

## Dos versiones del aristotelismo: Tomás, Siger y la unión del alma intelectual con el cuerpo humano

Resumen: La conflictiva recepción del *corpus* aristotélico en el mundo latino hacia el s. XIII es bien conocida. En ese período, asistimos, entre otras cosas, tanto a diversas condenas universitarias como a la conformación de lo que podrían considerarse “facciones” respecto de la doctrina del Estagirita. Tal vez uno de los textos que causó mayor revuelo fue el *De anima*. De todo lo que se ha escrito sobre el tema, nos interesa particularmente el *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino. Y es que allí el Aquinate se encarga no sólo de explicitar su propia postura, sino también de retomar las tesis de sus opositores. Ahora bien, puesto que un análisis exhaustivo es incompatible con el propósito de esta comunicación, nos centraremos puntualmente en las objeciones que, en el capítulo III, hace a la teoría de Siger de Brabante acerca de la unión del alma intelectual con el cuerpo y su relación con el conocimiento humano. A fin de cuentas, tal como se verá más adelante, es este aspecto puntual el que más le molesta, puesto que las consecuencias que se derivan de ello exceden el ámbito metafísico e, incluso el gnoseológico, repercutiendo directamente tanto en la ética en general como en la fe cristiana en particular.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Siger de Brabante, alma intelectual, *De Anima*, aristotelismo medieval.

Abstract: It is well known that Aristotle's corpus was received with mixed attitudes in the Latin world in the XIII century. During this period we can observe, among other things, diverse condemnations from scholars as well as the formation of what can be considered “factions” regarding the Stagirite's doctrine. Maybe one of the texts that sparked off greater controversy was *De anima*. Of all that has been written on the subject, we are particularly interested in Thomas Aquinas's *De unitate intellectus contra averroistas*. It is precisely in this work that Aquinas sets not only to explicit his own posture but also to refer to his opponents' theses. Now, since an exhaustive analysis exceeds the scope of this work, we will focus on the objections made (in chapter III) to Siger of Brabant's theory about the union of the intellectual soul with the body and its relation with human knowledge. All in all, as it will be evidenced later, this is the aspect that disturbs Aquinas the most since the consequences that derive from it go beyond the metaphysic and even the gnoseological spheres, having direct effects on ethics in general and Christian faith in particular.

Keywords: Thomas Aquinas, Siger de Brabante, intellectual soul, *De Anima*.

La conflictiva recepción del *corpus* aristotélico en el mundo latino hacia el s. XIII es bien conocida. En ese período, no sólo asistimos a diversas condenas, sino también a la conformación de lo que podrían considerarse

“facciones” respecto de la doctrina del Estagirita. Tal vez uno de los textos que causó mayor controversia fue el *De anima*. De todo lo que se ha escrito sobre el tema, nos interesa particularmente el *Tractatus de unitate intellectus* de Tomás de Aquino. Y es que allí se encarga no sólo de explicitar su propia postura, sino también de retomar las tesis de sus opositores.

Ahora bien, puesto que un análisis exhaustivo es incompatible con el propósito de esta comunicación, nos centraremos puntualmente en las objeciones que, en el capítulo III, el Aquinate hace a la teoría de Siger de Brabante acerca de la unión del alma intelectual con el cuerpo y su relación con el conocimiento humano. A fin de cuentas, tal como se verá más adelante, es este aspecto puntual el que más le molesta, puesto que las consecuencias que se derivan de ello exceden el ámbito metafísico e, incluso, el gnoseológico, repercutiendo directamente tanto en la ética en general como en la fe cristiana en particular.

Para entender mejor la posición de Tomás conviene, entonces, comenzar por la del adversario.

### **La unión del intelecto posible con el cuerpo humano según el primer Siger de Brabante<sup>1</sup>**

Las *Quaestiones in tertium De anima* es la primera obra que nos ha llegado de Siger sobre este tema. Escritas alrededor de 1269<sup>2</sup>, este conjunto de 18 *quaestiones* versa, tal como su título lo indica, sobre el tercer libro del *De anima* aristotélico. Al ser un escrito temprano, refleja aún la profunda influencia de Averroes en el pensamiento sigeriano, por lo que no es casual que su autor haya sido catalogado por la tradición historiográfica como “averroísta latino”.

Siger afirma, junto a la tradición y siguiendo la letra del Estagirita, que el intelecto es absolutamente inmaterial. De ello deduce que el intelecto no puede estar sujeto al devenir, razón por la cual es imposible que sea generable

---

<sup>1</sup> Especificamos esta posición como la de “el primer Siger”, puesto que el autor no se mantuvo constante en su postura a lo largo de los textos que nos han llegado, como sucede, por ejemplo, en el *De anima intelectualiva*, escrito después del *TUICA* de Tomás.

<sup>2</sup> Cf. I. PÉREZ CONSTANZÓ, I. SILVA, “Prólogo”, en *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas/ Tratado acerca del alma intelectualiva*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 70, Pamplona, EUNSA, 2005, p. 38. Una ligera variación en la datación de la obra se propone en B. Bazán, “Chronologie de textes édités”, en Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectualiva. De aeternitate mundi* (ed. crítica de B. Bazán), Paris, Louvain Publications Universitaires, 1972, pp. 71 y ss. De ahora en adelante se cita: *QITA*.

y corruptible<sup>3</sup>. Por el contrario, de su inmaterialidad el maestro parisino concluye su eternidad<sup>4</sup>. Por otra parte, Siger también debe admitir, puesto que Aristóteles es bien claro en ello, que el principio específico del ser humano es el intelecto. Por tanto, se topa con la paradoja que entraña el hecho de que algo eterno e inmaterial esté ligado necesariamente a un cuerpo generado y corruptible, esto es, material. La manera que encontró de resolverla fue apoyarse en un pasaje del *De generatione animalium*:

“Sin duda alguna, no es difícil refutar la tesis de que el alma proviene desde fuera dotada de sus tres potencias [...] dado que Aristóteles ha sostenido lo contrario en el XV libro *De los animales*. Allí mismo afirma que ‘el intelecto solo viene desde fuera’<sup>5</sup>”<sup>6</sup>.

Por una parte, entonces, las potencias vegetativa y sensitiva se encuentran necesariamente mezcladas con la materia, dado que se hallan intrínsecamente ligadas al cuerpo en tanto el ejercicio de sus funciones propias dependen de éste. Por tanto, ambas serán generadas y corruptibles. Sin embargo, por otra parte, el intelecto, eterno e inmaterial, es incapaz de estar unido a ningún cuerpo; al menos no de manera substancial. Concedido esto, no queda sino admitir, junto con Averroes, que el intelecto es una substancia autónoma: “... digo que el intelecto no transmite el ser al cuerpo sobre la base de su naturaleza de intelecto; más aún, dispone de una esencia propia; tiene el ser *in se* y no *in alio*”<sup>7</sup>.

Y esta substancia se une a estas otras dos potencias dando como resultado la forma compuesta que es el alma humana:

---

<sup>3</sup> Ello será demostrado en las *quaestiones* 4 (*Utrum intellectus sit generalis*) y 5 (*Utrum intellectus sit corruptibilis*).

<sup>4</sup> Los argumentos por los cuales llega a esta conclusión dependen necesariamente de los *quaestiones* mencionadas en la nota anterior más lo planteado en la q. 3 (*Utrum intellectus factus fuerit in nunc temporis vel nunc aeternitatis*), puesto que en la q. 2 (*Utrum intellectus sit aeternus vel de novo creatus*), donde trata específicamente el tema, aclara que ni la posición de Averroes, ni la de Agustín son concluyentes. Así, una vez demostradas su incorruptibilidad y su no generabilidad, *a posteriori* opta por la propuesta árabe.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *De gen. anim.*, II, 3, 736 b27.

<sup>6</sup> SIGER DE BRABANT, *QITA*, q. 1, p. 80: “Sine dubio difficile <non> est improbare quod adveniret anima ab extrinseco cum sua triplici virtute [...] cum ARISTOTELES videtur velle contrarium XV° Animalium. Ibi enim dicit ipse: ‘solus intellectus est ab extrinseco’”. Todas las traducciones del latín son propias, salvo expresa indicación contraria.

<sup>7</sup> SIGER DE BRABANT, *QITA*, q. 7, p. 128: “Dico quod enim intellectus non dat esse corpori quantum ad formam suam intellectus; immo intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se et non <in> alio”.

“Se debe decir que el principio intelectual no se encuentra en la misma alma simple junto al <principio> vegetativo y al sensitivo [...]. De donde, puesto que es simple y proviene desde fuera, el intelecto está unido, entonces, al vegetativo y al sensitivo en su advenir, y según esta unión no conforman un alma simple sino una compuesta”<sup>8</sup>.

Ahora bien, ¿cómo explica Siger esta unión extrínseca? El argumento decisivo al respecto se encuentra en la respuesta de la *quaestio* 8 (*Utrum intellectus sit in qualibet parte corporis*). Allí sostiene que, puesto que la esencia y la facultad de una cierta substancia necesariamente se encuentran en el mismo nivel ontológico, es impensable que una parte pueda ser más noble que el todo, así como tampoco puede pensarse que algo inmaterial pueda cumplir funciones materiales, como lo es la de animar un cuerpo. Por tanto, la unión entre el intelecto y el cuerpo se da gracias al contacto de éste con una “parte” del cuerpo que es la imaginación, y cumple una de sus dos funciones, que es la de producir el entendimiento.

“Digo, por tanto, que el intelecto no se encuentra en cualquier parte del cuerpo en cuanto al acto de pensar. Sino que creo que algo es entendido en el cuerpo en tanto que el intelecto se encuentra en una *cierta* parte, no utilizándola como instrumento u órgano en sentido propio, sino porque el intelecto se comunica con el operante por aquella parte que es la imaginación”<sup>9</sup>.

En cuanto a la otra función, que es la de ser perfección de un cuerpo, ya hemos señalado que en modo alguno puede decirse que sea substancial. Pero, puesto que es necesaria –dado que así lo afirma Aristóteles–, Siger deduce que no puede darse sino a nivel operativo: “En cambio, según la otra

---

<sup>8</sup> SIGER DE BRABANT, *QITA*, q. 1, p. 82: “Dicendum enim quod intellectivum non radicitur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo [...]. Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam”.

<sup>9</sup> SIGER DE BRABANT, *QITA*, q. 8, p. 130: “Tunc dico quod intellectus non est in *qualibet* parte corporis quantum ad istum actum qui est intelligere. Sed ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tanquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia”. Resaltado propio.

operación, el intelecto se encuentra en el cuerpo, en el sentido en que es él lo que mueve al cuerpo o es motor en el cuerpo”<sup>10</sup>.

### La respuesta de Tomás a la tesis de Siger

Ésta, entonces, será la segunda de las posturas que Tomás criticará en el tercer capítulo del *Tractatus de unitate intellectus...*, es decir, aquella que sostiene que el intelecto posible se une al ser humano como una especie de motor que adviene extrínsecamente a las potencias vegetativa y sensitiva<sup>11</sup>.

Respecto de la segunda operación, que es la de ser perfección del cuerpo de manera extrínseca, Tomás es categórico al extraer las consecuencias que se desprenden de esta posición. Quienes la sostengan, afirma, deberían admitir que el hombre es el compuesto de cuerpo y alma vegetativa más sensitiva –pero no intelectual–; y que, por tanto, el hombre particular no podría pertenecer a la especie en virtud del intelecto. Y ello dado que:

“...si tú dijeras que Sócrates no es algo uno absolutamente, sino algo uno por el agregado de motor y móvil, se siguen muchos inconvenientes. [...] Pues sólo en todo lo que es algo uno y ente, la acción de las partes es la acción del todo”<sup>12</sup>.

En consecuencia, no sólo el hombre entraría dentro de la especie mediante “el alma sensitiva ennoblecida por alguna ilustración o unión del intelecto posible”<sup>13</sup>, sino que la acción de entender, que es la primera operación a la que se ha referido Siger, también queda en una posición cuestionable.

---

<sup>10</sup> SIGER DE BRABANT, *QITA*, q. 8, p. 130: “Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore”.

<sup>11</sup> La primera crítica del capítulo estaba dirigida explícitamente a Averroes, quien sostuvo que el intelecto se une a nosotros mediante los *phantasmatae*.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas*: “Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. [...] In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius...” (en *Corpus Thomisticum*, ed. E. Alarcón, 2000-2011, disponible en formato virtual [www.corpusthomicum.org/iopera.html](http://www.corpusthomicum.org/iopera.html) [última consulta: Julio 2012]). No obstante, la división en párrafos está tomada de *De unitate intellectus contra Averroistas*, Sancti Thomae Aquinatis, *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, Editio critica L.W. Keeler SI, Pontifica Universitas Gregoriana Textus et Documenta. Series Philosophica, 12, Romae, 1936, §69. De ahora en adelante se cita: *TUICA*.

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §70.

El Aquinate comienza el segundo momento de su refutación, entonces, afirmando que el mismo hecho de sostener que el hombre es uno a causa de una forma extrínseca, que funciona a modo de motor, es conflictivo, puesto que aquello que hace ser al hombre uno y no un agregado de partes –esto es, la causa de su unidad– debe ser intrínseco a ese todo que es; por ello, más que la suma de sus partes es un ente. Sin embargo, si la causa de su unidad fuera extrínseca, como lo es el motor que proponen quienes defienden esta tesis, el hombre particular no sería una unidad absoluta, sino que su unidad resultaría de un agregado y, por tanto, no sería ente, puesto que el todo no constituiría más que la suma de sus partes. De ello, señala Tomás, se siguen no pocos inconvenientes, ya que el acto de entender convendría únicamente al intelecto que se sirve de un hombre particular, pero no al hombre mismo, ya que sólo en el ente, cuya unidad es más que la suma de sus partes, la acción de las partes es la acción del todo. Y esto lo prueba con tres argumentos.

El primero se basa en el principio que sostiene que todas aquellas acciones que no producen algo diferente del propio ejercicio, tal como sucede con la acción de entender, no se transfieren a ningún objeto. En este sentido, debe comprenderse que el movimiento no se realiza en el móvil y, en consecuencia, esas acciones permanecen siempre en el sujeto. Así, dado que el sujeto o el agente del entender es el intelecto, esta acción en modo alguno se transfiere al objeto, que es el hombre particular. Y esto lo prueba por el libro IX de la *Metafísica*:

“...cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto de tales potencias se realiza en lo que es producido, como el acto de construir en lo que está siendo construido y el acto de tejer en lo que está siendo tejido, y del mismo modo en los demás casos. Y así, en general, el movimiento se realiza en el móvil. Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, ésta se realiza en los agentes mismos, así como la visión en quien está viendo...”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Metaf.*, IX, 1050 a30-36, en *TUICA*, §71: “...quod quorum diversum erit aliquid praeter usum quod fit, horum actus in facto est, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contexto; similiter autem et in aliis, et totaliter motus in moto. Quorum vero non est aliud aliquod opus praeter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente...”. En este pasaje se sigue la traducción de Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas/Siger de Brabante, Tratado acerca del alma intelectual* (intr., trad. y notas de I. Pérez Constanzó, I. Silva), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 70, Pamplona, Eunsa, 2005.

En segundo lugar, porque tampoco es posible afirmar que la acción del motor puede ser atribuida al instrumento, sino que, por el contrario, la acción del instrumento, esto es, del hombre particular, debe atribuirse a su motor. Para este argumento, Tomás se sirve de la analogía con una sierra: “Pues no puede decirse que la sierra disponga de la habilidad, sino que se dice que el artífice corta...”<sup>15</sup>. Y esto incluso bajo el supuesto de que se admita que la acción del motor lo trasciende y puede ser transferida al instrumento, lo cual no es cierto, como ha quedado demostrado en el argumento anterior.

Por último, Tomás concede a modo de excepción la existencia de algunos motores cuyas acciones sí se trascienden en otro. Sin embargo, éstas se atribuyen de manera opuesta al motor y al móvil. Es decir, mientras que el motor es activo y por ello entiende, el móvil es pasivo, lo que implica que es entendido. Así como el edificio es edificado por el constructor que edifica, Sócrates sería entendido a causa del intelecto que entiende, lo cual es absurdo<sup>16</sup>.

El Aquinate, que pretende combatir esta tesis hasta sus últimas consecuencias, va más lejos todavía, admitiendo salvedades dentro de esta excepción. Puede darse el caso de que no sólo la acción se trascienda en otro, sino que, además, sea transferida a un tercero, tal como sucede cuando lo calentado calienta, puesto que el motor (en este caso lo calentado) mueve por aquello mismo que es movido (el calor). En este sentido, podría decirse que el hombre particular entiende, puesto que es movido por la acción de entender propia del intelecto, es decir, del motor. Sin embargo, esta excepción no se aplica en este caso, puesto que para que aquello movido mueva, esto es, para que el hombre particular entienda por el movimiento que el intelecto ejerce sobre sí, es necesario que el hombre particular posea en sí mismo el principio de acción. Así, es verdad cuando se dice que el paciente sana a causa del médico pero, sin embargo, el principio de acción del sanar, que es la salud, ya se encontraba en el paciente.

“Por tanto, supongamos que el que mueve a Sócrates sea cierto intelecto separado. Conviene sin embargo que este intelecto posible, del que habla Aristóteles, esté en el alma de Sócrates; como el sentido, que se halla en potencia respecto de todos los sensibles, por el cual Sócrates siente”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA* §72: “non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat...”.

<sup>16</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §73.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §75: “Dato ergo, quod sit aliquis intellectus separatus movens Socratem, tamen adhuc oportet quod iste intellectus possibilis, de quo Aristoteles

Lo cual, según la tesis del alma intelectual como principio motor, no sucede. De este modo, una vez identificada y refutada la postura de Siger –o, al menos, la de ciertos aristotélicos radicales– estamos ahora en condiciones de preguntarnos cuál es la lectura positiva de Tomás frente al problema de la unión del intelecto con el cuerpo.

### Solución de Tomás al problema

En verdad, el título de este apartado es un poco engañoso, desde el momento en que Tomás no soluciona el problema, puesto que, según su interpretación del texto de Aristóteles, *este* problema no existe. Sin embargo, para entenderlo, deberemos realizar, aunque sólo sea de manera sucinta, el recorrido argumentativo que hizo el mismo Aquinate.

Tomás de Aquino entiende que el intelecto es sólo una parte del alma, la cual, junto a las potencias vegetativa, sensitiva, apelativa y locomotriz<sup>18</sup>, es, a su vez, acto de un cuerpo. En tanto que es parte del alma, entonces, se encuentra substancialmente unida a nosotros, puesto que el ser humano es la composición misma de forma (que es el alma) y materia.

“Pues [Aristóteles] dice: ‘ciertamente se ha dicho qué es el alma universalmente: una substancia que existe como forma, es decir la *quiddidad* de este cuerpo’<sup>19</sup>, es decir, forma substancial de un cuerpo físico orgánico”<sup>20</sup>.

Ahora bien, lo que no puede negar es que Aristóteles sostenga que el intelecto es separable. Empero, esta separación debe entenderse, aclara Tomás, no del cuerpo de este hombre particular, sino respecto de las otras partes del alma, pues el intelecto es algo perpetuo, mientras que las otras partes del alma son corruptibles<sup>21</sup>. Y como no puede darse que convengan en la única sustancia del alma lo corruptible y lo perpetuo, por consiguiente, “sólo al

---

loquitur, sit in anima Socratis, sicut et sensus, qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Socrates sentit”.

<sup>18</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §12.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, 412 b10-11.

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §3: “Dicit enim: universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis, i. e. forma substantialis corporis physici organici”.

<sup>21</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, § 8.

intelecto le corresponde separarse de las partes del alma”<sup>22</sup>. Esta separación no debe concebirse, entonces, respecto del cuerpo “como el Comentador expone torcidamente”<sup>23</sup>: el intelecto, para Tomás, se encuentra separado según su noción, pero no según el lugar.

“Entonces, supuesto que el alma esté determinada por la disposición vegetativa, la sensitiva, la intelectual y la locomotriz, quiere mostrar consiguientemente que todas estas partes del alma no están unidas al cuerpo como navegante a la nave, sino como forma”<sup>24</sup>.

A su vez, la corruptibilidad de las restantes partes del alma se explica por su intrínseca relación con los órganos corporales, pues no pueden actualizar sus potencialidades sin ellos: una vez que el cuerpo se corrompe, necesariamente estas facultades dejan de realizar sus funciones. Mientras que el intelecto, al no necesitar órgano alguno es “sin mezcla” con el cuerpo<sup>25</sup>. Sin embargo, es necesario preguntarse qué pasa con él, que es inmaterial y no tiene relación con el cuerpo, cuando este último se corrompe. La respuesta que da es bastante sencilla: según el Libro VII de la *Metafísica*<sup>26</sup>, las formas que existen separadas de la materia no pertenecen a la misma especie que las formas que existen en la materia<sup>27</sup>. Por tanto, si ya hemos admitido que el intelecto no está mezclado con la materia, y es separado según su noción de las demás partes del alma, debemos admitir también que “... nada impide que el alma, que es forma en cuanto a la parte intelectual, permanezca después del cuerpo, incluso cuando no existiese antes que él”<sup>28</sup>.

Y que el intelecto es aquello por lo cual el alma es forma del cuerpo se prueba, a su vez, por el principio aristotélico que dice que sólo lo separado es aquello que verdaderamente es,<sup>29</sup> puesto que la forma que tiene operacio-

---

<sup>22</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, § 8.

<sup>23</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, § 8.

<sup>24</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §10: “Hoc ergo habito quod anima determinatur vegetativo, sensitivo, intellectivo et motu, vult ostendere consequenter quod quantum ad omnes istas partes anima unitur corpori non sicut nauta navi, sed sicut forma”.

<sup>25</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §23.

<sup>26</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, 1036 b22 – 1037 b7.

<sup>27</sup> Cf. S. TOMÁS, *TUICA*, §32.

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §34: “Patet ergo quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse”.

<sup>29</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, 430 a22-23.

nes sin comunicación con la materia –como en este caso sucede con el intelecto, que entiende sin necesidad de ningún órgano– tiene ser en sí misma. De hecho, el compuesto que resulta de su inherencia en la materia tiene su ser gracias al ser de la forma.

Por tanto, cuando se destruye el compuesto, se destruye aquella forma que existe por el ser mismo del compuesto<sup>30</sup>, como sucede con el alma de, por ejemplo, los animales, quienes carecen de intelecto. Sin embargo, en el caso del ser humano esto es diferente, puesto que “cuando el compuesto se destruye no conviene que se destruya aquella forma por cuyo ser es el compuesto, y no es ella por el ser del compuesto”<sup>31</sup>.

Del hecho de que el intelecto sea no sólo una parte intrínseca del alma, sino forma inmaterial del compuesto, se pueden extraer dos conclusiones. La primera de ellas es que el problema de la unión del intelecto con el cuerpo queda totalmente anulado, pues aquél no adviene extrínsecamente al cuerpo, sino que es parte constitutiva de éste. Y esto, a su vez, resuelve también lo que Tomás objetó con insistencia, tal como hemos visto, a las tesis averroístas: que el acto de entender se diga del compuesto, y no únicamente del intelecto.

### Implicaciones éticas

Ahora bien, que Tomás se encargue de refutar a sus opositores con tanto esmero, no es casual. El hecho de suponer un alma como substancia separada implica, necesariamente, que ésta es única, puesto que ya sea que se una mediante los *phantasmatae* (como sostiene Averroes), ya sea como motor, lo cierto es que no por ello tiene la necesidad de multiplicarse con la multiplicación de individuos. Por tanto, el intelecto, esto es, aquello que hace al hombre caer dentro de la especie, es uno solo y único para todos, lo que repercute directamente en la consecución de la Salvación y en el sistema de recompensa o castigos que ésta supone, tal como afirma el Aquinate al comienzo de su obra:

“Pues sustraída a los hombres la diversidad del intelecto, único, incorruptible e inmortal entre las partes del alma, se sigue que después de la muerte nada de las almas de los hombres permanece

---

<sup>30</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §38.

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §38.

sino la única substancia del intelecto; y así se aniquila la retribución de los premios y castigos y su diversidad”<sup>32</sup>.

Desde el punto de vista del Aquinate, esto resulta peligrosísimo para la fe cristiana. Por tanto, sus interlocutores directos, antes de Averroes o el mundo musulmán, son los aristotélicos radicales, quienes en ese mismo momento se encuentran enseñando a los jóvenes en la Facultad de Artes. Siger, por ejemplo, es en parte consciente del problema moral que entraña postular el intelecto como substancia separada y escribe –aunque infructuosamente– la *quaestio* 11: “Si el alma separada puede arder en el fuego” (*Utrum anima separata pati possit ab igne*), concluyendo que Aristóteles no habla del tema. Y aunque parezca una salida facilista, lo cierto es que resulta totalmente coherente con la obra, puesto que su finalidad es comentar el *De anima* aristotélico, y no el de ofrecer su propia tesis.

“Buscamos aquí sólo la intención de los filósofos y principalmente de Aristóteles, aunque, por casualidad, el Filósofo pensara otra cosa diferente a la verdad y la sabiduría, y aunque la revelación no nos haya enseñado determinadas cosas sobre el alma que no pueden concluirse por razones naturales. Y nada nos sea dicho ahora sobre los milagros de Dios, cuando tratamos de modo natural las cosas naturales”<sup>33</sup>.

Sin embargo, esto es justamente lo que Tomás rechaza. La cosmovisión de la época no admitía este tipo de distinciones metodológicas, pues era impensable que una exposición fuera totalmente neutra o inocua.

Sea de ello lo que fuere, hay que señalar que Tomás no sólo se preocupa por los problemas que conciernen estrictamente a la moral de la cristiandad respecto de la Bienaventuranza eterna, sino incluso de las condiciones de posibilidad de la ética misma, puesto que entender que el alma intelectiva es

---

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §2: “Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et paenarum et diversitas eorumdem”.

<sup>33</sup> SIGER DE BRABANT, *De anima intellectiva* (p. 256): “Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue ARISTOTELIS, etsi forte PHILOSOPHUS senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis cum de naturalibus naturaliter disseramus”.

extrínseca al ser humano anula cualquier tipo de moral. Y esto es así dado que una de las funciones del alma intelectual es la voluntad, encargada de querer o rechazar aquello que el intelecto ha reconocido como bueno o malo. En consecuencia:

“Si entonces el intelecto no es algo de este hombre, de manera que verdaderamente sea uno con él, sino algo unido a él sólo por los fantasmas, o como motor, la voluntad no estaría en este hombre particular sino en el intelecto separado. Y así este hombre particular no sería señor de sus actos, ni tampoco alguno de sus actos sería loable o vituperable: lo cual implica destrozarse los principios de la filosofía moral”<sup>34</sup>.

### Conclusión

Vemos así que aquello que nosotros hemos tomado como una de las múltiples aristas del problema del alma intelectual, esto es, la unión del intelecto con el cuerpo humano, es, de alguna manera, un posible enfoque desde el cual analizarla en su totalidad. En efecto, ella deriva necesariamente en el desarrollo de cuestiones adyacentes tales como, desde el aspecto antropológico, la constitución del alma humana; desde el metafísico, la división o multiplicación de los intelectos según la multiplicidad de hombres particulares; desde el gnoseológico, el proceso de conocimiento; desde el moral, la posibilidad o no de ser responsables de nuestra salvación.

Y estas cuestiones, sabemos, han sido sólo una parte de todas las que el occidente latino tuvo que disipar en pos de la conciliación de la doctrina de la fe con la obra de un Aristóteles hasta entonces desconocido.

Natalia JAKUBECKI

---

<sup>34</sup> TOMÁS DE AQUINO, *TUICA*, §82: “Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae”.