anuncia a lo que será tratado después: buscar la diferencia entre el entendimiento y las otras partes del alma. Lo que busca Aristóteles es diferenciar la parte del alma que entiende y piensa y cómo es su operación. Tomás dice:

Por donde queda bien manifiesto que no intenta mostrar esta diferencia por el hecho de que sea una sustancia separada del cuerpo en su mismo ser, porque esto no se podría conciliar con las dos hipótesis propuestas; sino que intenta asignar una diferencia en cuanto al modo de obrar (2004, pág. 124).

Es decir, el término *separado* se puede notar de dos maneras: a modo de operación (lo que realiza el entendimiento en este caso) y a modo de lugar (dónde se halla el entendimiento, si necesita de órgano corporal), por lo que Tomás considera que es inaceptable crear una tercera hipótesis que no cabe en la argumentación de Aristóteles. Acusando a los *Averroístas*, dice Tomás: “[...] puesto que de algunas palabras que siguen, los *averroístas* quieren reducir que la intención de Aristóteles haya sido la de sostener que el entendimiento no se identifica con el alma que es acto del cuerpo, o parte de tal alma” (2004, pág. 124), ya que lo que se propone Tomás, es dar cuenta de cómo Aristóteles relaciona las potencias del alma con el entendimiento, que es otra potencia. Comenta el Aquinate que Aristóteles relaciona el entendimiento con la facultad sensitiva, sólo que se diferencian en que el entendimiento no se corrompe por los inteligibles, mientras que por los sensibles la facultad sensitiva sí se corrompe. Si el entendimiento no se corrompe, es imposible -comenta Tomás- y vuelve a proponer que el entender es un cierto padecer, en cuanto que tiene privaciones que son los inteligibles y que llega a su forma por estos inteligibles; es una forma distinta de la facultad sensitiva, porque esta sí se corrompe, pero concluye: como la facultad sensitiva se comporta respecto a los sensibles, así el entendimiento respecto a los inteligibles.

Pero, la gran diferencia entre el sentido y el entendimiento es que potencialmente el entendimiento puede conocer todo, sin necesidad de que en el alma habite todo lo que se pueda conocer; éste será un contra-argumento de Aristóteles a Empédocles¹⁶. Tomás comenta que es el primer filósofo que dio testimonio del entendimiento que debe ser “inmixto”, ya

¹⁶ La doctrina de Empédocles, proclama de que lo conocido debe formar parte de lo cognoscente, es decir, se conoce la tierra por que el alma humana está compuesta de tierra. El problema que se abre es tratado por Platón en su diálogo *Parménides*.

que conoce y ordena, lo mismo sucede con el entendimiento humano, que es inmixinio y puede conocer potencialmente todo.

Así, Tomás empieza a tratar la naturaleza del entendimiento posible (recordando que para Averroes es el entendimiento material y para Siger es el entendimiento único de la especie humana). Este entendimiento posible está en potencia, pero pasa al acto cuando conoce. Este entendimiento, que según Aristóteles está en potencia, y es parte del alma, piensa y razona, y su naturaleza no es en acto, porque no se está pensando siempre y la facultad intelectual no tiene en acto ninguna de las formas sensibles.

Tomás comenta: “De lo cual se sigue que no se mezcla con el cuerpo, porque si se mezclase con el cuerpo tendría alguna de las naturalezas corporales” (2004, pág. 128), Siguiendo a Anáxagoras, que decía que el entendimiento es “inmixinio”. Pero esta diferencia la expresa de forma sumamente sagaz el Aquinate, ya que considera que la separación del entendimiento con el cuerpo consiste en que el entendimiento no necesita de órgano corporal, ya que el entendimiento no recibe las formas, especies o inteligibles en el órgano “[...] sino en sí misma. Igualmente no es el lugar de las formas de tal modo que las posea en acto, sino sólo en potencia” (Aquino T. , 2004, pág. 128). Añadiendo algo más para la diferencia, considera Tomás que el órgano corporal para la facultad sensible es necesario, ya que por esta ejecuta su operación; pero en el caso del entendimiento, este es *separado*.

Tomás vuelve a la carga contra Averroes y los Averroístas, y dice que el concepto *separado* lo tomaron de forma distinta de como lo toma Aristóteles. La tesis de los averroístas es que “[...] el entendimiento no es el alma, ni parte del alma sino una sustancia separada” (Aquino T. , 2004, pág. 129). Pero esto lo desmiente el Aquinate porque siendo el entendimiento “inmixinio”, no mezclado con el cuerpo, no necesita de órgano corporal para su operación. Tomás aclara la nobleza¹⁷ del alma humana frente a la materia, ya que su virtud y su forma está dada por el entendimiento, porque el entendimiento no necesita de la materia para dar su operación.

Tomás ve que la importancia que tiene el entendimiento en el alma humana puede conducir a un error: considerar que el entendimiento es acto del cuerpo. No es así, el entendimiento,

¹⁷ Una de las muchas consideraciones que tiene Tomás sobre la materia, a favor de Platón.

como no tiene órgano corporal no conduce el acto al cuerpo, sino que el alma en sí misma es el acto del cuerpo. Pero ¿hasta qué punto se conoce la naturaleza del alma humana y sus operaciones? Tomás responde que el filósofo de la naturaleza debe conocer las formas separadas de la materia, o estando en la materia. Por eso no es extraño estudiar al alma que es forma del cuerpo y que el entendimiento esté separado del cuerpo, es decir, que no necesite órgano corporal, sin dejar de lado la imposibilidad del entendimiento que mantiene Aristóteles, que además considera incorruptible el entendimiento.

Tomás abre así una cuestión sumamente complicada: ¿cómo una parte del alma que es incorruptible, está en un cuerpo que se corrompe? Tomás considera que muchos han interpretado esta cuestión de diversas formas: a) el alma es corruptible, debido a que el cuerpo es corruptible, b) el alma se traslada de cuerpo en cuerpo y c) que el alma tiene un cuerpo incorruptible. Tomás se aleja de estas interpretaciones y regresa a la exégesis del texto de Aristóteles diciendo: “Por todo ello es preciso demostrar con las palabras de Aristóteles, que él ha defendido que el alma intelectual, siendo en verdad forma. Es incorruptible” (2004, pág. 133).

Para Aristóteles -según Tomás- “[...] el alma permanece después del cuerpo, no toda sino el entendimiento [...]” (2004, pág. 133). Aristóteles consideró que lo *separado* es *sólo aquello que verdaderamente es, y sólo esto es inmortal y eterno*. Es decir, el entendimiento es incorruptible, porque es separado. Pero, Tomás considera que esto que es separado actúa en tanto que tiene ser, existe. Las formas no actúan como formas, sino en tanto que compuesto y al actuar, pero como hay formas que actúan porque tienen en sí una potencia, tienen el ser y no necesariamente existen por el compuesto. Tomás dice:

Por ello, destruido el compuesto se destruye aquella forma que existe por la mediación del ser del compuesto, pero no se sigue que se destruya por la destrucción del compuesto aquella forma mediante la cual existe el ser del compuesto, puesto que ella no existe mediante el ser compuesto (2004, pág. 135).

Es decir, hay formas que actúan por su compuesto como el hombre que es unión de alma y cuerpo, pero hay formas que no necesariamente actúan por compuesto, sino que actúan porque tienen el ser, como le sucede al alma que tiene potencias (vegetativa, sensitiva, móvil e intelectual), pero de estas potencias, hay unas que no se dan sin el cuerpo, mientras que el

entendimiento puede actuar sin el cuerpo porque no necesita órgano corporal. Esta cuestión del ser y del alma corresponde al *filósofo primero*. Aclara Tomás:

En estas palabras se debe especialmente notar que aún habiendo definido antes como separado tanto el uno como el otro entendimiento, a saber el posible y el agente, sin embargo aquí lo designa como no separado. En verdad es separado en cuanto no es acto de un órgano, y es no separado en cuanto es parte o potencia del alma que es acto del cuerpo, como queda dicho (Aquino T. , 2004).

Tomás, resuelve la dificultad que se ha planteado anteriormente diciendo “[...] son diferentes por la especie dos formas una de las cuales por su naturaleza está destinada a estar unida al cuerpo y en cambio la otra no [...]” (2004, págs. 137-138), es decir, la naturaleza del alma para ser forma y principio, está unida al cuerpo, pero no necesariamente, su operación acaba con el descenso del cuerpo. Además, el entendimiento no es forma del cuerpo porque no es potencia del cuerpo, sino potencia del alma; es decir, el entendimiento viene de afuera. Ante esto, Tomás considera de la mano de Aristóteles, que el alma es causa de afuera:

Pero el alma intelectual, obrando sin el cuerpo, no tiene el propio ser solo en la unión con la materia; por lo cual no se puede decir que sea extraída de la materia, sino más bien que procede de un principio extrínseco. Y esto se ve en las palabras de Aristóteles: *Resta entonces que sólo el entendimiento viene de fuera y sólo él es divino*, y asigna la causa de esto, añadiendo: *porque la actividad corpórea no tiene nada en común con la actividad del entendimiento* (2004, pág. 139).

Objeta también Tomás que el alma no procede de los elementos a raíz de que precisamente es divina y ni siquiera el alma vegetativa es causada por los elementos. Y por último, Tomás contra-argumenta que la facultad sensitiva y vegetativa vienen de afuera. En realidad estas facultades se encuentran en la facultad intelectual, y no causa sorpresa considerar que estas facultades surjan de otras causas extrínsecas. Estas facultades van arraigadas al entendimiento por el principio tomista *voluntas in intellectu est*.

Termina la hermenéutica de Tomás de la siguiente forma:

Así pues, habiendo considerado con atención casi todas las palabras de Aristóteles sobre el entendimiento humano, podemos concluir que él sostiene esta tesis: que el alma humana es

acto del cuerpo y que el entendimiento posible es parte o potencia de la misma (2004, pág. 141).

En este punto se considera que Tomás ha sentado los fundamentos necesarios para cortar de raíz con las tesis averroístas, ya que ha puesto a Aristóteles contra Averroes y sus seguidores.

2.2.1.2 Tomás y los Peripatéticos. Dejando sin recursos a Averroes y a los Averroístas.

En el opúsculo, Tomás estudia la escuela peripatética griega y árabe en la que figuran Teofrasto, Temistio, Alejandro de Afrodisias, Avicena y Algazel. Lo que pretende Tomás es demostrar que la interpretación de Averroes y de los Averroístas es totalmente distinta de la de los mencionados estudiosos de la obra de Aristóteles. A ojo de buen lector esto podría parecer una falacia de autoridad, pero no lo es, porque Tomás revisa minuciosamente los argumentos de estos filósofos y los pone en contra de Averroes y de los Averroístas. En otras palabras, Tomás, empieza a dejar sin recursos a Averroes.

Comienza el Aquinate con la opinión de Temistio, quien considera que el entendimiento posible es más connatural al alma humana, es decir, este entendimiento posible es facultad del alma, no es dado sino que es una unión substancial. Citando a Temistio, dice Tomás: “*Por consiguiente nosotros somos o entendimiento en potencia o entendimiento en acto*” (2004, pág. 143). Temistio -desde la mirada de Tomás- considera que estos entendimientos en acto y potencia hacen del ser humano lo que es; es decir, del alma humana, procede el ser humano. Pero el ser del humano viene del entendimiento agente ya que se piensa, se conoce, se aprende y demás por un paso de la potencia al acto y siguiendo a Aristóteles, Temistio considera que *nada pasa de la potencia al acto, sin algo que esté en acto*. Temistio radica la diferencia en estas palabras:

Porque habiendo afirmado Aristóteles que en toda naturaleza se da lo que es materia y lo que mueve y perfección la materia, sostiene que es necesario que también en el alma existan estas diferencias, y que exista un entendimiento tal que pueda hacerse todas las cosas y uno tal que pueda activar todas las cosas (Aquino T. , 2004, pág. 143).

Es decir, que desde las palabras de Temistio se tiene en cuenta que el entendimiento posible y agente pertenecen al alma y son facultades de ésta. También afirma Tomás, desde su lectura

de Temistio: “[...]que el hombre es lo que es, no por el alma sensitiva como algunos falsamente sostienen, sino más bien por el principio intelectual superior” (2004, pág. 144).

Tomás pasa al análisis del texto de Teofrasto. Considera que Teofrasto plantea dos problemas: cómo el entendimiento posible viene de afuera y cuál es su naturaleza. Se responde a estas cuestiones empezando por la naturaleza del entendimiento posible: “[...] es en potencia todas las cosas, ciertamente no de tal modo que no sea ninguna, sino como el sentido respecto a lo sensible” (Aquino T. , 2004, pág. 144), y desde esto responde a la primera dificultad, diciendo: “[...] no se entiende que viene de afuera como algo que se añade accidentalmente o con el pasar del tiempo, sino desde la primera generación como lo que contiene y abraza la naturaleza humana” (2004, págs. 144-145). Esta afinidad coincide entre Tomás con la interpretación de Teofrasto; que el entendimiento posible es facultad del alma.

Otro autor al que Tomás acude es a Alejandro de Afrodiasias. El llamado <<exégeta>>, opina que el entendimiento posible es forma del cuerpo, pero para Averroes, el exégeta hace del entendimiento posible una preparación que se está dando en la naturaleza humana, con motivo del entendimiento agente. Por tal motivo Tomás culpa a Averroes de decir que para Alejandro el entendimiento posible no es una virtud, sino una preparación.

Pasando a la filosofía árabe, el Aquinate discute a Avicena y a Algazel. De Avicena, dice Tomás: “[...] sostiene que el entendimiento es una facultad del alma, la cual es forma del cuerpo” (2004, pág. 145). Es decir, Avicena coincide con la interpretación de Tomás, acerca del entendimiento como facultad del alma. También encuentra una referencia en Avicena, diciendo que para el filósofo árabe el entendimiento no necesita ni dispone de un órgano corporal para ejecutar su operación, aunque el filósofo árabe haya considerado al entendimiento agente como una sustancia separada, ya que, está influenciado por el Neoplatonismo.

El último filósofo al que acude Tomás es a Algazel, que critica al pensamiento de Averroes. Tomás cita el texto de Algazel diciendo: “*Ahora bien, esta alma humana tiene dos facultades, una activa y la otra cognoscitiva*” (2004, pág. 146), añadiendo que el entendimiento no necesita de órgano corpóreo.

Después de analizar los textos de los filósofos anteriores, Tomás dice finalizando este apartado:

Hemos aducido estos testimonios, no para confutar el predicho error con la autoridad de los filósofos, sino para mostrar que no sólo los latinos, cuyas palabras no son del agrado de algunos, sino también los griegos y los árabes son de este parecer: que el entendimiento sea una parte, potencia o facultad del alma, la cual es forma del cuerpo. Por tanto me sorprende de qué Peripatéticos pueden presumir haber tomado este error, a no ser que tengan en menos juzgar rectamente con los demás Peripatéticos, y prefieran errar con Averroes, que más bien que Peripatético ha sido un corruptor de la filosofía peripatética (2004, pág. 147).

De forma potente y atrevida Tomás deja a Averroes y a los Averroístas sin fundamentos de autoridad para sostenerse. Tomás audazmente ha estudiado a las autoridades y al mismo Aristóteles, y su aguda lectura ha dejado mal pertrechados a Averroes y a los Averroístas: como quien dice *yo le creo, hasta que leo*.

2.2.1.3 La toma de partido de Tomás. La defensa.

Después de interpretar la doctrina de Aristóteles y de consultar la opinión de los filósofos Peripatéticos, Tomás va a exponer su punto de vista sobre la cuestión: “[...] tenemos que indagar con argumentos de razón qué se deba pensar al respecto” (Aquino T. , 2004, pág. 148). Tomás va a partir de actos evidentes, siguiendo a Aristóteles, para estudiar las causas y los primeros principios. Parte entonces de que el ser humano entiende, ya que: “[...] nunca podríamos investigar acerca del entendimiento si no entiendiéramos [...]” (Aquino T. , 2004, pág. 149). Parte de esto y parte de la forma que es el alma humana, ya que actúa y hace que el ser humano sea humano.

Tomás comprende que Averroes entiende que el principio del cual se está hablando (el entendimiento posible) “[...] no es el alma ni una facultad del alma, a no ser de modo equívoco, sino más bien que es una sustancia separada [...]” (Aquino T. , 2004, pág. 150). Y según Tomás, Averroes cree que el entender de esta sustancia separada es el entender de los humanos, en tanto que se une al ser humano por medio de los fantasmas. Tomás sintetiza este proceso, de forma sumamente interesante:

[...] la especie inteligible que es una sola cosa con el entendimiento posible, siendo forma y acto en él, tiene dos sujetos, uno los mismos fantasmas, otro el entendimiento posible. Por consiguiente, de este modo el entendimiento posible tiene una conexión con nosotros por su forma mediante los fantasmas; y así cuando el entendimiento posible entiende, entiende también este hombre (2004, pág. 150).

Luego de esta síntesis corroborará su posición, entendiendo que la conexión entre el entendimiento y el ser humano es incompleta. Tomás se apoya en la interpretación de Teofrasto, argumentando que se excluye la primera generación y según el argumento de Averroes, solamente se conoce por la facultad sensitiva, desde el esquema que elaboró Aristóteles en los que hay sentidos internos y externos. Uno de los sentidos internos es la imaginación. Además, esta supuesta conexión resulta incompleta porque los inteligibles que conectan la imaginación con el entendimiento no son forma, ni de la imaginación, ni del intelecto. Por otro lado, los humanos ven y tienen la facultad para ver, mientras que la pared no ve, pero es vista; esto equivale a que en realidad el hombre no entiende, pero sus fantasmas son conocidos por el entendimiento posible, por esto es improbable que el entendimiento esté separado del hombre.

Según Tomás, algunos Averroístas, viendo que la teoría de Averroes no funcionaba, formaron una teoría en la que el hombre se une al entendimiento y el entendimiento es motor. Asumen que el hombre es una unión entre el cuerpo, que es móvil, y el motor que es el entendimiento. Tomás formula una réplica diciendo que “[...] el entender no será acto de Sócrates, sino solo del entendimiento que se sirve del cuerpo de Sócrates” (2004, pág. 153), porque precisamente el ente que es uno, es uno porque puede actuar; si Sócrates fuera una mezcla entre potencia y acto no estaría definido dentro de ninguna especie, ni actuaría por su sola acción. La acción de una parte es la acción del todo, por ende, la unidad se rectifica por la acción, no hay mezcla entre motor y móvil.

Luego de esto, Tomás ofrece cuatro justificaciones metafísicas contra las tesis de Averroes: 1) El entender sólo se da en el entendimiento, porque su actividad es inmanente. Los pensamientos no salen del hombre, sino que permanecen en él, además, su actividad pertenece al entender, porque lo propio del entendimiento es entender. 2) La operación que es el entender pertenece al entendimiento, y esta operación se atribuye a la causa principal, no es que la causa principal se atribuye a la operación. 3) El sujeto singular es pasivo y no

activo en el acto de entender. Si el sujeto fuera activo, entendería para que el entendimiento se uniera a él; pero como la actividad del entender no es acto siempre, el humano se uniría al entendimiento para que el entendimiento entendiera al humano. 4) El principio de entender debe ser interno al sujeto, ya que, en el paso de la potencia al acto, la potencia tiene la capacidad interna de volverse acto, es inmanente; por ende, el entender está en el entendimiento.

A continuación, Tomás vuelve a la carga contra las hipótesis platónicas, de las que se dice: “[...] que es sólo entendimiento; en este caso se retorna a la tesis de Platón, el cual, como dice Gregorio de Nissa, *a causa de esta dificultad sostiene que el hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino que es un alma que se sirve del cuerpo, y esta como revestida del cuerpo*” (2004, pág. 156). También menciona a Plotino, el cual considera que el hombre es principalmente el intelecto, es decir el alma. Tomás considera, ante el comentario de Gregorio Niceno que el alma no forma solamente una unidad con la túnica o vestido (en la cita anterior se habla del vestido, *revestido*). Esto forma un compuesto. También se apoya en Aristóteles para refutar que el hombre sea solo forma. Esto es claro ya que la formación o compuesto del hombre es materia y forma, aunque claramente sea por la forma que el hombre llega a ser hombre; sin embargo, sin la materia, no hay hombre. Y finalmente, Tomás considera que el hombre no solamente es entendimiento, porque no se mueve porque lo piensa, sino por la voluntad, porque lo desea.

El Aquinate concluye el argumento metafísico de la siguiente forma:

Así pues, queda claro que el entendimiento no se une a Sócrates sólo como motor, y que, aunque así fuese, no serviría de ayuda para que Sócrates entendiese. Por consiguiente, quienes traten de defender esta tesis deben reconocer, o bien que no entienden nada y por tanto no son dignos de que alguien discuta con ellos, o acepten lo que concluye Aristóteles: que el principio por el cual entendemos es especie y forma (Aquino T. , 2004).

Es decir, pone a los averroístas en una dura alternativa, o aceptan que no entienden sobre el tema y consideran que el entendimiento es motor, o admiten la tesis de Aristóteles, del alma como forma que tiene facultades, entre ellas la de entender. Por supuesto, para Tomás no hay unidad del entendimiento, ya que el entendimiento que el humano singular posee es de él y de nadie más, sin unirse.

Pasa el Aquinate a formular su argumento dialéctico, el cual consiste en que el compuesto del hombre que es alma y cuerpo tiene la forma, que es el alma. Esta forma recibe las ideas o especies y “[...] cada ente recibe la especie por lo que es el principio de la operación propia de la especie; la operación propia del hombre en cuanto hombre es entender [...]” (Aquino T. , 2004, pág. 158), por lo que se diferencia de las demás especies. En las formas se diferencian las especies, pero las formas son dadas desde la primera generación, no son dadas a en una unión mística y trascendental. Esta forma es el alma, que es por la que el hombre entiende tiene que unirse al cuerpo, en tanto que le da vida al cuerpo.

Después de este argumento dialéctico, Tomás construye su argumento moral: si se acepta que el entendimiento es una sustancia separada que solo se une al hombre por medio de las imágenes que están en la imaginación, el hombre pierde todo sentido voluntario. Tal y como Tomás concibe su doctrina, *voluntas in intellectu est*, la voluntad está en el entendimiento y si el hombre se está uniendo al entendimiento, la voluntad no será del hombre sino del entendimiento. Esto puede llevar a serios problemas, porque el hombre no será dueño de sus actos, y no podrá ser juzgado de ninguna manera, poniendo en riesgo a la filosofía moral. Por ende, el entendimiento es una facultad del alma y el alma es forma del cuerpo. Por lo que se ve, Tomás pone la posición averroísta como un callejón sin salida, ya que no conduce a una evidenciar algo verídico, sino que atenta contra la ética y la moral de los hombres.

Desde los argumentos metafísico, dialéctico y moral, los averroístas ponen en duda la posición del Aquinate, y de paso la de Aristóteles, considerando que: 1) la forma material es el alma y 2) el entendimiento no puede conocerse a sí mismo. Ante esto Tomás responde: “[...] el alma, en cuanto a su potencia intelectual es inmaterial y recibe las especies de modo inmaterial y se conoce a sí misma” (2004, pág. 160), ya que, el alma es forma porque esa es su esencia. Sus potencias o facultades son propias del alma, pero no son la esencia del alma; por lo tanto, el alma no es forma material. Segundo, si el entendimiento fuese separado, no tendría necesidad de fantasmas ni de momentos sensibles para conocerse a sí mismo, sino que se conocería a sí mismo sin una mediación intelectual o sensible. Pero como esto no es así, ya que el entendimiento necesita de las formas y de actos, se conoce a sí mismo por medio de las formas y actos que le son suministrados desde lo sensible.

Con esto concluye Tomás la primera parte de su opúsculo; un tratado hermenéutico en el que ha comprobado que el alma es forma y principio vital de vida, el entendimiento es potencia o facultad del alma y no está separado ni es independiente, sino que todo opera en conjunto.

2.2.2 La resistencia.

En la segunda parte de su Tratado, Tomás de Aquino ofrece resistencia a la tesis de los Averroístas, según la cual es “el entendimiento es único para todos los hombres”, con la contra-argumentación en la que defiende que el entendimiento es múltiple para todos los hombres. Esta segunda parte se va a dividir en dos secciones: una primera parte en la que Tomás va a plantear los problemas y a resolverlos con la ayuda de los filósofos, y una segunda parte en la que se va a dar solución a los argumentos en contra de los Averroístas.

2.2.2.1 La potencia del mudo buey.

Empieza el Aquinate planteando lo que se va a discutir, es decir, el entendimiento posible y su unidad con todos los hombres: “[...] nos resta discutir su posición acerca del entendimiento posible acerca del cual dicen que es único para todos los hombres. Podría tener cierto fundamento afirmar del entendimiento agente, como lo han hecho muchos filósofos” (Aquino T. , 2004, pág. 162). Tomás toma partido construyendo su argumento desde el problema del entendimiento posible, y aunque su posición con el entendimiento agente es que es personal para todos los hombres, no lo discutirá en esta sección.

Tomás empieza la discusión de esta tesis acerca de si el entendimiento es uno o múltiple, diciendo que el entendimiento posible que es por el cual entendemos, debe estar en el hombre singular que entiende, o en su entendimiento que es personal y entiende. “[...] no de modo que sea forma del cuerpo, sino porque es potencia del alma que es forma del cuerpo” (Aquino T. , 2004, pág. 163). También acude Tomás al argumento de la diversidad de almas: si hay diversidad de cuerpos, hay diversidad de almas y en esas almas se da la potencia del entendimiento, por eso el entendimiento es numéricamente múltiple.

El absurdo que ve Tomás consiste en que si el entendimiento posible fuera numéricamente uno, el hombre sería solamente uno, “Si en cambio no fuese el ojo la facultad principal, sino que se diese algo superior a él que utilizara el ojo, el cual será diverso en los individuos,

ciertamente serán muchos los videntes, pero con un solo ojo” (Aquino T. , 2004, pág. 164). Si los hombres tuvieran un solo entendimiento en general, y siguiendo lo que anteriormente Tomás llamaba como *voluntas in intellectu est*, se da que, en los hombres como especie, entenderían una cosa, desearían una sola cosa y su voluntad y apetito sería el mismo. Pero como anteriormente defendía Tomás, se pone en riesgo la ética y la convivencia de los hombres, ya que no se harían responsables de sus actos, y comprometerían su esencia de *animales sociales*, tal y como lo exponía Aristóteles.

Expone Tomás que si el entendimiento fuera uno para todos los hombres, el acto de entender sería uno:

[...] se sigue que para todos los hombres, se dé uno solo y numéricamente el mismo entender, cuando acontece a la vez y respecto a un solo inteligible; por ejemplo, si yo entiendo la piedra, y tú también, es preciso que haya uno solo e idéntico acto intelectual tanto mío como tuyo (Aquino T. , 2004, pág. 165).

Esto acontece porque cuando se da un principio y éste pasa de la potencia al acto, opera de una única manera, es decir, si se entiende un árbol, se conoce el árbol y lo que compone al árbol, como hojas, ramas y tallo y grandes raíces, pero se conoce al árbol tanto física como conceptualmente, no se conoce otra cosa porque que haya un solo acto del intelecto para todos los hombres es que todos conozcan y entiendan al árbol. Pero dice Tomás:

[...] si se da un solo entendimiento para todos, se sigue que en todos los hombres que entienden el mismo objeto y al mismo tiempo se da un solo acto intelectual, precisamente porque nada de lo que hace que los hombres difieran entre sí, toma parte en la operación intelectual (2004, pág. 165).

Luego de esto, Tomás desde su defensa, va a asestar un golpe demoledor a los Averroístas: va a probar que las tesis filosóficas de éstos, no coinciden con Aristóteles, es decir, sus tesis sobre la unicidad del entendimiento van en contra de la filosofía de su maestro. Aclara Tomás:

[...] es parecer de Aristóteles que el entendimiento posible, antes de aprender o de descubrir es en potencia como una tablilla en la cual nada hay escrito actualmente; pero después de haber aprendido y descubierto es en acto segundo el hábito de la ciencia, gracias al cual puede

obrar por sí mismo, aunque todavía esté en potencia respecto al pensar en acto (2004, pág. 166).

Desde esto, Tomás considera que hay tres cosas que se desprenden del entendimiento posible que pasa de la potencia al acto: 1) que el hábito aprendido se da de la potencia al acto, 2) antes de aprender el entendimiento posible es una tablilla vacía y 3) aprendiendo el entendimiento posible va actuando. Estas tres cosas, según Tomás, extraídas de Aristóteles, no se pueden dar si hay unicidad en el entendimiento posible, porque el hombre al entender la ciencia, la entiende en dimensiones distintas, unos hombres se apropian de ella y la vuelve hábito y a otros les cuesta más trabajo; además si el entendimiento posible fuera una tablilla vacía para todos, todos conocerían al tiempo, se apropiarían de los inteligibles y se conocerían a sí mismos, pero todo este proceso se anula porque como el entendimiento posible es una sustancia separada, no necesita de conocer inteligibles de lo sensible para conocerse a sí mismo y, por supuesto, la actividad del entendimiento posible se va dando a medida de que el hombre vaya conociendo. Vuelve a lo mismo Tomás, considerando que no todos se apropian de la ciencia con el mismo rigor, ni con la misma perfección. Una de sus tesis es que *lo conocido está en el que conoce del modo de ser del que conoce*; es decir, todos los hombres conocen de maneras distintas y crean sus hábitos de forma individual. Todo esto se sigue de la lectura de Aristóteles, por lo cual, para Tomás, la postura de los Averroístas difiere con la filosofía de Aristóteles.

2.2.2.2 La estocada final: cinco argumentos para dejar en evidencia el callejón sin salida de los Averroístas.

La última y difícil sección se centrará en cinco argumentos con los que Tomás va a dejar la posición de los Averroístas y de Averroes sin salida. Tomás plantea estos cinco argumentos como cinco dificultades que se siguen a lo largo del tratado.

La primera dificultad trata sobre el entendimiento que sería material desde la posición de los Averroístas. Los averroístas defienden tres tesis: 1) todo lo que se multiplica y divide por la materia es material, pero como el entendimiento no tiene materia no se puede dividir ni multiplicar, 2) Dios no puede hacer muchos entendimientos porque esto conlleva una

contradicción y 3) las formas separadas, por no tener materia, no pueden ser multiplicadas. Tomás va a empezar su réplica de esta dificultad, desde la tercera tesis.

Comienza empleando a Aristóteles para decir que las sustancias separadas son entes porque su sustancia es esencial, lo que la convierte en uno. Pero:

[...] en el libro V de la *Metafísica* enseña que uno se dice de cuatro modos, a saber, según el número, la especie, el género y la analogía. Y no se debe decir que una sustancia separada sea una solo por la especie o por el género, porque esto no es ser simplemente uno (Aquino T. , 2004, pág. 171).

No solamente el uno es numéricamente, sino también por especie y género. Las sustancias separadas son individuales y singulares precisamente porque ejercen una operación y esto se da porque si fueran separadas y alejadas no se podrían predicar. Pero, la materia no es principio de individuación por tener materia, sino que es principio de individuación por ser singular e individual y no participar de otros. “Por tanto, las sustancias separadas son individuos y singulares, pero no están individuadas por la materia, sino más bien por el mismo hecho que por su naturaleza no subsiste en otro [...]” (Aquino T. , 2004, pág. 172). Con lo cual, Tomás entra en la primera tesis, de lo cual no es necesario que el entendimiento sea una potencia material, ya que una forma puede participar y ser acto en la materia que se puede multiplicar. “Por consiguiente, en muchos cuerpos hay muchas almas, y en muchas almas hay muchas facultades intelectuales que se llaman entendimientos; y eso no se sigue que el entendimiento sea una virtud material como se ha demostrado antes” (Aquino T. , 2004, pág. 172). Para la segunda tesis, Tomás de forma agresiva asedia a los Averroístas, considerándolos muy rudos al querer pensar que Dios no puede generar multiplicidad de entendimientos porque esto es contradictorio. Esto es falso ya que una causa superior puede hacer lo que los efectos no son capaces de hacer. Dice Tomás:

Así pues, si el entendimiento fuese por su naturaleza uno solo para todos los hombres, aunque no tuviese una causa natural de multiplicación, podría no obstante ser multiplicado por una causa sobrenatural, lo cual no implicaría contradicción. Decimos esto no tanto a causa del argumento en cuestión, sino más bien para que este modo de argumentar no se extienda a otras cuestiones; porque podrían también concluir que Dios no puede hacer que los muertos resuciten, y que los ciegos recobren la vista (2004, pág. 173).

La segunda dificultad que se plantea se refiere al objeto de conocimiento del entendimiento, que es uno. Tomás contra-argumenta aludiendo que si esto es así, entonces solo hay un objeto a conocer, hay un solo entendimiento, pero no solo para todos los hombres, sino para todo lo que existe, hombres, sustancias separadas y Dios. Esto es falso, ya que de ninguna manera el entendimiento de Dios es igual al de las criaturas inferiores. Tomás ofrece otro argumento: en la potencia del objeto se halla el concepto, pero es solo el concepto y éste es universal para todos los hombres, no es necesario que el mismo objeto sea de conocimiento para todo, solo que en la universalidad del concepto se sabe que una piedra es una piedra, y el concepto de piedra no cambia. Lo que cambia es el modo de conocer a la piedra, y por ende, es imposible que solo haya un objeto de conocimiento para el entendimiento. El siguiente argumento de Tomás va referido a que lo entendido no refiere al concepto, sino a la individualidad del objeto, que se le atribuye un concepto para ser comprendido. Según Tomás, los averroístas vuelven a Platón, ya que para el griego la ciencia no es de lo sensible, sino de las ideas. Pero la ciencia como tal no se da desde lo conceptual, sino desde el objeto que se conoce y que se conceptualiza. Dice Tomás: “En cambio, éstos poniendo en el entendimiento tales formas inmateriales, que dicen ser lo entendido, deben admitir necesariamente que haya un único entendimiento, no sólo para todos los hombres, sino también en modo absoluto” (2004, pág. 175), considerando que la forma es igual para todos y la ciencia está solo en ella, lo cual es falso.

El siguiente argumento de Tomás, considera que la operación del entendimiento no se da de forma trascendente, sino de forma inmanente en el sujeto. Es decir, lo conocido pasa de ser conocido de la potencia al acto, abstraído y que gracias al entendimiento agente, el posible conoce las ideas. Mas, el entender se da de forma inmanente en la diversidad de sujetos. Hay un objeto pero el sujeto conoce según su modo de ser, lo cual es también otro argumento de Tomás, hay un objeto y múltiples conocimientos de ese objeto. Por eso no es lo mismo el conocimiento del maestro y el conocimiento del discípulo ya que: “[...] así la ciencia en el discípulo no está causada por la virtud del maestro, sino más bien por la capacidad del que aprende” (2004, pág. 178).

La siguiente dificultad que Tomás resuelve se refiere a que cuando los cuerpos perezcan, los entendimientos serán vagos y no harán nada. Tomás considera que no vagan las almas, sino

que mediante el cuerpo se perfeccionan. Dice Tomás: “La perfección más alta de una cosa es que no sólo sea buena en sí misma, sino que sea causa de bondad para otros” (2004, pág. 179), pero esto no significa hacerla vaga. La finalidad del alma no es estar separada del cuerpo, vagando ociosamente, sino que estando en el cuerpo, que entienda, ya que es la felicidad que promulgaba Aristóteles. Es decir, nada está siendo ocioso, sino que cumple su finalidad porque esa es su esencia.

La cuarta dificultad a la que Tomás se enfrenta tiene que ver con del número infinito de entendimientos. Los Averroístas consideran que siendo el mundo eterno, la multiplicidad de entendimientos estaría en acto desde siempre y por siempre. Tomás acude a Algazel, que había refutado tal idea, considerando que las almas que pueden separarse de los cuerpos después de la muerte pueden seguir existiendo simultáneamente, porque en su naturaleza no hay orden del tiempo. Tomás, simplemente considera que “[...] cualquier cosa que se afirme respecto de esto, no causa ninguna preocupación a los católicos, para los cuales el mundo ha tenido un principio” (2004, pág. 180). Es decir, esta cuestión surge a raíz de la doctrina de Aristóteles sobre la eternidad del mundo, y Tomás apunta al hecho de que no hay un texto de Aristóteles clave para resolver esta cuestión.

La última dificultad a la que Tomás se enfrenta tiene que ver con que los filósofos Peripatéticos sostuvieron las mismas tesis acerca del entendimiento que es uno para todos. Para Avicena -según Tomás- no hay unicidad del entendimiento, sino multiplicidad de almas, pero su especie es una, es decir, no hay definición igual a la del alma. Lo mismo sucede con Temistio, quien según Tomás no expone nunca la unidad del entendimiento; es más, considera que Averroes distorsiona el comentario de Temistio. Tomás con frialdad dice: “Por ello causa estupor, cómo algunos que sólo conocen el *Comentario* de Averroes, pretenden afirmar que de este parecer [que hay unicidad del entendimiento] fueron todos los filósofos Griegos y Árabe, a excepción de los Latinos” (2004, pág. 182). Así termina Tomás sus cinco argumentos, contra los Averroístas para dejar en claro que no hay unidad del entendimiento.

2.3. El reto.

Tomás de Aquino termina su opúsculo de forma muy llamativa. En primer lugar, de forma repulsiva, le reprocha al que ha motivado su opúsculo el haber hablado con tanto irrespeto de la fe cristiana. Considera Tomás que esto conlleva a dos males:

[...] el primero, que duda que tal principio sea contra la fe; segundo que insinúa que él es ajeno a esta ley. Y lo dice después: *Esta es la razón por la cual los Católicos parecen sostener su tesis*, donde llama tesis a la doctrina de la fe (2004, pág. 182).

Aquel que se opuso con irreverencia a la fe cristiana, considera Tomás, sostiene que es una contradicción que Dios haga muchos entendimientos. Pero lo que más indigna a Tomás es ver cómo utiliza ese averroísta la fe y la razón a su antojo, generando la famosa teoría de la doble verdad¹⁸.

Y aún es más grave lo que afirma poco después: *Con la razón concluyo necesariamente que el entendimiento es numéricamente uno, no obstante por la fe mantengo firmemente lo contrario*. Por tanto piensa que la fe se refiere a cosas cuyo contrario se puede concluir necesariamente (Aquino T. , 2004, pág. 182).

Tomás concluye esta parte considerando a éste averroísta como un personaje que simplemente habla sin saber. Pero hay más:

Tales son las cosas que hemos escrito para la destrucción del predicho error, sin recurrir a los documentos de la fe, sino con los argumentos y las palabras de los mismos filósofos. Si, no obstante, alguno, presumiendo de falsa ciencia, osase replicar contra lo que hemos escrito, no hable a escondidas ni delante de los jovencitos que no saben juzgar de cosas tan arduas, sino replique a este escrito, si tiene el coraje, y se encontrará no sólo conmigo, que soy el menor de todos, sino con otros muchos celosos defensores de la verdad, los cuales se enfrentarán a su error y darán el merecido a su ignorancia (2004, pág. 183).

Se puede notar en Tomás esa pasión por la verdad, pero lo que más llama la atención en esta investigación es el hecho de que haya dejado de lado a la doctrina de la fe cristiana, para enfrentarse con argumentos contra los filósofos Averroístas y por supuesto a Averroes. Es decir, Tomás de Aquino entiende que por el hecho de ser teólogo no se es filósofo y viceversa, sino que hay una seria y comprometida discusión entre estas dos ciencias, que dialogan en sus textos. Tomás es la viva imagen del diálogo entre la filosofía y la teología. Así, aquellos que por ignorancia creen que los teólogos medievales querían racionalizar a toda costa la fe

¹⁸ Teoría que plantea dos verdades: una por la fe y otra por la razón. Se le atribuye a Averroes y a Siger de Brabante, pero no se tiene conocimiento de que ellos hayan difundido esta controvertida teoría. Lo que si mantiene Tomás de Aquino es que este averroísta mantuvo esta posición.

se equivocan, ya que Tomás considera que se trata de dos vías que no difieren, sino que quieren encontrar la verdad.

En el próximo capítulo se tomará partido argumentando por qué Tomás de Aquino es el vencedor de la Disputa Parisina.

3. Intensificar la tormenta. La toma de partido en torno a Tomás de Aquino.

I still believe she was my twin, but I lost the ring

She was born in spring, but I was born too late

Bob Dylan – Simple twist of fate.

Luego de establecer cuál es la posición de Averroes y Siger de Brabante en el primer capítulo y de esbozar en el capítulo anterior el planteamiento de Tomás de Aquino en su opúsculo *De la unidad del intelecto*, de desentrañar sus tesis y esclarecer su posición frente a si el entendimiento es uno o múltiple, en este capítulo se tomará partido por la posición de Tomás de Aquino, defendiendo sus tesis a favor de la multiplicidad del entendimiento, ampliando un poco su gran pensamiento en torno a la psicología racional o antropología, para concluir que argumentativamente el discurso de Tomás en el *De la unidad del intelecto* no contiene contradicciones, mientras que lo sostenido por Averroes y Siger de Brabante es contradictorio.

Por los años de 1269 a 1271, Tomás comienza a escribir su exhaustiva y célebre obra *Suma teológica*, donde comprende todos los problemas filosóficos y teológicos tratados desde sus años juveniles, hasta su segunda estadía en París. En esta obra se contempla el problema por el cual escribió *De la unidad del intelecto*, es decir, vuelve a dar su postura debatiendo a Averroes y a los Averroístas Latinos. Sin embargo, es de gran importancia ver que Tomás de Aquino, tanto en la *Suma* como en *De la unidad del intelecto* establece una visión filosófica novedosa en el problema del hombre, de forma antropológica o si se quiere, una filosofía en torno al alma y al cuerpo.

En esta investigación se opta por los argumentos de Tomás de Aquino en *De la unidad del intelecto* porque además de debatir, el Aquinate construye una reflexión importante del alma intelectiva. En el primer capítulo de esta investigación, se cita y se trae a colación el capítulo V de *Acerca del alma* de Aristóteles, donde considera que en el alma humana hay un intelecto que es una potencia de dicha alma y que tiene por característica dos operaciones: una activa y la otra pasiva. La doctrina de Tomás de Aquino está de acuerdo en que hay una correspondencia del alma con el cuerpo, ya que el alma es principio vital del cuerpo, y la

operación intelectual no se da en otro lugar más que en el cuerpo, que es por donde el hombre piensa, recurre al lenguaje y emplea su parte racional.

Por consiguiente, el intelecto es una potencia del alma humana, no es el alma humana ni es distinto del alma humana. Partiendo desde esta afirmación, se puede ver que la primera contradicción de Averroes gira en torno a la distinción de los intelectos al considerar que el intelecto pasivo (o receptivo) y el intelecto agente (o eficiente) son eternos, mientras que el intelecto material es de un modo eterno y de otro modo generable. Dice Averroes del entendimiento material: “Pues si estuviera mezclado, entonces sería un cuerpo o una potencia de un cuerpo y si fuera una de estas [dos cosas], tendría una forma propia, la cual le impediría recibir una forma ajena” (Averroes, 2004, pág. 116). Y finaliza diciendo:

Pues que hemos admitido a partir de este discurso que el intelecto material es único para todos los hombres y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna, como se ha expuesto en otras ocasiones, es necesario [concluir] que el intelecto material no está despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana, es decir, de las primeras proposiciones y de los conceptos singulares comunes a todos [los hombres]; estos inteligibles, en efecto, son únicos respecto al receptor y múltiples respecto a la intención recibida (2004, págs. 135-136).

El maestro Siger de Brabante también apoya esta doctrina afirmando que:

[...] si el alma intelectual se multiplica por la multiplicación de los cuerpos, se debe considerar atentamente en cuanto atañe al Filósofo y en cuanto pueda ser comprendida por la razón y la experiencia humanas, investigando lo que sostienen los filósofos más que la Verdad, para proceder filosóficamente. Pues según la Verdad que no puede mentir es cierto que las almas intelectivas se multiplican por la multiplicación de los cuerpos humanos. Sin embargo algunos filósofos opinan lo contrario, y filosóficamente parece ser lo contrario (Brabante, 2005, págs. 160-161).

Y añade el maestro brabantino que el alma intelectual no se multiplica por la multiplicación de los cuerpos. Con lo cual sigue al musulmán Averroes, en tanto que el intelecto o el alma intelectual (según Siger), es única, separada e incorruptible. Esto es claro, ya que piensa Siger que el alma es subsistente por sí misma.

Así, las formas argumentativas de Averroes y Siger de Brabante, conducen a una paradoja, porque ¿cómo es posible admitir esa unicidad del intelecto material, que está separado y que es para todos los hombres, -además de que es generado por el intelecto pasivo y agente, que está en todos los hombres-, o que el alma intelectiva no se multiplique por la multiplicación de los cuerpos, sino que subsista por sí misma? Es contradictorio que sea único y eterno y a la vez generable y para todos, porque si es eterno siempre ha existido, no ha debido ser generable, y si es generable ha sido generado por un Ente dividido, y no por los hombres, uniendo su entendimiento (pasivo y agente), porque el hombre siendo finito y perecedero no puede generar algo eterno y único. Por lo tanto, no es posible apoyar en esta investigación un argumento que conduzca a una paradoja. Sin embargo, Tomás de Aquino resuelve este problema de forma magistral diciendo:

Es preciso afirmar, en conformidad con cuanto hemos establecido, que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. En efecto, la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente en el caso en que su misma operación sea su ser, pues la potencia guarda con la operación, como acto suyo, la misma proporción que la esencia con el ser. Mas solo en Dios el entender es lo mismo que el ser. Por tanto, únicamente en Dios el entendimiento es su esencia: en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el entendimiento es una potencia del ser que entiende (*Suma teológica*, I, q 79, art 1).

Para Tomás el alma humana posee facultades, que son principio para que se conforme el compuesto de hombre. Estas facultades no dependen de sí mismas, ni existen por esencia, sino por participación divina. Por eso tienen que ser facultades para operar, en contraste con el entendimiento de Averroes que subsiste por sí, y es eterna, o del alma intelectiva de Siger de Brabante, que subsiste por sí misma.

En *De la unidad del intelecto*, Tomás de Aquino acude a argumentar en contra de los razonamientos de Averroes y Siger de Brabante, en tanto que la unidad del intelecto afecta la idea de hombre, de un hombre que es un animal dotado de razón. Dice Tomás: “Si en cambio no fuese el ojo la facultad principal, sino que se diese algo superior a él que utilizara el ojo, el cual será diverso en los individuos, ciertamente serán muchos los videntes, pero con un solo ojo” (Aquino T. , 2004, pág. 164). Con lo cual, la unidad del entendimiento haría que viéramos lo mismo. Si los maestros Averroes y Siger de Brabante hubieran seguido la

doctrina aristotélica, tendrían que saber que las facultades del alma en general van generando un diálogo entre sí, porque no es lo mismo razonar, que querer. Si esto fuera así, y el entendimiento fuera uno para todos los seres humanos, entonces todos pensarían lo mismo, tendrían el acto volitivo sobre lo mismo y querrían lo mismo. Para Tomás de Aquino esto es inaceptable –y en esta investigación se piensa lo mismo- porque el que todos piensen, apetezcan y quieran lo mismo implica que no hay autonomía y no hay una causa precisa que informe sobre los actos que cometen los hombres.

Todo este problema tiene su origen en entender que Aristóteles pensaba que el intelecto en sí está separado del hombre. Pero ¿qué sentido tendría que la facultad intelectual estuviera separada del animal racional, si por esta facultad el hombre cumple su esencia de animal racional? No es posible seguir de esta manera los planteamientos de Aristóteles, aunque aquellos se designan como seguidores de la doctrina aristotélica. Por ende, Tomás de Aquino los acusa de no ser aristotélicos y de tergiversar su pensamiento, cambiando el nombre de Averroes de *El comentador*, por el de *El corruptor*.

El siguiente problema a tratar es cómo el intelecto alejado del hombre se une con el hombre, en el caso de Averroes y de Siger, y cómo Tomás de Aquino les replica a aquellos.

En el caso de Averroes, existe una facultad que es la de la imaginación en la que habitan los fantasmas y gracias al intelecto (pasivo y agente), hay una conexión con el intelecto material. ¿Cómo se da esta conexión? Con la famosa teoría de los dos sujetos que es la siguiente: hay dos sujetos, uno que hace que el inteligible sea verdadero, mientras que el otro hace que dicho inteligible exista. Este segundo sujeto surge a raíz del intelecto (pasivo y agente), y es el intelecto material, que recibe las formas, no es forma, ni está en el cuerpo del ser humano. Con este intelecto material, que es receptor de aquel inteligible que viene de la imaginación (fantasma), se da el pensamiento en los hombres, lo cual establece una unión casi mística, que eleva la facultad racional del ser humano hasta el intelecto materia, que es eterno y separado, resolviendo esta unión la forma de conocer del hombre, que precisamente no conoce en acto, sino que conoce los inteligibles en acto.

Por otro lado, el maestro Siger de Brabante considera que la unión del alma intelectual con el ser humano no se da de forma inteligible. Es decir, una cosa es lo racional intelectual y

otra cosa es el obrar práctico. Dice el maestro de Brabante que la verdadera conexión existe en el obrar, porque siendo el intelecto único para toda la especie, todos los hombres en el obrar se guían por los inteligibles. Desde esta posición, Siger considera que no hay multiplicidad del entendimiento y los hombres obran distinto, con lo cual se configura una unión un tanto ambigua, ya que por un lado el intelecto siendo único para los hombres se une a ellos por el obrar, pero entonces todos obrarían igual, no habría diferencia entre el obrar y el intelecto.

Ante estos argumentos, en esta investigación plantea en tales consideraciones que hay errores que conducen a galimatías. La razón: por un lado, siempre se plantea (desde Averroes y Siger de Brabante) que hay una unión del intelecto (sea material o facultad intelectual) y que su unión se da por causas poco probables. En primer lugar, Averroes considera que dicha unión entre las imágenes y el intelecto material se da por una especie de ascensión o de descenso de las imágenes o del intelecto. Esto da para dos teorías, el monopsiquismo y la otra, es el iluminismo. Las dos teorías se desmienten porque no hay una evidencia certera de que el hombre se una al intelecto, ni que las ideas se comuniquen con el hombre. El ser humano – desde la teoría tomista- conoce desde la abstracción. no conecta sus inteligibles con el intelecto separado, porque para Tomás, el intelecto no es una substancia separada, sino es una facultad del alma, por lo que al tener los inteligibles en acto (gracias al intelecto agente) el intelecto pasivo o en potencia los recibe y el ser humano conoce. No es cierto para Tomás que haya iluminismo en el conocimiento, ya que esto equivaldría a una comunicación con Dios o el más allá. Esta forma de conocimiento mística no se da en todos los hombres, pues este rapto es una forma de comunicación que va más allá de lo mundano y que al volver en este mundo se desmiente aquello que se cree, como sucedería precisamente con Tomás, que vivió un rapto divino y luego decidió quemar su obra por consiguiente como vil paja.

Esto desde cierto aspecto es aceptable y concuerda con los milagros de la fe, pero se trata de otro lenguaje, es otra visión y es una experiencia totalmente personal. Mientras que exponiendo desde la sola razón esta investigación concuerda con el argumento de Tomás, de que se conoce de forma terrenal sin ninguna conexión con criaturas celestes ni substancias separadas, porque el hombre común conoce desde lo que ve, y su raciocinio de las cosas que ve le hace aseverar y tomar decisiones; por ende, la teoría de Averroes de que las imágenes

se unen con el intelecto material, parece más una teoría de conocimiento de criaturas celestiales y divinas. El hombre conoce a diario y conoce según su modo de ser, porque si para un hombre una caja es de color café claro y para otro hombre la caja es café oscuro, es según su modo de ser y conocer, ya que el ser precede a la operación, según la doctrina de Tomás de Aquino.

Volviendo a la unión del alma intelectual con el hombre, esta investigación argumenta desde la posición tomista, que tal unión no es aceptable debido a dos errores en la concepción lógica del argumento del maestro brabantino. En primer lugar, Siger afirma que la unión del hombre con el intelecto o alma intelectual se da en el obrar. Pero se advierte una inconsistencia, y es que si el intelecto es uno para todos, los hombres obrarían por sí mismos de la misma forma, pero Siger afirma que no actúan igual, sino una cosa es la unión con el intelecto, y otra el obrar. Si esto fuera así, el hombre en realidad no tendría la capacidad de discernir, sino el mismo intelecto escogería los actos de los hombres: los hombres no se harían responsables de sus actos, sino que el agente externo (en este caso el intelecto) sería el que tomaría las decisiones y los actos. Con lo cual se llega a un punto paradójico: ¿cómo elegiría decisiones el intelecto? Y esto es paradójico porque si fuera así, la voluntad de los hombres sería superflua y el hombre no optaría por obrar voluntariamente.

Así el sólo hecho de que el intelecto separado participe en los actos de los hombres pone en un terreno farragoso al estudio mismo de la moral, de la política y de los ámbitos de la justicia, del bien y del mal. Tomás de Aquino defiende que el intelecto no es una substancia separada y la voluntad del hombre como facultad del alma, está en el intelecto del hombre: *voluntas in intellectu est*, es decir, la voluntad está en el intelecto, o la voluntad no difiere del intelecto. En la *Suma teológica*, Tomás responde a esto diciendo que el intelecto especulativo y el intelecto práctico (en donde involucra a la voluntad) no se diferencian. La voluntad nunca será más importante para Tomás en este aspecto, ni lo será en ninguna parte de su doctrina filosófica porque la inteligencia es el primer orden de la perfección, pero tampoco la excluye, porque precisamente el acto volitivo es el acto que apoya al intelecto y le da más fuerza. La voluntad y el intelecto no son distintos en la búsqueda, pero a la hora de su finalidad el intelecto como potencia del alma se basa en lo especulativo o inteligible, mientras que el

práctico o la voluntad se basa en los aspectos de la acción, pero ambos persiguen la perfección por la misma vía, y ambos persiguen la verdad como el oficio que tiene el sabio¹⁹.

Dice Tomás en la *Suma teológica*, respecto a este asunto:

El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias distintas. Y la razón es porque según ya hemos dicho, lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la cual se refiere una potencia no diversifica esta potencia; como es accidental al color el que sea un hombre su sujeto o el que sea grande o pequeño por lo cual una misma potencia visiva es quien lo aprehende. Y es accidental en el objeto percibido por el entendimiento el que se ordene a la acción. Ahora bien, en esto difieren el entendimiento especulativo y práctico; pues el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino sólo a la contemplación de la verdad, y el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Por eso dice el Filósofo que el “entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin”. De fin, por consiguiente toman ambos su nombre: uno el especulativo y otro el del práctico u operativo (*Suma teológica*, I, q 79, art 12).

Desde éste punto de vista, esta investigación considera que los postulados de Siger de Brabante a sobre la unión del alma intelectual con el hombre a nivel del obrar implican un reduccionismo tanto a nivel metafísico, como práctico. El hombre en sí mismo, es un animal político, como lo decía Aristóteles, así que precisamente más que seguir al aristotelismo, Siger tergiversa y no sigue la idea de la política como algo esencial del hombre según Aristóteles, o el deseo de saber que el Estagirita expresaba en el primer libro de la *Metafísica* que se vería afectado por la idea de que el intelecto se une con el hombre en el obrar, porque entonces intelectualmente el hombre no tendría ese deseo de saber, sino tendría el deseo de obrar.

Estos puntos de vista muestran cómo Tomás de Aquino paulatinamente fue dejando sin recursos a Averroes y a Siger de Brabante. Es bien cierto que Tomás de Aquino de forma magistral contrastó los argumentos de Aristóteles, la escuela peripatética y algunos árabes con la visión y el comentario de Averroes. Aunque Siger de Brabante no escribió antes el

¹⁹ El oficio del sabio está en la *Suma contra los gentiles* en el tomo I, al comienzo. Tomás trata sobre este asunto debido que le interesa cual es el verdadero oficio del sabio que no será otro sino encontrar las causas y los principios, tal y como lo expresaba Aristóteles en la *Metafísica*, libro I.

Tratado acerca del alma intelectual, esta investigación considera que en vez de retractarse por motivos de censura ante la doctrina de la iglesia cristiana, Siger se asienta dando su posición sobre la unidad del intelecto y la consagración del intelecto como sustancia separada. Así resulta ambivalente que Siger siga opinando en contra de la doctrina cristiana. Ahora bien, en esta investigación conviene examinar y recordar quién fue el más afectado cuando el Obispo Tempier hace pública las 219 condenaciones, y por ello se examinarán las tesis condenadas para asegurar que argumentativamente la doctrina de Tomás de Aquino acerca de la facultad intelectual o intelecto, fue mal juzgada y se le condenó con unos pocos argumentos plausibles.

Se tomará la traducción de Francisco Leon Florido en el libro *Las filosofías en la Edad Media*, y se citarán las tesis y se examinarán las más relevantes para esclarecer si tienen una conexión con Tomás de Aquino o con Averroes y Siger de Brabante.

11 (113). El hombre es hombre independientemente del alma racional.

148 (114). Por el alimento un hombre puede devenir otro numéricamente e individualmente.

27 (115). Dios no puede hacer muchas almas distintas numéricamente.

97 (116). Los individuos de una sola especie, como Sócrates y Platón, difieren solamente por la posición de su materia; y siendo la forma humana numéricamente la misma en cada uno de ellos, no es extraño si la misma cosa numéricamente una está en diversos lugares.

32 (117). El intelecto de todos los hombres es el mismo en número, pues aunque esté separado de este cuerpo concreto no lo está de todos los cuerpos.

123 (118). El intelecto agente es una cierta sustancia separada superior al intelecto posible; y que está separado del cuerpo según la sustancia, la potencia y la operación, y no es forma del cuerpo.

110 (119). Los movimientos del cielo son a causa del alma intelectual; y el alma intelectual o el intelecto no puede ser sacada de la materia más que por la mediación de un cuerpo <<celeste>>.

105 (120). La forma del hombre no proviene de un principio extrínseco, sino que está sacada de la potencia de la materia, pues de otro modo no habría generación unívoca.

111 (121). Ninguna forma proveniente de un principio extrínseco puede hacer uno con la materia. En efecto, lo que es separable no puede hacer uno con lo que es corruptible.

13 (122). Lo sensitivo e intelectual en el hombre no hacen uno por esencia, si no es como una inteligencia celeste y su orbe, es decir, por una operación.

7 (123). El intelecto no es el acto del cuerpo, si no es como el piloto en el navío, ni es perfección esencial del hombre.

104 (124). La humanidad no es la forma de una cosa, sino un ser de razón.

119 (125). La operación del intelecto separado se une al cuerpo de la misma forma que se ejerce la operación de una cosa que no posee la forma por la que opera. –Error, porque eso supone que el intelecto no es la forma del hombre.

121 (126). El intelecto, que es la perfección última del hombre está radicalmente separado.

108 (127). El alma humana no es de ningún modo móvil según el lugar, ni por sí; e incluso si se la supusiera situada en algún lugar por su sustancia, no se movería jamás de un lugar a otro.

- 214 (128). El alma no se movería si no se moviera el aire.
- 109 (129). La sustancia del alma es eterna; y los intelectos agente y posible son eternos.
- 31 (130). El intelecto humano es eterno porque no procede de una causa que tiene siempre el mismo modo y porque no tiene materia por la que estaría antes en potencia y después en acto.
- 125 (131). El intelecto especulativo, tomado absolutamente, es eterno e incorruptible, pero en relación a un hombre determinado, se corrompe cuando las imágenes sensibles se corrompen con el hombre.
- 8 (132). Que el intelecto cuando quiere se introduce en el cuerpo y cuando no quiere no se introduce.
- 116 (133). El alma es inseparable del cuerpo, y al corromperse la armonía corporal se corrompe el alma.
- 114 (134). Cuando el alma racional se retira de un animal, el animal se mantiene todavía vivo.
- 113 (135). El alma separable no es alterable según la filosofía, aunque pueda ser alterada según la fe.
- 193 (136). El intelecto puede transitar de un cuerpo a otro cuerpo, y ser así sucesivamente el motor de diversos cuerpos.
- 10 (137). La generación del hombre es circular porque la forma del hombre retorna muchas veces sobre la misma parte de la materia.
- 9 (138). No hubo un primer hombre y no habrá un último; por el contrario, siempre ha habido y habrá general del hombre por el hombre.
- 137 (139). Aunque la generación de los hombres podría cesar, no cesará nunca por la voluntad del Primero, porque el primer orbe no mueve solamente en vistas a la generación de los elementos, sino también de los hombres. (2010, pág. 170-171).

La primera de las tesis dice “*El hombre es hombre independientemente del alma racional.*” Para la filosofía que profesa Tomás de Aquino, esto es falso. Lo que hace al hombre es su racionalidad; en esto Tomás sigue al Filósofo. En el opúsculo *De la unidad del intelecto*, precisamente Tomás aclara desde la filosofía de Aristóteles las funciones del alma y sus facultades. Por lo tanto, no es una tesis que involucre a Tomás de Aquino y menos aún a Aristóteles. En el caso de Averroes y Siger de Brabante esta tesis si les afecta, porque en sus consideraciones el hombre sigue siendo hombre a pesar de no unirse con el intelecto que es una substancia separada, con lo cual tienen una idea distinta de hombre de la que tenía Aristóteles.

La tesis “*Dios no puede hacer muchas almas distintas numéricamente*” es un conflicto del cual ya se ha hablado, puesto que Tomás en *De la unidad del intelecto* considera que hay una proposición de tal índole, que es la misma tesis condenada. Anteriormente se cita la explicación de Tomás, que considera tal tesis como totalmente absurda y sentencia que se requiere de una soberbia enorme para afirmar que Dios no puede hacer. Con la negación de esto, se está negando que el *Isum esse subsistens*, que precisamente es el ser que subsiste por sí mismo, tenga la imposibilidad de crear. Dice Tomás en *De la unidad del intelecto*:

Así pues, si el entendimiento fuese por su naturaleza uno solo para todos los hombres, aunque no tuviese una causa natural de multiplicación, podría no obstante ser multiplicado por una causa sobrenatural, lo cual no implicaría contradicción. Decimos esto no tanto a causa del argumento en cuestión, sino más bien para que este modo de argumentar no se extienda a otras cuestiones; porque podrían también concluir que Dios no puede hacer que los muertos resuciten, y que los ciegos recobren la vista (2004, pág. 173).

Frente a esto, cabe decir que Tomás no participa para nada en esta tesis, mientras que probablemente Siger de Brabante sí. Mientras que Averroes en su doctrina acerca de la sustancia divina apoya la eternidad del mundo (una de las tesis más debatidas por esos turbulentos años en París). Así, en Siger de Brabante se aprecia una tendencia a afirmar que Dios no puede hacer muchas almas para la multiplicación de los entendimientos.

La siguiente tesis afirma que: *“Los individuos de una sola especie, como Sócrates y Platón, difieren solamente por la posición de su materia; y siendo la forma humana numéricamente la misma en cada uno de ellos, no es extraño si la misma cosa numéricamente una está en diversos lugares.”* Es una tesis bastante llamativa porque entra en juego la cuestión el principio de individuación. Para Tomás, el principio de individuación es la materia signada ya que se tiene una materia y una forma (alma que es principio vital), pero es la materia la que adquiere los accidentes (teniendo en cuenta los accidentes de Aristóteles) que hacen que el ente concreto cambie de posición, tenga cantidad, cualidad, etc. En el caso de Averroes y de Siger, el principio de individuación es la materia y la forma, es decir, tanto la unión substancial de hombre como los accidentes que se dan en la materia hacen que haya una unidad dentro de esta entidad y sea concreta. En este caso, se piensa que ni Tomás, ni Averroes, ni Siger están dentro de esta tesis, porque el principio de individuación hace que se evidencie el accidente de lugar y que, si Sócrates y Platón están en un lugar, simultáneamente no puedan estar en otro, por lo concreto de sus entes.

La siguiente tesis es: *“El intelecto de todos los hombres es el mismo en número, pues aunque esté separado de este cuerpo concreto no lo está de todos los cuerpos.”* Es una controvertida tesis, porque dice que aunque el intelecto es uno, y se una con los hombres, los hombres no siempre están unidos con él, es decir, en el orden del tiempo. Puede que esté en un momento unido a 50 hombres, diez minutos más tarde no. Por coherencia y consistencia, esta

investigación no encuentra que haya una participación de Tomás de Aquino, porque para el Aquinate el intelecto no es uno para todos los hombres, ni se une con los hombres, porque el intelecto es una facultad o potencia del alma de los hombres. Queda la duda de si en Averroes y en Siger de Brabante se da específicamente esta tesis, porque es claro que el intelecto es una sustancia separada que se une con los hombres, pero no se sabe si es simultáneo.

La siguiente tesis es: *“El intelecto agente es una cierta sustancia separada superior al intelecto posible; y que está separado del cuerpo según la sustancia, la potencia y la operación, y no es forma del cuerpo.”* En la filosofía acerca del hombre de Tomás de Aquino, esta tesis no se encuentra por ningún lado; las razones son múltiples, pero en esta investigación se prefiere discutir una: para Tomás, ni el intelecto agente está separado del hombre porque es una facultad del alma en general, ni es superior al intelecto posible; las únicas diferencias radican en que el intelecto agente está en acto y el posible está en potencia, pero en esta división de intelectos se debe entender que forman el intelecto del ser humano. Por esta razón, no se puede aceptar que Tomás de Aquino defienda esta tesis. En el caso de Averroes y Siger de Brabante, aunque defiendan que hay una unidad y unicidad del intelecto que es separado del hombre y demás, no se puede asegurar que Averroes y Siger defiendan la superioridad del intelecto agente, porque este intelecto no es el que está separado.

La siguiente tesis reza: *“Los movimientos del cielo son a causa del alma intelectiva; y el alma intelectiva o el intelecto no puede ser sacada de la materia más que por la mediación de un cuerpo <<celeste>>.”* Es una tesis un tanto extraña, porque desde la inclusión e investigación de fuentes para este trabajo, no se conoce algún filósofo o corriente filosófica que defienda esta tesis, por ende, se puede asegurar que tanto Tomás de Aquino, Averroes y Siger de Brabante no defienden ni se les puede atribuir tal tesis.

Continuando, la siguiente tesis dice: *“La forma del hombre no proviene de un principio extrínseco, sino que está sacada de la potencia de la materia, pues de otro modo no habría generación unívoca.”* Esta tesis es muy controvertida, sin duda alguna, porque no es el tema que toman en consideración Tomás de Aquino, Averroes y Siger de Brabante en los textos seleccionados para esta investigación. Sin embargo, se toma partido diciendo que esta tesis no es posible en la filosofía de Tomás de Aquino, porque la forma del hombre no proviene

de la materia, que no posee formas, por lo que nada puede darse aquello de lo cual carece, en tanto que la materia siendo puramente potencia no posee ni actos ni formas; al contrario, a la materia se le da una forma y esta adquiere el acto de esa forma, pero eso solo lo puede hacer Dios que es el creador; por lo que ciertamente la forma del hombre proviene de un principio extrínseco que en este caso es Dios, pero se desarrolla inmanentemente en el ser humano, es decir, el niño no es hombre sino hasta que emplee su uso racional como la tendría un hombre.

La tesis siguiente es: *“Ninguna forma proveniente de un principio extrínseco puede hacer uno con la materia. En efecto, lo que es separable no puede hacer uno con lo que es corruptible.”* Esta tesis se puede designar a Averroes y a Siger de Brabante de inmediato, porque para ellos el intelecto que es separado precisamente no puede hacer parte de lo corruptible, porque eso le privaría de la perpetuidad y no sería eterno. En el caso de Tomás, las sustancias separadas no son acto de sí mismo y tienen potencialidad además de que son compuestas, pero en el caso del hombre que es un compuesto de alma y cuerpo, teniendo el alma de suyo la facultad intelectual que hace al hombre el más inferior de las criaturas espirituales, si puede unirse, en tanto que es un compuesto, por lo que esta tesis no se le puede atribuir a Tomás de Aquino, y sí a Averroes y Siger de Brabante.

La siguiente tesis es clave: *“Lo sensitivo e intelectual en el hombre no hacen uno por esencia, si no es como una inteligencia celeste y su orbe, es decir, por una operación.”* En este mismo capítulo ya se ha hablado de esta tesis, que defiende de manera enfática Siger de Brabante: la razón, el intelecto, se une al cuerpo en el obrar que conduce al mismo fin. En el caso de Averroes no se define tanto por el obrar, pero la unidad del intelecto se da con los hombres desde la imaginación que al conocer obran; por ende, también está implicado Averroes. En el caso de Tomás de Aquino lo sensitivo, lo vegetativo y lo intelectual son facultades o potencias del alma, que uniéndose con el cuerpo forman al hombre, por lo que no se le puede acusar a Tomás de defender esta tesis.

En la siguiente tesis se encuentra: *“El intelecto no es el acto del cuerpo, si no es como el piloto en el navío, ni es perfección esencial del hombre.”* No queda explícitamente establecido cómo es la perfección ni del cuerpo ni del hombre en Averroes y Siger de Brabante, porque en realidad se intuye que la unión del intelecto con el hombre plantearía la

perfección del hombre. En el caso de Tomás de Aquino, el alma (y siendo el alma, tiene la potencia intelectual), es principio vital del cuerpo y el alma es forma del cuerpo, por lo que el hombre alcanza su esencia, que es su perfección, por el alma, con lo que se concluye que Tomás no está involucrado en esta tesis, mientras que probablemente y por cuestiones de precisión Averroes y Siger de Brabante sí.

La siguiente tesis dice: *“La humanidad no es la forma de una cosa, sino un ser de razón.”* Se plantea aquí, qué es un ser o ente de razón, por lo que hay que responder que es un ser que no existe en la realidad, sino que tiene su existencia en la mente a manera virtual. Partiendo de esto, se puede decir que el término humanidad significa la esencia o forma, por lo que Tomás de Aquino, Averroes y Siger de Brabante no tendrían discusión en esto, y no se les podría acusar de defender tal tesis.

La siguiente tesis dice: *“La operación del intelecto separado se une al cuerpo de la misma forma que se ejerce la operación de una cosa que no posee la forma por la que opera. – Error, porque eso supone que el intelecto no es la forma del hombre.”* De antemano se debe aclarar que la tesis es clara, “intelecto separado”, por lo que de por sí Tomás de Aquino no está presente en esto, ya que –como se ha dicho anteriormente- en el Aquinate el intelecto no está separado. El debate es entre Averroes y Siger de Brabante, por lo que ambos participan de esta tesis, pero quien tiene más correspondencia con ello es Siger, por afirmar que la unión entre el intelecto y el hombre se da en el obrar. En todo caso, ambos no ven la forma del hombre en la unión con el intelecto, sino que el hombre es hombre sin unirse con aquel.

Continuando, la siguiente tesis dice: *“El intelecto, que es la perfección última del hombre está radicalmente separado.”* De por sí, en la doctrina de Tomás de Aquino se establece que el intelecto que es perfección del hombre no está separado, sino que está dentro del hombre porque es una operación inmanente y cumple con la esencia del hombre: animal racional, por lo que Tomás se excluye de esta tesis. En Averroes y Siger de Brabante siendo el intelecto separado, puede ser perfección del hombre, pero entra en debate la forma, si es en el obrar o solamente con unirse con el intelecto.

La siguiente tesis a analizar es: *“La sustancia del alma es eterna; y los intelectos agente y posible son eternos.”* Esto quiere decir que en realidad las potencias o facultades del alma y

el alma en sí misma no perecen, por lo que es una controvertida tesis. Por parte de Tomás de Aquino el alma no perece al morir el cuerpo, es decir el alma es inmortal por cuestiones de fe, pero el alma ha sido creada, es decir no ha existido desde siempre y solo Dios tiene la potestad de quitarle la existencia al alma; por ende, esta tesis no se le puede atribuir a Tomás de Aquino. Por parte de Siger y de Averroes surge la controversia, porque para ellos el mundo siempre ha existido y el alma también: es una substancia inengendrada para Averroes, para Siger es eterna y su razón es que todo lo que es despojado de materia es incorruptible y siendo eterna no tiene ni pasado ni futuro. Por estas razones esta tesis se le puede atribuir a Averroes y Siger de Brabante.

La siguiente tesis dice: *“El intelecto humano es eterno porque no procede de una causa que tiene siempre el mismo modo y porque no tiene materia por la que estaría antes en potencia y después en acto.”* Hay que entrar en defensa de Tomás, ya que esta tesis no tiene nada que ver con su filosofía. En Tomás, el hombre es creado y cuando se dice hombre, se habla de su alma y sus potencias y de su cuerpo y su materia signada, por lo que de inmediato se descarta la posibilidad de que Tomás defienda esta tesis. Pero a diferencia de Tomás, se les puede atribuir esta tesis a Averroes y Siger de Brabante, ya que defienden la eternidad del intelecto, la incorruptibilidad del intelecto, y la pureza de éste, siendo inengendrado y siendo eterno, sin pasado ni futuro, porque precisamente es eterno.

La siguiente tesis es: *“El intelecto especulativo, tomado absolutamente, es eterno e incorruptible, pero en relación a un hombre determinado, se corrompe cuando las imágenes sensibles se corrompen con el hombre.”* Esta tesis tiene que ver con las anteriores, por ende, excluye a Tomás de Aquino y se afirmará que el mayor involucrado es Averroes. La razón, Averroes mismo la refiere:

Puesto que hemos admitido a partir de este discurso que el intelecto material es único para todos los hombres, y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna como se ha expuesto en otras ocasiones, es necesario [concluir] que el intelecto material no está despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana, es decir, de las primeras proposiciones y de los conceptos singulares comunes a todos [los hombres]; estos inteligibles, en efecto, son únicos respecto al receptor y múltiples respecto a la intención recibida.

Así pues según el modo mediante el cual [los inteligibles] son únicos, necesariamente son eternos, al no separarse del sujeto recibido, es decir, del motor, que es la intención de las formas imaginativas, y no haber allí obstáculo por parte del receptor. Pues la generación y la corrupción no se produce en ellos sino por la multiplicidad que les afecta, y no por el modo mediante el cual son únicos. Y por eso, cuando respecto de un individuo se corrompe alguno de los primeros inteligibles por la corrupción del sujeto mediante el cual está unido con nosotros y es verdadero, ese inteligible necesariamente es incorruptible en sentido absoluto, pero corruptible respecto a cada uno de los individuos. Es de este modo como podemos afirmar que el intelecto especulativo es uno en todos [los hombres] (*Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*, 2004, págs. 135-136).

Después de leer la cita anterior, se puede adjudicar a Averroes esta tesis en su totalidad.

La siguiente tesis confiesa: “*Que el intelecto cuando quiere se introduce en el cuerpo y cuando no quiere no se introduce.*” En la doctrina de Tomás de Aquino, el intelecto es parte del alma, potencia o facultad; por lo que no es posible que el intelecto se introduzca en el cuerpo, sino que siendo el alma forma y principio vital del cuerpo ya tiene la potencia o facultad intelectual con ella, por lo que esta tesis no se le puede asignar a Tomás de Aquino. Mientras que en el caso de Averroes y de Siger de Brabante, esta tesis puede ser sostenible, ya que, siendo el intelecto separado autónomo, puede tomar la decisión de introducirse y conectarse con el hombre, o no hacerlo. Averroes considera que esta conexión se da a partir de los fantasmas que radican en la imaginación y pasan de la potencia al acto de ser conocidos por el intelecto, por lo que el intelecto siendo racional, y teniendo plena autonomía, podría elegir si quiere conectarse con el hombre o no quiere. En el caso de Siger de Brabante pasaría algo parecido, ya que si la conexión se da en el obrar, el intelecto tiene la plena facultad de obrar con el hombre, o no obrar. Teniendo en cuenta que Averroes y Siger mantienen la doctrina de la unicidad del entendimiento, esta tesis puede ser una consecuencia de su doctrina.

La siguiente tesis es: “*El alma es inseparable del cuerpo, y al corromperse la armonía corporal se corrompe el alma.*” Para Tomás, esta tesis es insostenible, porque el alma siendo forma y principio del cuerpo, es lo único que perece después de la muerte. El hombre muere y su cuerpo simplemente se separa de su alma y ya no es hombre sino cuerpo, su alma no se

corrompe y no puede morir tampoco el alma; esto es una verdad que mantiene Tomás que es meramente de fe, pero siendo así, la doctrina de Aristóteles considera que el alma es incorruptible y perpetua, y Tomás considera que es incorruptible, no perpetua porque ha sido creada. Para Tomás es una unión substancial aquella del alma con el cuerpo, ya que el alma es parte del cuerpo, pero esto no quiere decir que la misma esencia del alma sea la del cuerpo, ya que el alma se compone de esencia y existencia, mientras que el cuerpo es una potencia o materia que adquiere vida gracias al alma, por lo que la tesis pronunciada no es sostenible en Tomás de Aquino. Por parte de Averroes y Siger de Brabante, tampoco es sostenible, ya que ellos siguen a Aristóteles en la afirmación de que el alma es perpetua e incorruptible, que en este caso es sobre todo la facultad racional del alma.

La siguiente tesis pronuncia: *“Cuando el alma racional se retira de un animal, el animal se mantiene todavía vivo.”* Esta tesis se relaciona con la anterior –antes trabajada- en la que el alma o facultad racional es inseparable o separable del cuerpo. En este caso, y siendo la doctrina de Tomás de Aquino la involucrada, esta tesis es falsa, porque precisamente es el alma la forma y principio vital que conforma la especie, que en este caso sería el hombre, por lo que si el alma se separa o retira, el animal u hombre muere. En el caso de Averroes y Siger esto es debatible, ya que, si el intelecto o alma intelectual se separa del animal, el animal u hombre seguirán viviendo. Desde esta investigación, se piensa que esta tesis sí se le puede imputar a Averroes y Siger de Brabante.

La siguiente tesis es: *“El intelecto puede transitar de un cuerpo a otro cuerpo, y ser así sucesivamente el motor de diversos cuerpos.”* Esto precisamente es lo que denunciaba Tomás de Aquino: la unicidad del intelecto implica que se divida y que pase por todos los hombres. Para Tomás esto es falso, ya que implica atentar contra el mismo ejercicio de la filosofía, y como lo denunciaba Buenaventura de Fidenza, atenta contra la doctrina del hijo de Dios. De hecho, no hay tal unicidad del entendimiento, sino que hay multiplicidad de intelectos para todos los hombres, porque cada hombre tiene su propia alma, es decir, su propio intelecto, su propio obrar y su propio pensamiento. Curiosamente, esta tesis sí trata sobre la doctrina que mantiene Averroes y Siger de Brabante, porque para ellos el intelecto es uno, único y separado. Puede que este intelecto no se una simultáneamente con todos, pero se une y todos pensarían lo mismo y actuarían igual.

La siguiente tesis anuncia: *“La generación del hombre es circular porque la forma del hombre retorna muchas veces sobre la misma parte de la materia.”* Esta tesis va en contra de la doctrina de Tomás de Aquino, simplemente porque para el Aquinate la forma del hombre es creada con el hombre, y no retorna ni hay una doctrina de la transmutación de las almas, ni mucho menos es la razón de que el mundo es eterno; en Tomás está la doctrina de la creación en general y la creación corpórea, realizada por Dios. En Averroes esta tesis no es tan aceptable, aunque profese la doctrina de la eternidad del mundo, pero no se tiene al tanto de la transmutabilidad de las almas. En el caso de Siger de Brabante, esta tesis es particular, porque él se apoya en la doctrina de las Sagradas Escrituras, pero a la vez confirma que filosóficamente se puede hablar de una doctrina de la eternidad del mundo, aunque él no profese la transmutación de las almas. Esta tesis, no se le puede dar a ninguno de los filósofos de esta investigación, aunque algunos tengan inclinaciones a afirmar la eternidad del mundo.

La última tesis seleccionada dice: *“No hubo un primer hombre y no habrá un último; por el contrario, siempre ha habido y habrá general del hombre por el hombre.”* Para Tomás esto es atrevido y tosco, a la vez que chocante, porque para el Aquinate sí hubo un primer hombre y habrá un último hombre, ya que sigue las lecciones de las Sagradas Escrituras. El hombre es creación divina, por lo que no ha estado existiendo desde siempre. Por la parte de Siger y Averroes sí puede existir la posibilidad de que no haya primer ni último hombre, porque para ellos la eternidad del mundo es algo filosóficamente demostrable, según las enseñanzas de Aristóteles, por lo que esta tesis sí los involucra.

De esta forma, queda en claro que esta investigación defiende la doctrina de Tomás de Aquino acerca de la multiplicidad del intelecto, en contra de Averroes y Siger de Brabante, demostrando que las tesis señaladas por el obispo Tempier en 1277 acerca del intelecto, no involucran a Tomás ni su doctrina.

4. Conclusiones.

Si entras en esta casa no salgas. Si sales de esta casa no vuelvas. Si pasas por esta casa no pienses. Si moras en esta casa no plantes plegarias
Álvaro Mutis, *La mansión de Araucaíma*.

A modo de conclusión se ofrecerá una síntesis de los objetivos planteados al inicio de la investigación.

En primer lugar, la introducción ha servido para dilucidar las investigaciones respecto a la Disputa de París, y su contexto histórico. Es decir, hay una referencia concreta al contexto investigativo en materia histórica, filosófica, e histórico-filosófica, para emprender esta investigación, con el fin de distinguirla de las otras investigaciones sobre otros aspectos de la Disputa y que se ocupan de temas de las tesis de los filósofos tratados y de las condenas en 1277 por parte del obispo Tempier.

El objetivo general que anima este trabajo es que la investigación bosqueje desde las fuentes primarias (Averroes y Siger de Brabante), sus tesis, planteamientos y argumentos, para dar con el origen y el germen de la Disputa. Los textos se han evaluado de forma filosófica, haciendo un comentario sobre las lecturas y aclarando los puntos de vista de estos dos filósofos medievales (o solo uno, ya que Averroes podría no entrar en el entorno de la Filosofía Medieval, sino en el de la Filosofía Musulmana), para expresar su posición, y entrar de lleno en los puntos de vista en los que difiere la posición de estos filósofos.

Pasando al tercer punto, se bosqueja de forma filosófica y argumentativa a Tomás de Aquino y su famosa respuesta a esta Disputa: *De la unidad del intelecto*. En este capítulo a forma de comentario de texto, se consideró el asunto tratado por Tomás, sus argumentos, sus tesis, su ira furibunda en defensa de la Doctrina Cristiana y su fidelidad a Aristóteles y su lectura, quien era tergiversado (como bien lo muestra Tomás), por opositores laicos y maestros de la Facultad de Artes, haciendo de la figura y filosofía de Aristóteles, una laguna sin argumentos. En ese capítulo, se enunció poner de forma clara y concisa la postura de Tomás de Aquino frente al motivo específico de la Disputa en la Universidad de París: la unicidad o multiplicidad del intelecto.

La Disputa fue tratada desde todos los puntos posibles (histórico y filosófico), ya que, el objetivo también fue el de dilucidar y volver a reconstruir la Disputa. Desde lo general queda por decir que Tomás de Aquino tiene la favorabilidad de que en sus argumentos se encuentra la consistencia necesaria para decir que interpretó de forma muy correcta a Aristóteles, sin desviar su interpretación por más que siempre fue fiel a la Doctrina Cristiana. Por parte de Averroes y de Siger de Brabante, pierden la disputa, tanto en argumentos, porque Averroes se dejó empapar de Aristóteles desviándose del tema y cayendo en influencias neoplatónicas, en las que concluye con la unidad del hombre como especie con un solo entendimiento que es separado y eterno, como si fuera el entendimiento de Dios. Por parte de Siger, se ve que nunca quiso entablar una relación entre la Doctrina Cristiana y la Filosofía de Aristóteles, o es uno o es otro; por lo que se nota la férrea influencia de Averroes en el maestro brabantino, y cae en contradicciones muy ligadas a las de Averroes. Por parte de Tomás, hay una defensa muy importante de Aristóteles y hay una profundidad en el análisis interpretativo, que consolida la doctrina tomista, concluyendo que el entendimiento es múltiple para la especie humana, por lo que el vencedor de la Disputa, sin duda fue Tomás de Aquino.

Finalizando este trabajo de investigación, en el capítulo tercero simplemente se ha tomado partido por la defensa de Tomás de Aquino frente a las tesis de Averroes y Siger de Brabante. Tomás de Aquino acude a la filosofía y al mismo tiempo grita con fuerza ante el mundo y se expresa de forma elocuente y bella, persuadiendo y mostrando una realidad que él, en su incesante búsqueda de la verdad, intentó desnudar para darle un sentido al existir de los seres humanos. Por eso -y este trabajo de investigación lo expresa-, hay profunda satisfacción en mostrar a un Tomás de Aquino que se inmiscuye en la controversia, que dialoga, que razona, que habla y discute con filósofos que no tienen nada que ver con la iglesia cristiana y sus ramajes en la academia. Se muestra a un Tomás que tiene razón en su defensa, pero sobre todo, se destaca lo humilde y servicial que fue Tomás es su búsqueda de la verdad, entrando en disputa con maestros sin ningún resentimiento, ni ningún ataque a la persona de esos filósofos; en otras pocas palabras, se muestra a un Tomás de Aquino social, real y con la virtud de la humildad que muchas veces la iglesia cristiana no ha tenido, por el afán de la superioridad perdiendo de paso el camino, que conduce a la verdad.

Con esto, esta investigación puede concluir que Tomás dialoga con maestros seculares y con una tradición filosófica muy fuerte. En segundo lugar, Tomás toma las riendas de la discusión, ofrece sus razonamientos y hace perder el equilibrio a sus oponentes (de forma argumentativa) y clama de forma filosófica, despojando y derrumbado los argumentos de sus oponentes, para restablecer el orden del conocimiento, que conduce a la verdad, y que no es otro más que la fe y la razón.

Esta investigación ambiciona el poder proyectarse en otros frentes de la Disputa, tales como: la discusión sobre la eternidad del mundo y la revisión general de las condenas de Tempier, para rastrear si la doctrina de Tomás de Aquino puede recaer bajo estas condenas.



Santo Tomás de Aquino debatiendo con un hereje. Cuadro de Bartolomeo degli Erri. 1465.

5. Referencias bibliográficas.

Fuentes primarias:

- Aristóteles. (2003). *Acerca del alma*. Barcelona: Gredos.
- Aquino, T. /. (2005). *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas / Tratado acerca del alma intelectual*. Pamplona: EUNSA.
- Aquino, T. (2004). De la unidad del entendimiento. En *Opúsculos y cuestiones selectas tomo I* (págs. 99-183). Madrid: B.A.C.
- Averroes. (1979). Comentario mayor a los libros <<De anima>> de Aristóteles. En *Los filósofos medievales. Selección de textos* (págs. 711-725). Madrid: BAC.
- Averroes. (2004). Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles. En *Sobre el intelecto* (págs. 112-161). Madrid: Trotta.
- Avicena. (1979). Sobre el alma. En *Los filósofos medievales. Selección de textos Tomo I* (págs. 632-637). España: BAC.
- Brabante, S. d. (2005). Tratado acerca del alma intelectual. En *Sobre la unidad del intelecto contra los Averroistas/ Tratado acerca del alma intelectual* (págs. 131-170). Navarra: EUNSA.

Fuentes secundarias:

- Argerami, O. (1981). "Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII." En: *Sapientia*. Volumen 142, pp. 263-272.
- Bazán, C. (2002). Siger of Brabant. En *A companion to Philosophy in the Middle Ages* (págs. 632-640). Blackwell Publishing Ltd.
- Cruz, M. (1963). "Averroes." En: *La filosofía árabe*. Revista de occidente, Madrid, págs. 311-325.
- Gilson, E. (1976). "Del peripatetismo al averroísmo." En: *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos, pp. 511-529.
- Gilson, E. (1951). "El intelecto y el conocimiento racional." En: *El Tomismo*. Buenos Aires, Ediciones Desclées de Brouwer, pp. 293-314.
- Herraíz, P. (2012). "Aristóteles en París: averroísmo y condenas a la nueva filosofía." En: *VI Congreso de la sociedad española en filosofía medieval*. Salamanca, págs. 1-7.

- Maestre, J. (1986). “La disputa averroísta-tomista en el op <<*De unitate intellectus contra averroístas*>> de Tomás de Aquino. En: *Anales de seminario de la filosofía*. Volumen, 2, págs. 131-141.
- Maiza, I (2001). *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahafut al-Tahafut*. Madrid, Trotta.
- Marimón, R. (1981). “El alma humana o ente intelectual en potencia según Tomás de Aquino.” En: *Sapientia*. Volumen 142, pp.273-282.
- Minecan, A. (2010). “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de “averroísmo latino”” En: *Anales de seminario de historia de la filosofía*. Volumen 27, págs. 63-85.
- Pérez, I. (2004). “La función de la filosofía y la doble verdad en Siger de Brabante.” En: *Cuadernillo de la XXIXa. Semana Tomista: Diálogo entre Filosofía, Teología y ciencias*. Buenos Aires.
- Pérez, M. (2012) “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes.” En: *Anales de seminario de historia de la filosofía*. Volumen 29, págs. 45-63.
- Ponferrada, G. (1971) “Tomás de Aquino en la Universidad de París.” En: *Sapientia*. Volumen 100-102, pp. 233-262.
- Puig, J. (2002). “Averroes y el entendimiento.” En: *Revista española de filosofía medieval*. Volumen 9, págs. 49-62.
- Renan, Ernesto (1946). “El averroísmo en la filosofía escolástica.” En: *Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires, Editorial Americalee, pp. 171-259.
- Sánchez, M. (1980). “La querella antropológica del siglo XIII (Sigerio y Santo Tomás.).” En: *Sapientia*. Volumen 137-138, pp. 325-358.
- Selles, J, F. (2002). “El entendimiento agente según Tomás de Aquino.” En: *Revista española de filosofía medieval*. Volumen 9, pp.105-124.
- Sellés, J, F. (2008). “Las tesis de los filósofos del siglo XIII que afirmaron la existencia del entendimiento agente.” En: *Anuario de estudios medievales*. Volumen 38, pp. 445-474.
- Serrano, J. (2006). *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*. Madrid: Encuentro.

Wippel, J. (2002). The parisian Condemnations of 1270 and 1277. En *A companion to Philosophy in the Middle Ages* (págs. 65-73). Blackwell Publishing Ltd.