

La disputa averroismo-tomismo en el op. «De unitate intellectus contra averroistas», de Tomás de Aquino.

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE

En torno a la personalidad de Sigerio de Brabante, un joven y temperamental maestro de la Facultad de Artes de París, cuaja alrededor de 1270 el movimiento intelectual que la historiografía filosófica acuñará con el controvertido nombre de «averroismo latino». Precisamente en ese año está fechado el opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*, en el que Tomás de Aquino sale al paso de una de las principales tesis sostenidas por su colega de París. No se sabe a ciencia cierta contra qué escrito de Sigerio dirige Tomás su ataque, bastante agudo, por cierto, dentro de su habitual mesura. Mandonnet piensa que contra el *De anima intellectiva*. De todas formas no se puede determinar con exactitud este punto puesto que, aunque en alguna ocasión parece Tomás citar a su oponente con sus propias expresiones, no se encuentran literalmente en ninguna de las obras de Sigerio ni de sus seguidores. Ello se explica sin embargo por lo que dice el Aquinate al final del opúsculo: «Si alguien, gloriándose en la ciencia de falso nombre, quisiera decir algo contra estas cosas que anotamos, que no lo diga en las esquinas ni de cara a los jóvenes, que no saben juzgar acerca de cosas tan arduas; sino que conteste a este escrito, si se atreve; y tropezará no sólo conmigo, que soy el menor de todos, sino con muchos otros defensores de la verdad, por los cuales se retracte de su error, o se confirme en su ignorancia.»

Parece confirmarse aquí el carácter sectario de sus oponentes, que hablan a escondidas y no mediante escritos.

La versión castellana de algunos pasajes centrales del texto tomista que ahora presentamos puede contribuir al esclarecimiento de uno de los caballos de batalla de la famosa disputa medieval y en definitiva también de uno de los puntos neurálgicos de la hermenéutica que sobre el pensamiento de Aristóteles desarrolló la filosofía árabe.

En líneas generales, la tradición arábigo-agustiniana había mantenido la tesis platónica del carácter extrínseco y accidental de la unión entendimiento-individuo. La índole espiritual del entendimiento quedaría seriamente comprometida si afirmáramos de él que es forma sustancial de un cuerpo físico. Por ello ya Averroes había negado que el alma fuese forma sustancial. De aquí concluye el averroismo la exigencia metafísica de la unicidad del

entendimiento. En efecto, como la cantidad es un accidente de la materia —el más próximo a ella— sólo puede verificarse la multiplicación de las formas en razón de la intrínseca divisibilidad de la materia; mas como es el caso que el entendimiento no tiene índole material alguna, no puede ser multiplicado en muchos individuos. En virtud de su propio carácter metafísico tiene que ser numéricamente uno para toda la especie humana y, por ello, separado de los individuos, eterno e inmortal. El entendimiento no es propiamente, para el averroísmo, una parte o facultad del alma individual que es forma del cuerpo físico, sino que es una realidad esencialmente separada. Ciertamente ejerce un influjo paradigmático e iluminativo sobre el conocimiento del individuo, pero ello no es suficiente para garantizar teóricamente el conocimiento intelectual del hombre singular y concreto.

En efecto, el auténtico problema planteado aquí sobre la posibilidad real de que Sócrates conozca queda dirimido al afirmar que el entendimiento trasciende a las almas singulares aunque temporalmente se una a ellas a fin de realizar el acto del pensamiento. Como en sí mismo no es material, es refractario a toda multiplicación numérica.

Tomás de Aquino se opone resultantemente a la unicidad del entendimiento y trata sobre todo de desautorizar el pretendido aristotelismo de los averroístas. Afirma repetidamente, refiriéndose al Comentador, que «no fue precisamente un peripatético sino el destructor de la filosofía peripatética» (nn. 214 y 265)¹.

1. La doctrina de la «doble verdad»

La unicidad del entendimiento conculca todos los fundamentos de la moral al negar en la práctica la libertad y la inmortalidad personal. «Si el intelecto no es algo de este hombre, si no es verdaderamente uno con él sino que se une a él sólo mediante las imágenes sensibles o como motor, no habrá en este hombre voluntad sino en el intelecto separado. Y así, este hombre no será dueño de sus actos, ni ninguno de ellos será laudable o vituperable: lo cual supone destrozarse los principios de la filosofía moral. Como esto es absurdo y contrario a la realidad humana (pues no sería necesario aconsejarse ni promulgar leyes), se sigue que el intelecto se une verdaderamente con nosotros... como la potencia del alma que se nos une al modo de la forma. Resta por tanto que esto se ha de mantener fuera de toda duda, no por la revelación de la fe —como dicen éstos— sino porque negarlo es claramente resistirse a toda evidencia» (n. 232).

Aquí entra en juego el famoso asunto de la doble verdad. Por un lado Sigerio y sus seguidores aparecen como cristianos y por otro sostienen tesis abiertamente contrarias a la fe cristiana. Sus principales proposiciones fue-

¹ La numeración de los párrafos corresponde a la edición de Marietti (*Opuscula Philosophica*, Turín 1973), que he manejado como fuente latina.

ron condenadas por el Obispo de París en 1270 y 1277. La crítica de Tomás adquiere en este punto tonos de particular dureza. Veamos lo que dice:

«Es más admirable aún —o también más indignante— que alguien, presentándose como cristiano se haya atrevido a hablar tan irreverentemente acerca de la fe cristiana; como cuando dice que “los latinos no aceptan esto por principio”, a saber, que haya un solo intelecto “ya que su ley dice lo contrario”... y lo que dice después “ésta es la razón por la cual los católicos parecen mantener su postura”, donde confunde una tesis de fe con una mera posición filosófica. Tampoco es menor la presunción cuando se atreve a aseverar después: “Dios no puede hacer que sean muchos los intelectos porque ello implica contradicción.”

»No obstante, más grave es lo que dice a continuación: “concluyo necesariamente por la razón que el intelecto es numéricamente uno; y sin embargo, por la fe no tengo más remedio que mantener firmemente lo contrario.” Luego estima que la fe se da acerca de ciertas cosas de las cuales se podrían concluir por necesidad lógica sus contrarios. Como por necesidad no se puede concluir sino la verdad necesaria cuyo opuesto es lo falso e imposible, se sigue de sus palabras que la fe es de lo imposible y lo falso, lo que ni siquiera Dios puede hacer: ningún fiel puede aceptar semejantes palabras.

»Tampoco carece de gran temeridad el que osa disputar acerca de estas cosas que no corresponden a la filosofía sino que son de pura fe, como que el alma padezca por el fuego del infierno, y decir que es menester reprobear las opiniones de los doctores acerca de este particular. Semejante razón podría disputar sobre la Trinidad, la Encarnación y cosas de este tipo, de las cuales no se hablaría sino a ciegas.

»Por tanto, hacemos constar estas cosas para la refutación del error en cuestión, no mediante los testimonios de la fe sino por las razones y palabras de los mismos filósofos» (nn. 266, 267 y 268).

En la introducción al tratado ya se advirtió sobre el carácter exclusivamente filosófico del discurso: «Entre otros errores, el más indecente parece ser el que versa sobre el intelecto, en virtud del cual comenzamos a desviarnos en el conocimiento de la verdad. Ya desde hace algún tiempo se extiende este error en muchos, tomando origen en lo que dice Averroes, quien pretende que el intelecto que Aristóteles llama posible —y que él mismo denomina con el inconveniente nombre de material— es cierta sustancia separada en su ser del cuerpo y que de ningún modo se une a él como forma; y posteriormente, que este intelecto es único para todos los hombres. Hace ya tiempo escribíamos largamente en contra, pero ya que la desvergüenza de los que yerran no cesa de resistir a la verdad, el propósito nuestro es nuevamente redactar algunas ideas que refuten manifiestamente dicho error. Y no se trata de que haya que proceder, para mostrar el error de la posición mencionada, a partir de que repugna a la verdad de la fe cristiana; esto puede parecer bastante claro a cualquiera. En efecto, si se ignora que cada hombre tiene su propio intelecto —que es entre las partes del alma la única incorruptible e inmortal— se sigue que después de la muerte nada permanece de las almas

de los hombres a no ser la única sustancia intelectual; y así se suprime la retribución de los premios y de las penas. Pretendemos por el contrario mostrar que la mencionada opinión no peca contra los principios de la filosofía menos que contra los testimonios de la fe. Y ya que para muchos, según dicen, las palabras de los latinos son desconocidas en esta materia y se confiesan seguidores de los razonamientos de los peripatéticos —de cuyas obras acerca de este punto permanecen, por cierto, en la más completa ignorancia, excepto de las de Aristóteles, que fue el fundador de la secta peripatética— comencemos por mostrar cómo la posición aludida contradice absolutamente sus palabras y frases.» (nn 173 y 174.)

2. La tesis de Aristóteles acerca de la unidad del intelecto posible

175.— «Es menester comenzar por la primera definición del alma que Aristóteles da en el II *De Anima* diciendo que: “el alma es el acto del cuerpo físico organizado”; para que nadie diga que esta definición no compete a toda alma —pues antes había afirmado condicionalmente: “si conviene hablar de algo común en todo el alma” lo cual interpretan como si no pudiera ser— se ha de tener en cuenta lo que dice a continuación: “universalmente se ha dicho qué es el alma: es la sustancia que es según la razón, lo que era el ser de este cuerpo”, a saber, la forma sustancial del cuerpo físico orgánico. Y para que nadie afirme que la parte intelectual se excluye de esta universalidad, esto se resuelve por lo que dice después: “Indudablemente el alma no es separable del cuerpo, o alguna de sus partes... pues es el acto de las mismas. Con todo... no son acto de ningún cuerpo.” Esto no puede entenderse más que de todo lo perteneciente a la parte intelectual, a saber, el intelecto y la voluntad. Por lo cual se muestra claramente que hay ciertas partes del alma... que son acto de ciertas partes del cuerpo, las cuales por cierto no son acto de ningún cuerpo. En efecto, una cosa es que el alma sea acto del cuerpo y otra distinta es que una parte suya sea acto del cuerpo... Por lo cual, en este mismo capítulo manifiesta que el alma es el acto del cuerpo en tanto que algunas de sus partes lo son, cuando dice: “conviene considerar por partes lo que se ha dicho”, a saber en el todo.»

Tras exponer la definición general que Aristóteles da del alma, Tomás de Aquino procede a examinar la tesis platónica que compara la unión —accidental— de alma y cuerpo con la que se da entre el navegante y la nave.

180.— «Admitido que el alma se determina por lo vegetativo, lo sensitivo, lo intelectual y el movimiento, quiere (Aristóteles) mostrar en consecuencia que, en cuanto a todas estas partes, el alma se une al cuerpo no como el navegante a la nave sino como la forma (a la materia)... Esto se prueba por las operaciones del alma; pues es claro que aquello por lo que en primer lugar algo obra es su forma, como decimos del alma saber y saber de la ciencia —no obstante lo decimos antes de la ciencia que del alma, ya que por el alma no sabemos sino en tanto que tiene ciencia— e igualmente decimos sanar del

cuerpo y de la salud, pero en primer lugar de la salud. Y así es claro que la ciencia es forma del alma y la salud lo es del cuerpo.

«A partir de esto argumenta así: “el alma es lo primero por lo que vivimos (lo vegetativo), por lo que sentimos (lo sensitivo), por lo que nos movemos (lo motivo) y por lo que entendemos (lo intelectual); y concluye: “por lo cual hay cierta razón para que haya especies, pero no como materia y como sujeto”. Por tanto claramente concluye aquí esto que dijera más arriba, a saber, que el alma es el acto del cuerpo físico; y lo concluye no sólo de la parte vegetativa, de la sensitiva y la motora, sino también de la intelectual. Por tanto, la opinión de Aristóteles fue que aquello por lo que entendemos es la forma del cuerpo físico.»

El hecho de que el alma sea en el hombre la forma sustancial del cuerpo no desdice en nada de su carácter espiritual. El Doctor Angélico pasa ahora revista a los argumentos aristotélicos sobre este punto.

183.— «Se ha de considerar admirable la diligencia y el orden en el discurso de Aristóteles. De estas cosas que en el II *De Anima* deja indeterminadas, comienza a tratar en el III, que versa sobre el intelecto. Dos cuestiones había dejado sin resolver acerca del intelecto. En primer lugar, si se separa de otras partes del alma sólo según la razón o también según el lugar (orgánico)... En segundo lugar, dejaba indeterminado lo referente a la diferencia del intelecto respecto a las otras partes del alma, como después dice: “otra es la índole del intelecto especulativo”. E inmediatamente se plantea esto cuando afirma: “se ha de considerar que hay diferencia”... Dice que hay diferencia entre el intelecto y las otras partes del alma, ya sea separable de ellas según la magnitud o según el lugar (esto es, según el sujeto) ya no lo sea sino sólo según la razón; por lo cual es manifiesto que no pretende mostrar que el intelecto sea una sustancia separada en su ser del cuerpo, pues esto no podría sostenerse dadas las premisas; más bien tiende a explicar la diferencia en cuanto al modo de obrar; por lo cual añade: “de alguna manera surge ciertamente el mismo entender”. Así pues, por lo que cabe deducir hasta ahora en virtud de las propias afirmaciones de Aristóteles, es manifiesto que quiso dar a entender que el intelecto es parte del alma, la cual a su vez es acto del cuerpo físico.»

185.— «Pero ya que por estas palabras los averroistas quieren interpretar que la intención de Aristóteles fue que el intelecto no es el alma o parte de ella, es menester considerar cuidadosamente las argumentaciones subsiguientes de Aristóteles.

»Inmediatamente después de la cuestión suscitada sobre la diferencia entre el intelecto y el sentido, pregunta en qué se asemejan uno y otro y en qué difieren. Antes se habían determinado dos aspectos acerca del sentido, a saber, que está en potencia respecto de los sensibles y que padece y se corrompe por la eminencia de los sensibles. Por tanto esto es lo que pregunta Aristóteles cuando dice: “si entender es como sentir, padecer algo será enteramente propio de lo inteligible”, es decir, el intelecto también se corromperá

por la eminencia de lo inteligible...; a saber, entender es algo semejante a sentir; distinto, sin embargo, en tanto que no es pasible.

»Por tanto; a esta cuestión responde inmediatamente y concluye... que esta parte del alma “conviene que sea impasible” para que no se corrompa como el sentido (es también cierta pasión suya, en tanto que el entender en general es, de alguna manera, padecer). En esto, por ende, difiere del sentido.»

¿En qué se asemeja el entendimiento al sentido? En que “conviene que (el intelecto) sea la parte “susceptible de la especie inteligible”, que esté “en potencia” respecto de alguna especie y que “no sea esto” en acto según su naturaleza; así como también sobre el sentido se ha dicho antes que está en potencia respecto de lo sensible y no en acto. De aquí concluye que conviene que “se relacione lo sensitivo con los sensibles como lo intelectivo con los inteligibles”.

186.— «Esto le lleva a rechazar la opinión de Empédocles y de otros antiguos que afirmaron que el cognoscente es de la misma naturaleza que lo conocido, como si conociéramos a la tierra por la tierra y al agua por el agua. Aristóteles sin embargo muestra más arriba que esto no es verdad en el sentido, ya que no es sensitivo en acto sino en potencia respecto de aquellas cosas que siente; y lo mismo dice aquí sobre el intelecto. Por ende, no hay en esto diferencia entre el sentido y el intelecto pues el primero no es cognoscitivo de todo sino que la vista lo es de los colores, el oído de los sonidos, etc.; el intelecto, no obstante, es absolutamente cognoscitivo de todo. Decían también los antiguos filósofos —pensando que el cognoscente debe tener la misma naturaleza que lo conocido— que el alma, para que conozca todas las cosas, es necesario que esté compuesta de los principios de todas ellas. Mas ya que Aristóteles probó acerca del intelecto —por su semejanza con el sentido— que no es en acto aquello que conoce sino sólo en potencia, concluye por el contrario que “es necesario que el intelecto, ya que conoce todas las cosas, sea inmixto”, esto es, no compuesto de todas ellas, como afirma Empédocles.»

187.— «Y a esto conduce el testimonio de Anaxágoras, que no hablaba de este intelecto sino del que mueve a todas las cosas. Por tanto, así como Anaxágoras dijo que aquel intelecto es inmixto para que pueda dominar moviendo y separando, también podemos nosotros decir esto sobre el intelecto humano, a saber, que le conviene ser sin mezcla para que pueda conocer todas las cosas... “pues lo que aparece dentro impide y obstruye lo que está fuera”. Esto puede entenderse por semejanza con la visión: pues si algún color fuese intrínseco a la pupila, aquel color interior impediría la visión de otro color distinto; y del mismo modo obstruiría al ojo para que no viera otras cosas. De igual modo, si alguna naturaleza real que el intelecto conoce... le fuese intrínseca, le impediría y de algún modo le obstruiría en el conocimiento de otras cosas. Por tanto, ya que conoce todas las cosas, concluye que “no le acontece tener naturaleza alguna”... “pero esta sola naturaleza tiene que ser posible”, esto es, en potencia respecto de las cosas que entiende... Se

hace aquéllas en acto mientras las entiende en acto, como el sentido en acto se hace lo sensible en acto, tal como antes se dijera en el II *De Anima*. Por tanto concluye que el intelecto “antes de que entienda (en acto) nada es en acto de aquellas cosas que son”, lo cual es contrario a lo que decían los antiguos, a saber, que es en acto todas las cosas.»

En efecto, la espiritualidad del entendimiento posible, según Aristóteles y tal como expone aquí Tomás, radica en que no tiene ninguna naturaleza aparte de su propia potencialidad, de su apertura virtual o potencialmente infinita respecto de todos los inteligibles.

188.— «Y ya que hiciera mención de lo dicho por Anaxágoras cuando habla acerca del intelecto (cósmico) que domina sobre todas las cosas, para aclarar que ahora no se refiere a él utiliza este modo de hablar: “y así, el llamado intelecto del alma —llamo intelecto a aquello por lo que el alma piensa y entiende— nada es en acto”, etc. De lo cual se desprenden dos cosas. En primer lugar, que no se habla aquí del intelecto como sustancia separada sino de la parte del alma llamada *intelecto posible*, en virtud del cual el alma entiende; en segundo lugar, que por lo anteriormente dicho se prueba que el intelecto no tiene naturaleza alguna en acto...

»Muestra que “no del mismo modo es impasible el sentido y el intelecto”, pues el sentido se corrompe por la excelencia del sensible y no por cierto el intelecto por la excelencia del inteligible. Y explica esto por lo anteriormente probado, “ya que lo sensitivo no es sin el cuerpo mientras que el intelecto es separado” (de la materia).»

190.— «Asumen (los averroístas) de modo vehemente esta expresión anterior como fundamento de su error, pretendiendo por esto sostener que el intelecto ni es el alma ni parte de ella, sino cierta sustancia separada. Pero pronto se olvidan de lo que antes dijera Aristóteles. Efectivamente, dice éste que “lo sensitivo no es sin el cuerpo y el intelecto es separado”, pues dijo antes que el intelecto “se haría tal cosa, ya cálido ya frío, si fuese algo orgánico, como lo sensitivo”. Por esta razón se dice que lo sensitivo no es sin el cuerpo y que sin embargo el intelecto es separado, ya que el sentido tiene órgano y no lo tiene el intelecto.

»Por tanto parece clarísimo y fuera de toda duda por las propias palabras de Aristóteles que su tesis acerca del intelecto posible fue que es algo del alma, la cual es a su vez, acto del cuerpo; y también que el intelecto del alma no tiene órgano corporal alguno, como tienen las demás potencias del alma.»

3. Refutación de la opinión que afirma que el intelecto es único para todos los hombres.

Después de haber analizado con toda pulcritud los argumentos de los antiguos peripatéticos para mostrar que en ninguno de ellos hay indicios para pensar en la unicidad del intelecto y desbaratar así la pretendida autoridad aristotélica de la tesis averroísta, procede a examinar puntualmente los argumentos de ésta y a rebatirlos.

236.— «En cuanto a la pretensión de que el intelecto no es el alma, que es la forma de nuestro cuerpo, ni parte de ella, sino algo parecido a una sustancia separada, resta considerar acerca de este asunto la tesis de que el intelecto posible es único para todos. Decir esto acerca del intelecto agente quizá tuviera alguna justificación y, de hecho, muchos filósofos lo han afirmado. En efecto, nada inconveniente parece seguirse de que un solo agente perfeccione varias cosas, así como gracias a un solo sol se perfeccionan todas las facultades visivas de los animales, aunque esto no concuerda con la intención de Aristóteles, que afirma que el intelecto agente es algo del alma, por lo cual lo compara con la luz. Platón, sin embargo, al proponer un intelecto separado, lo comparó con el sol, como dice Temistio. Pues el sol es uno, pero son muchas las luces difundidas por el sol para la visión. Mas, afirmar que el intelecto posible es único para todos los hombres porque lo sea el intelecto agente parece imposible por múltiples razones.

»En primer lugar, porque si el intelecto posible es aquello por lo que entendemos, es necesario decir que el hombre singular inteligente es el mismo intelecto o que éste inhiere formalmente en aquél, y no ciertamente como forma del cuerpo, sino porque es una cualidad del alma que es a su vez forma del cuerpo. No obstante, si alguien dijera que el hombre singular es el mismo intelecto se seguiría que este hombre singular no sería distinto de aquél y que todos los hombres serían uno solo, no ciertamente por la participación de una especie, sino un solo individuo. Por el contrario, si el intelecto inhiere formalmente en nosotros, como ya se dijo, se sigue que son diversas las almas de los distintos cuerpos. Pues así como el hombre es por el alma y por el cuerpo, así este hombre —por ejemplo, Calias o Sócrates— es por este cuerpo y por esta alma. Sin embargo, si las almas son diversas y el intelecto posible es una capacidad del alma en virtud de la cual ésta entiende, conviene que se distingan, ya que tampoco es posible concebir que de diversas cosas haya una sola facultad. Si alguien dice que el hombre entiende por el intelecto posible como por algo suyo que también es una parte de él, no como forma sino como motor, ya se mostró antes que dada esta posición, de ningún modo se puede decir que Sócrates entienda.»

238.— «Pero concedamos que Sócrates entiende porque el intelecto entiende, aunque el intelecto sea solamente motor, así como el hombre ve porque ve el ojo; y para continuar con la semejanza, supongamos que hay un solo ojo para todos los hombres: resta investigar entonces si todos los hombres son un solo vidente o muchos. Para la validez de esta investigación conviene considerar qué se entiende por primer motor y qué por instrumento... Dada la afirmación anterior, si el ojo fuese lo principal en el hombre —quien usaría de todas las potencias del alma y de las partes del cuerpo como instrumentos— muchos que tienen un solo ojo serían un solo vidente. Sin embargo, si el ojo no es lo principal del hombre, sino algo instrumental que hay en el que lo usa y que se distribuye en varios sujetos, habría ciertamente muchos videntes pero un solo ojo.»

239.— «Está claro que el intelecto es aquello que hay en el hombre de

modo principal y que hace uso de todas las potencias del alma y de los miembros del cuerpo como instrumentos. Por ello Aristóteles dice sutilmente que el hombre es intelecto "eminentemente". Por tanto, si hay un solo intelecto para todos, necesariamente se sigue que hay un solo inteligente y en consecuencia un solo volente, y sólo uno es el que, mediante el arbitrio de su voluntad usa de todas las cosas, en virtud de lo cual los hombres se distinguen entre sí. Y en último término, de esto se sigue que no habría diferencia alguna entre los hombres en cuanto a la libre elección de la voluntad, sino que ésta sería la misma para todos, en la medida en que el intelecto —en el cual reside únicamente la principalidad y el dominio para usar de todas las cosas— es uno e indiviso en todos; todo ello es manifiestamente falso e imposible, pues repugna a la evidencia y destruyé la totalidad de la ciencia moral y todos aquellos aspectos que corresponden a la convivencia civil, que es natural para el hombre, como dice Aristóteles...

»Si el intelecto es único para todos los hombres, se sigue también que hay una sola acción intelectual... Efectivamente, las imágenes sensibles son preámbulos para la acción del intelecto como los colores lo son para la acción de la vista; por lo cual no se diversifica la acción del intelecto por su distinción, especialmente respecto de un solo inteligible, en tanto que cada uno entiende aquellas cosas de las que tiene imágenes sensibles (y no otras). Pero si hubiese dos inteligentes que saben y entienden lo mismo, de ninguna manera podría diferenciarse la operación intelectual mediante la diversidad de las imágenes sensibles.»

241.— «Se ha de demostrar ahora que esta posición contradice abiertamente lo dicho por Aristóteles... Es menester advertir tres cosas. En primer lugar, que el hábito de la ciencia es acto primero del mismo intelecto posible, el cual, según esto, se actualiza y puede obrar por sí mismo. La ciencia no es iluminada sólo con imágenes sensibles, como dicen algunos; más bien es cierta facultad que adquirimos a base de meditar y ejercitarnos, de manera que el intelecto continúe disponible gracias a nuestras imágenes. En segundo lugar, se ha de saber que antes del uso de razón el mismo intelecto posible está en potencia, como una tabla en la que nada hay escrito. En tercer lugar, que a través de nuestro aprendizaje y estudio el mismo intelecto posible se va actualizando.

»De ningún modo podrían sostenerse estas cosas si hubiera un solo intelecto posible para todos los que son, fueron y serán. Pues es claro que las especies se conservan en el intelecto (que es su lugar, como había dicho el Filósofo) y que la ciencia es un hábito permanente. Por tanto, si por algunos de nuestros antepasados se actualizó mediante determinadas nociones y se perfeccionó mediante el hábito científico, este hábito y aquellas especies en él permanecen. Sin embargo, como todo recipiente puede ser despojado de aquello que recibe, es imposible que mediante mi aprendizaje y estudio aquellas especies sean adquiridas por el intelecto posible. Y si alguien dijera que mediante mi investigación el intelecto posible se enriquece con algo concreto en acto, por ejemplo, si yo descubro alguna noción que no había sido encon-

trada por ninguno de mis precedentes, tampoco puede pasar esto en el aprendizaje, pues no puedo aprender sino lo que sabía el que me enseña...

»Mas si alguien añadiese que los hombres siempre han sido como lo pensó Aristóteles, se seguiría que no hubo un primer hombre inteligente, y así que las especies inteligibles son adquiridas por el intelecto posible sin mediar las imágenes sensibles de nadie; las nociones, por ende, lo son de un intelecto posible eterno. Por tanto, Aristóteles habría postulado inútilmente el intelecto agente, que hace que los inteligibles en potencia pasen a ser inteligibles en acto. También en vano habría afirmado que las imágenes sensibles se relacionan con el intelecto posible como los colores con la visión, si el intelecto posible no recibe nada de ellas.

»Por mucho que se quiera, todo esto parece irracional: que una sustancia separada conozca mediante nuestros fantasmas, y que no pueda entenderse a sí misma a no ser mediante nuestro aprendizaje o entendimiento; pues Aristóteles dice, después de lo anterior: "y él mismo entonces puede entenderse a sí propio"... Incluso si se afirma que las especies inteligibles ilustran a los fantasmas y según esto se entienden, en primer lugar se seguiría que los fantasmas se hacen inteligibles en acto no mediante el intelecto agente sino mediante el intelecto posible; en segundo lugar, que tal irradiación de imágenes sensibles no podría hacer que los fantasmas fuesen inteligibles en acto, pues los fantasmas devienen inteligibles en acto mediante la abstracción.»

4. Resolución de los argumentos contra la pluralidad del intelecto.

246.— «Resta ahora resolver las razones por las que algunos pretenden excluir la pluralidad del intelecto posible.

»La primera de las cuales es que todo lo que se multiplica según la división de la materia es una forma material: por lo cual, las sustancias separadas de la materia no son muchas en una sola especie. Por tanto, si hubiera pluralidad de intelectos en los diversos hombres —los cuales se diferencian numéricamente entre sí por la división de la materia— se seguiría necesariamente que el intelecto fuese una forma material: lo cual es contrario a las palabras de Aristóteles y a la demostración en virtud de la cual se prueba que el intelecto es separado. Por tanto, si el intelecto es separado y no es forma material, de ningún modo se distribuye según la multiplicación de los cuerpos.

»Se apoyan solamente en esta razón, a saber, que Dios no podría hacer muchos intelectos de una sola especie en diversos hombres. Pues dicen que esto implicaría contradicción: ya que tener una naturaleza que se distribuya numéricamente es ajeno a la naturaleza de la forma separada. Proceden posteriormente queriendo concluir de esto que ninguna forma separada es numéricamente una ni algo individuado... ya que no es numéricamente uno más que lo que es uno en cuanto a la cantidad; la forma liberada de la materia no es numéricamente una, ya que no tiene en sí misma la causa de su numerabilidad, pues la causa de la numerabilidad proviene de la materia.»

247.— «Pero para comenzar por lo más sencillo, parecen ignorar el senti-

do propio en el que esto se ha dicho. Pues dice Aristóteles en el IV *Metaph*, que “ninguna sustancia es una *per accidens*” y que “nada es por un lado *uno* y por otro ente”. Por tanto, la sustancia separada, si es ente, es una en tanto que tal sustancia; principalmente porque Aristóteles dijo en VIII *Metaph*, que aquellas cosas que no tienen materia no tienen causa de ser una y de ser ente; sin embargo, lo uno, en el V *Metaph*, se dice de cuatro modos: en cuanto al número, la especie, el género y la proporción. No se puede decir que una sustancia separada sea una sólo en cuanto a la especie o al género, ya que esto no es ser enteramente uno. Queda, por tanto, que cualquier sustancia separada es una en cuanto al número. Tampoco se dice que algo sea numéricamente uno porque sea uno en el número, pues el número no es causa de la unidad sino al contrario, a saber, porque no se divide en la numeración, ya que lo uno es aquello que no se divide. Tampoco es verdad que todo número sea causado por la materia: pues entonces Aristóteles hubiera investigado inútilmente el número de las sustancias separadas.

»Tampoco es verdad que la sustancia separada no sea algo individual y singular, pues entonces no tendría ninguna operación, ya que los actos son sólo de los singulares, como dice el Filósofo...»

249.— «Por tanto, las sustancias separadas son individuales y singulares; no se individuán por la materia, sino por lo mismo por lo que no son concebidas en otro ser y, en consecuencia, tampoco son participadas por muchos. De ello se sigue que si alguna forma es propensa a participar de algo —como si fuese acto de alguna materia— aquélla puede ser individuada y multiplicarse por comparación con la materia. Ya se mostró arriba, no obstante, que el intelecto es una potencia del alma que es a su vez acto del cuerpo. Por tanto, en muchos cuerpos hay muchas almas y en muchas almas hay muchas capacidades intelectuales que se llaman intelectos; por ello no se sigue que el intelecto sea una potencia material, como se mostró antes.»

250.— «Si alguien, no obstante, objetara que si se multiplican según los cuerpos se sigue que destruidos éstos no permanecerán las almas en su multiplicidad, la solución es clara por lo que se dijo antes. Todo lo que es ente es uno, como se dice en el IV *Metaph*. Por tanto, así como el ser del alma ciertamente es en el cuerpo en tanto que es su forma, no es anterior a él; no obstante, destruido el cuerpo, permanece en su ser: así, cada alma permanece en su unidad y consecuentemente muchas almas en su multiplicidad.»

251.— «Algunos argumentan larga y rudamente para mostrar que Dios no podría hacer esto, a saber, que haya muchos intelectos, creyendo que esto incluye contradicción. Pues bien, dado que no correspondiese a la naturaleza del intelecto que éste se multiplicara, no por ello la multiplicación del intelecto incluiría contradicción... Por tanto, si el intelecto fuese naturalmente uno solo para todos, al no tener causa natural de la multiplicación, podría no obstante ocurrir por una causa sobrenatural sin que ello implicara contradicción alguna. Decimos esto no por lo propuesto sino más bien para que esta forma de argumentar no se extienda a otras cosas; pues así podrían concluir que Dios no puede hacer que los muertos resuciten y que los ciegos se curen.»