

Título: *Intellectus possibilis y multitud: las fuentes filosóficas del averroísmo político en Monarchia de Dante Alighieri*

Autor(es): Nuria Sánchez Madrid

Universidade: Universidad Complutense de Madrid

Faculdade e Departamento / Unidade de Investigação: Facultad de Filosofía

Código Postal: 28040 – Madrid

Cidade: Madrid

País: España

Contacto: nuriasma@ucm.es

Fonte: *Medievalista* [Em linha]. Direc. José Mattoso. Lisboa: IEM.

Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/>

ISSN: 1646-740X

Data recepção do artigo: 27.Dezembro.2013

Data aceitação do artigo: 8.Maio.2014

Resumo

El artículo propone una lectura acerca de la aceptación de Dante de la tesis averroísta acerca de la unidad del entendimiento en su obra política *Monarchia*. Para ello, se consideran las fuentes filosóficas de la discusión de esta tesis en la segunda mitad del siglo XIII, entre las que destacan la refutación de Tomás de Aquino y la admisión matizada de la misma por Siger de Brabante. Se argumenta que la distinción entre la universalidad y unidad del entendimiento posible y la pluralidad de la recepción de las formas en la imaginación de cada individuo, tesis sugerida por Siger de Brabante, está a la base del uso que Dante da al monopsiquismo en *Monarchia*, abriendo con ello un nuevo modelo de comunidad humana marcadamente inmanente y laico.

Palavras-chave: Dante, Tomás de Aquino, Siger de Brabante, *Monarchia*, unidad del entendimiento, comunidad

Abstract

The paper suggests a reading about Dante's acceptance of the Averroist thesis about the unity of intellect in his political work *Monarchia*. I consider the philosophical sources of discussion of this thesis in the second half of the thirteenth century, among which I specially focus on its refutation by Thomas Aquinas and on its nuanced admission by Siger of Brabant. I argue that the distinction between the universality and unity of the possible intellect and the plurality of received forms by the imagination of each individual, a position suggested by Siger of Brabant, is the clue of the use that Dante makes of monopsychism in *Monarchia*, an appraisal that gives birth to a new model of human community signally immanent and secular.

Keywords: Dante, Thomas of Aquinas, Siger of Brabant, *Monarchia*, Unity of Intellect, Community.



Intellectus possibilis y multitudo: las fuentes
filosóficas del averroísmo político en *Monarchia* de
Dante Alighieri*

Nuria Sánchez Madrid

1. Introducción

La asociación entre el proceso de escritura y un ejercicio colectivo de pensamiento¹ es ya un lugar común en la crítica de la obra poética y en prosa de Dante, un autor para el que la participación activa del lector es fundamental, pues el texto persigue propiciar una regeneración espiritual del público y hasta del espíritu del mismo poeta, acreedor de la legitimación de las que son merecedores todos los autores de *beneficia*.² El pensar se entiende, así, como un *experimentum* que nunca se agota enteramente en su actualización, sino que conserva en todo momento un *ser en potencia* – en virtud del cual, tras haber *llegado a ser cada uno de sus objetos, a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto [...] es capaz también entonces de inteligirse a*

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFU, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal. Agradezco las observaciones recibidas de los evaluadores anónimos de la revista *Medievalista*, que me han ayudado a mejorar de manera considerable la argumentación del artículo.

¹ Un texto esencial sobre esta cuestión en Dante es IMBACH, R.; MASPOLI, S. (ed.) – “Philosophische Lehrgespräche in Dantes *Commedia*”. in JACOBI, Kl. (ed.) – *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Tübingen: Narr, 1999, *passim*.

² Dante fue un lector fiel del *De beneficiis* de Séneca, como prueba la parte del libro I, viii y ix de *Convivio* (ed. y trad. de F. Molina Castillo. Madrid: Cátedra, 1995), dedicada a justificar la utilidad de un comentario redactado en lengua vernácula en lugar de en latín.

*sí mismo*³ –. Giorgio Agamben ha subrayado, en relación con lo anterior, un parentesco conceptual con el que nos gustaría iniciar el trabajo que presentamos:

[L]a filosofía política moderna no comienza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bios theoreticós*, una actividad separada y solitaria (“exilio de uno solo cabe uno solo”), sino sólo con el averroísmo, es decir, con el pensamiento del único entendimiento posible común a todos los hombres, y, significativamente, en el punto en el que Dante, en *Monarchia*, afirma la inherencia de una *multitudo* en la misma potencia del pensar: “Puesto que la potencia del pensamiento humano no puede ser íntegramente y simultáneamente actualizada por un solo hombre o por una sola comunidad particular, es necesario que se dé en el género humano una multitud a través de la cual la potencia entera sea actuada [...]. La tarea del género humano, tomado en su totalidad, es la de actuar incesantemente toda la potencia del entendimiento posible, en primer lugar con vistas a la contemplación y, por consiguiente, con vistas a la acción”⁴.

Según este pasaje, pensar no implica meramente, en los términos típicamente aristotélicos en los que la obra de Dante nos obliga a movernos, la adquisición de ciertas formas inteligibles por medio del *noûs*, sino que depende estrechamente de la capacidad de volverse reflexivamente sobre uno mismo – *inteligirse a sí mismo*. No deja de resultar llamativo que la concepción de un autor medieval acerca de qué significa pensar sostenga decididamente la independencia del inteligir humano con respecto a toda instancia teológica, que, al mismo tiempo, se convertirá en una reivindicación de su carácter colectivo. La construcción de conceptos, del mismo modo que de comunidades sociales, persigue siempre el *bien común*, según la enseñanza del Filósofo recibida por Dante, lo que explicaría asimismo el interés del intelectual laico por investigar y reconocer los elementos y estructuras constituyentes del pensar, así como sus virtudes. Según una indicación del propio Dante en su escrito *Monarchia*, Averroes en su comentario al *De anima* aristotélico habría defendido una opinión semejante. Sin poner en duda la afirmación del pensador-poeta florentino, que, por otra parte, se hace eco de una *dóxa* que las sucesivas condenas emitidas por el obispo de París Esteban Tempier en los años '70 del siglo XIII habían contribuido a formar, la mención de Averroes en el tratado *Monarchia* no apunta en realidad ni a un individuo ni a una corriente de

³ ARISTÓTELES – *De anima*, 429b 6-9; empleamos la trad. cast. de T. Calvo para Gredos.

⁴ AGAMBEN, G. – “Forma-di-vita”. in AA.VV. – *Politica*. Napoli: Cronopio, 1992, p. 113.

pensamiento.⁵ En efecto, no es un individuo el interpelado propiamente, sino un grupo de obras surgidas con ocasión del progresivo conocimiento de los comentarios del filósofo árabe Averroes, entre los que, a su vez, destacan los consagrados a una obra titulada *De anima*, cuyo autor no resulta ser solamente Aristóteles, sino igualmente los comentaristas Temistio, Alejandro de Afrodisia y Avempace. Tales comentarios vienen a justificar el uso de la rúbrica “*averroísmo latino*” para referirse al aire de familia presente en un cierto número de tesis medievales derivadas del estudio de Aristóteles. Aquellas, entre tales tesis, que conciernen a la unidad del entendimiento humano – en cuyas diferentes modalidades nos detendremos en el segundo apartado del presente trabajo – refieren el trabajo conceptual de la razón humana a un entendimiento único y universal – que por su exterioridad en relación a cada individuo será denominado *noûs ho thuráthen* –, que impulsaría propiamente el proceso de intelección, de suerte que sólo la estructura supraindividual del entendimiento explicaría que un sujeto particular pueda inteligir. Semejante descentramiento del proceder del entendimiento humano establecía una relación indisoluble, de relevantes consecuencias políticas, entre el ejercicio de la inteligencia y el ser en común con otros, y presupone asimismo que el individuo no piensa ni entiende si no es ya siempre dentro de una comunidad intelectual y conceptual previa. El rechazo que la Iglesia medieval manifiesta frente al averroísmo latino – cuya eclosión coincide con la primera expresión laica en filosofía desde la Antigüedad clásica⁶ –, la reluctancia ante el carácter innovador de sus tesis, tachadas de “monopsiquistas”, parece la reacción lógica de una concepción teológico-escolástica de la razón con respecto a una postura que hace tambalearse el predominio de la fe en la búsqueda de la verdad. Especialmente en la obra política dantiana confluyen dos cuestiones heredadas de la tradición clásica, a saber, las discusiones de origen árabe acerca de la naturaleza del entendimiento y los debates del aristotelismo acerca del

⁵ Las publicaciones al respecto de LIBERA, A. de – *Penser au Moyen Âge*. Paris : Seuil, 1991, *passim* y de IMBACH, R. – *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*. Fribourg: Cerf, 1996, *passim*, proporcionarán oportunos datos al respecto.

⁶ En esta línea de investigación han aportado resultados relevantes los trabajos de PUTALLAZ, F.-X. – *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIIIème siècle*. Fribourg: Ed. Universitaires, 1995, *passim* y PUTALLAZ, F.-X. ; IMBACH, R. – *Profession philosophe. Siger de Brabante*. Paris: Cerf, 1997, *passim*, a los que debemos añadir dos obras que albergan un propósito muy semejante en relación con la independencia y autonomía de la filosofía que surge de este primer laicismo, a saber, la de IMBACH, R. – *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I, op. cit.*, *passim* y la de MENASSEYRE, Chr. ; TOSEL, A. (eds.) – *Figures italiennes de la rationalité*. Paris : Kimé, 1997, *passim*.

animal político, que ocasionan una doctrina llamativa por su originalidad. Nos acercaremos a ella en las páginas que siguen.

2. El fin del género humano y la actualización del entendimiento posible

La poesía de Dante está movida por un decidido compromiso para proseguir el trabajo intelectual del que es receptora la humanidad, en cuya razón Dios ha impreso un indeleble amor a la verdad⁷, en la mejor tradición de la Escuela de Chartres. El poeta pretende enriquecer culturalmente a la posteridad como él y sus coetáneos recibieron el don del saber de sus antepasados, y para conseguirlo considera imprescindible sacar de las tinieblas el concepto de *monarquía temporal*. Quien no respete semejante cauce natural de los pensamientos y los conceptos será como una tromba de agua que todo lo engulle y no devuelve nada de lo que se ha tragado, sostiene el poeta. Partiendo del modelo de monarquía ideal, que se denominará Imperio, y en el marco proporcionado por los comentarios, oficiales y heterodoxos, de la *Política* aristotélica, Dante se propone analizar en *Monarchia* tres cuestiones fundamentales – *desiderio et intemptatas ab aliis ostendere veritates* –, a saber, si tal forma política es necesaria para el bien del mundo; si el pueblo romano se atribuyó legítimamente el régimen monárquico y, por último, si la autoridad del monarca depende directamente de Dios o de un ministro o vicario suyo como el sumo pontífice romano. En una distinción fundamental para la comprensión de *Monarchia*, Dante separa las realidades que no dependen en absoluto de nosotros, sobre las que sólo podemos especular – como es el caso de las verdades matemáticas, físicas y relativas a las cosas divinas – de aquellas sometidas a nuestro dominio. La materia de la obra de la que nos ocuparemos no se dirige a la especulación, sino a la acción, y puesto que en la filosofía política el *fin* juega el papel del *principio*, el principio de *Monarchia* habrá de ser la determinación acerca de si se da algo que sea el fin de la sociedad civil universal del género humano⁸. El argumento central es

⁷ Vd. *Conv.*, I, i, *op. cit.*, p. 133: “Como dice el Filósofo al comienzo de la Primera Filosofía, todos los hombres, por naturaleza, desean saber. El motivo de que sea así puede ser, [y] es, que toda cosa, empujada por la providencia de la naturaleza primera, tiende hacia su propia perfección, por lo que, dado que la ciencia es la última perfección de nuestra alma, en la cual reside nuestra última felicidad, todos, por naturaleza, estamos sujetos a desearla”.

⁸ Vd. *Mon.*, I, 2, p. 6; citamos la trad. cast. de L. Robles para Tecnos, si bien con frecuencia hemos atendido a la edición bilingüe, latín-alemán, de R. Imbach y C. Flüeler; *cfr.* *Conv.*, IV, IV, 1.

clásicamente aristotélico. Puesto que ni Dios ni la naturaleza hacen nada en vano⁹, ya que el fin despliega la esencia de su creador, la multiplicidad de fines que se conjugan en el desarrollo de la existencia humana, en los ámbitos caracterizados como la comunidad doméstica, el pueblo, la ciudad o el reino, hace pensar que existe una operación que concierne exclusivamente al género humano y por medio de la que se actualiza el fin más propio de éste:

[h]ay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular¹⁰.

La *perfección última* de la *potencia* de la humanidad en su conjunto hacia la que tiende tal operación no será una potencia participada por otras especies distintas de la humana, pues entonces se seguiría el absurdo del reparto de una misma esencia en múltiples especies, un hierro de madera para la metafísica aristotélica. De ahí que la *humanidad* sea ontológicamente merecedora de un modo de perfección inaccesible para otros seres. Por ello mismo ni el existir sin más – del que participan los elementos –, ni el existir compuesto – propio de los minerales –, ni el ser animado – como ocurre en el caso de las plantas –, ni el ser capaz de aprehender – con el que cuentan los animales –, darán debida cuenta del modo de ser específico de los hombres, mediante el cual éstos alcanzan su perfección. El ejercicio de una aprehensión sensible, de la mera percepción, queda – tal y como muestra la anterior enumeración dantiana – definitivamente descartado. Pero, con todo, aún permanece un modo de existir capaz de aprehender – *esse aprehensivum* – por medio del tradicionalmente denominado *entendimiento posible*, sólo perteneciente al hombre, y como el *lógos*, específico de él. De esta manera, no puede dejar de señalarse debidamente la originalidad con la que un autor medieval antepone al tratamiento efectivo de la relación entre el poder temporal y el espiritual y su correspondiente jerarquía una reflexión acerca de la perfección suprema que puede alcanzar la humanidad, consistente en una felicidad propiamente racional y política que sólo proporciona la facultad intelectual, que, sometida a una inevitable finitud, no puede ser actualizada completamente por un solo hombre, ni simultáneamente por las

⁹ Vd. *Mon.*, I, 3, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰ *Mon.*, *ibíd.*

comunidades arriba mencionadas tomadas individualmente, sino que únicamente avanzará en ese proceso mediante la contribución de la entera multitud humana.

El enjundioso inicio del primer libro de *Monarchia* establece, pues, que el fin de la *civitas* humana, a saber, la vida feliz que nadie está en condiciones de alcanzar por sí solo¹¹, presupone la ley ontológica fundamentada por el Filósofo, según la cual distintas cosas ordenadas a un fin se hallarán gobernadas por la más noble de las mismas¹². Así, pues, la monarquía, con su concentración de poder en las manos de un solo individuo, representa un remedio eficaz contra la *infirmiorem peccati*¹³, pues es de esperar que el monarca, al poseerlo todo y no pudiendo desear más que lo que tiene, favorezca la paz entre los ciudadanos, así como entre los reinos. De alguna manera – como habrá ocasión de observar más adelante –, el régimen monárquico encarna para Dante una suerte de *pendant* laico del Entendimiento divino para el que la intelección y el objeto inteligido coinciden plenamente, de suerte que actúa como límite ideal con el que se mide el entendimiento humano en su finitud. Es propio de la naturaleza del entendimiento del hombre, según la lectura del *De anima* aristotélico, el no consistir en nada más que en su misma potencialidad, que además es capaz de experimentar, por lo que no llegará a ser en acto ninguno de los entes antes de inteligirlos¹⁴. El sabio, a pesar de llegar a ser los objetos de su intelección en acto, siempre se encontrará en cierto modo en potencia, gozando entonces del privilegio de inteligirse a sí mismo¹⁵. Si volvemos a la distinción subrayada por Dante entre el modo de existencia que los hombres deben a su entendimiento posible y el característico de los seres inferiores y superiores, habrá que señalar que el entendimiento animal no es capaz de encontrarse en potencia como el de los hombres, pues tan sólo acoge momentáneamente *especies intelectuales*¹⁶, sin cobrar conciencia de ellas. Por su parte, siendo la memoria – según sostiene el mismo Dante –

¹¹ Vd. ARISTÓTELES – *Política*. I, 2, 1252b, 13ss. Debe tenerse en cuenta que el espacio intelectual del siglo XIII no tendrá un conocimiento completo de la *Política* de Aristóteles hasta la segunda mitad del siglo — la datación, aún hoy sin determinar exactamente, del *Monarchia*, se remonta hacia el 1310, entre la segunda y la tercera parte de *La divina Commedia* —, mientras que en la primera las traducciones y discusiones se dirigen a la metafísica, la doctrina del alma, la física y la filosofía natural, como demuestran las numerosas interpretaciones de la teoría del entendimiento, las diversas lecturas y comentarios de la obra *De anima*.

¹² Vd. ARISTÓTELES – *Política*. I, 5, 1254a, 28.

¹³ Vd. *Mon.*, III, 4.

¹⁴ Vd. ARISTÓTELES – *De anima*. III, 4, 429a, 21-24.

¹⁵ Vd. ARISTÓTELES – *op. cit.*, III, 4, 429b, 6-9.

¹⁶ Por esta, entre otras tesis de naturaleza averroísta, el *Mon.* de Dante será objeto de las críticas del fraile G. VERNANI, autor de una *De reprobatione monarchiae*, Firenze/Roma/Milano, 1906, p. 8.

una operación cognoscitiva propia de los hombres, por la que el individuo participa de un saber universal y común que reside, como si de un archivo comunitario se tratara, en un entendimiento posible separado, no es de extrañar que el poeta niegue tal facultad a las sustancias puramente inteligibles o angélicas, identificadas con las Ideas platónicas, en cuanto esencias universales, inmutables y eternas¹⁷, en una tesis que, por su talante averroísta, será rechazada con dureza por Tomás de Aquino¹⁸. De modo análogo a como el Filósofo había colocado en la materia prima un deseo de forma como principio de generación¹⁹, no pudiendo la sola forma satisfacer por completo el deseo o la potencialidad de la materia, se presupone en ésta un *naturalis appetitus ad recipiendum omnes formas*, productor de un movimiento que conduce a buscar bajo una multiplicidad de formas la perfección que no se puede alcanzar con una sola, tal y como leemos en *Monarchia*, I 3. La potencia del entendimiento humano albergará, a su vez, tendencias complementarias tanto hacia las formas universales o especies – como ocurre con el entendimiento especulativo – como a las particulares y ágiles – siendo entonces denominado práctico –, pues será propio de nuestro género el actualizar siempre la totalidad de su potencialidad no sólo para especular, sino también para actuar²⁰. Pero, a la luz de lo anterior, sólo el fin último alcanzable por la vertiente práctica del entendimiento humano manifestaría un carácter colectivo, conduciendo a la tranquilidad y sosiego de la paz, prometedores de la mayor libertad y felicidad para los hombres.

3. 3. El crisol teórico subyacente a la tesis de Dante sobre la unidad del entendimiento humano.

Es bien sabido que el libro III del *De anima* es uno de los textos más complejos y que mayor debate intelectual despertaron durante los siglos XII-XIV, escenario al que

¹⁷ *Conv.*, II, iv, 4-5.

¹⁸ Dante se integra con esta afirmación nuevamente en la corriente averroísta. Si en el acto de ver hubiera discontinuidad o interpolación, no sería eterno, lo cual lo vuelve equiparable al acto de la intelección, *vd.* AVERROES – *Metaph. XII*, com. 30: *omnes aeternum est actio pura, et omne quod est actio pura non habet potentiam*. Tomás de Aquino admite en *Contra gentiles*, II, cap. 97, que el entendimiento de las sustancias separadas *est semper intelligens actu*, de manera que *operatio propria, quae est intelligere, est in eis continua et non intercisa*, si bien ese entender actual no recaería siempre sobre el mismo objeto, por ser esto algo sólo reservado a Dios.

¹⁹ *Vd.* ARISTÓTELES – *Física*, I, 9, 192a, 16ss.

²⁰ Esta tesis refleja el peso que *De anima*, III, 9-10, 432b, 26-433a, 24, tiene en la obra poética de Dante.

no podía mantenerse ajena la reflexión de Dante sobre la razón humana. Entre los problemas clásicos que la lectura de esta obra provocó en centros intelectuales tan dispares como la Facultad de Artes de París, Padua, Bolonia, Lisboa y Cracovia – puntos de surgimiento de grupos averroístas –, nos interesa especialmente el concerniente al modo en que el individuo entiende, desde el momento en que el texto aristotélico describe un entendimiento capaz de recibir las formas inteligibles:

[E]l entendimiento es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el entender consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común? [...] En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el entendimiento es en cierto modo potencialmente lo inteligible, si bien en entelequia no es nada antes de entender. Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el entendimiento²¹.

El estado de potencialidad en el que el entendimiento se encuentra – más adelante veremos que ese estado concierne concretamente al entendimiento denominado *pasible, material o posible* – permite considerarlo, según las tres célebres características del *De anima*, como *impasible, sin mezcla y separable*. Si bien la facultad sensible no se da sin el cuerpo, la actualización de un saber se produce como un *don a sí mismo y dirigido a la entelequia*, sufriendo un tipo de alteración que no supone un cambio hacia estados pasivos y de privación, sino hacia un estado activo que constituye su actividad natural. La aplicación del par de conceptos *potencia/acto* a la doctrina del entendimiento será la ocasión para distinguir entre un entendimiento susceptible de devenir toda cosa y otro, activo, *poiético*, capaz de producirla²², que, lejos de moldear directamente las formas inteligibles sobre la materia, se comporta como la luz con respecto a los colores, es decir, despierta lo que de inteligible se halla en los mediadores pre-inteligibles que se encuentran en el alma. Pero con ello ya estamos de lleno en la *selva oscura* de los comentarios averroístas de la obra aristotélica, sin que podamos separar claramente la lectura de la obra fuente de la interposición del Comentarista.

²¹ *De anima*. III, 4, 429b, 24-27 y 429b, 29-430a, 1.

²² *De anima*. III, 5, 430a 14-15.

Alejandro de Afrodisia, en un texto de gran difusión en el mundo árabe, antes de serlo en el Occidente latino, como el *De intellectu et intelecto*, admite que la *intelligentia agens* debe comprenderse como una sustancia trascendente, independiente de todo órgano corporal, del que se convertirá en célebre tesis la frase según la cual el entendimiento *nec est pars nec virtus animae*. El comentario de Averroes, escalonado en tres *Comentarios*, da un segundo giro a esta interpretación, al sostener que aquello que constituye una sustancia separada, inmaterial y eterna no es tanto el entendimiento agente cuanto el *intellectus materialis* – denominación alejandrina –, capaz de devenir toda forma, que no es sino el *intellectus possibilis* de la tradición latina – *est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium*²³ –. Siger de Brabante, ferviente defensor de la autonomía de la razón y de la filosofía con respecto a las verdades de la fe – por el que Dante muestra su admiración en el *Paraíso*²⁴ – carga las tintas de la enseñanza de Averroes, reconocida ahora como la doctrina auténtica de Aristóteles, del lado del carácter comunitario que reviste la potencialidad del entendimiento, de suerte que *el conocimiento en cuanto tal trasciende el hombre individual* – el entendimiento no puede ser una *virtus in corpore* – y el acto cognoscitivo del individuo resulta de la *continuatio* del alma humana con el Entendimiento separado, tesis generadora de no pocas dificultades hermenéuticas, en las que nos detendremos en el siguiente apartado.

Por su parte, Tomás de Aquino aporta razones de peso para la primera condena eclesial al averroísmo latino, al reparar en las dificultades que la tesis *quod sit unus intellectus omnium hominum* contiene con respecto a la fe en la inmortalidad del alma humana. A partir de aquí surge el interés tomista por reivindicar que es siempre el individuo particular el que conoce²⁵. Si bien se acepta de la tradición aristotélica árabe la jerarquización de los diferentes entendimientos – en cuya cúspide se halla el entendimiento divino, acto puro, en el que la totalidad del ser existe de manera original y perfectamente inteligible²⁶ –, se rechazará su inmaterialidad, intemporalidad y carácter universal y comunitario, es decir, la distinción entre el entendimiento que conoce y la

²³ AVERROES – *Gran Comentario sobre el De anima*. ad III 5.

²⁴ DANTE – *Par.*, canto X, v. 133-136.

²⁵ AQUINO, Tomás de – *Suma Teológica (=ST)*. I, 76, 1: *experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit*.

²⁶ AQUINO, Tomás de – *op. cit.*, 79, 2.

parte del alma que sigue ligada al cuerpo²⁷, tesis sustituida por la singularidad de cada acto cognitivo y la viabilidad de que un individuo particular pueda alcanzar una actualización perfecta de esta potencia pasiva durante su existencia temporal. En la *visio beatifica* el hombre puede lograr una felicidad a la medida de su naturaleza racional, al contemplar la esencia divina. Dejando a un lado este mínimo esbozo de historia del averroísmo latino, necesario para contextualizar la apelación dantiana al entendimiento posible, volvamos al origen de la discusión, a saber, a los prolegómenos que Dante antepone a su estudio de la monarquía. Ya introdujimos la existencia de un *optimus finis* del género humano en su totalidad. Ese fin consistirá en una actividad, propiamente humana, que sólo puede ser actualizada por una multiplicidad de entendimientos posibles, cuya concepción, si bien se adapta a la tomista *vis passiva respectu totius entis universalis*, subraya la insuficiencia de un individuo, una casa, un pueblo o incluso una ciudad para su plena actualización, así como su cumplimiento tras la muerte terrenal, pues más bien sólo la humanidad en su actividad racional inmanente podrá hacerse cargo de esa tarea. Nos encontramos ante una comprensión del alma intelectual en la que desempeña un lugar destacado la tesis de la física aristotélica, según la cual en el mundo sublunar no es el individuo, sino el género, el que puede alcanzar la perfección, al compensar la deficiencia del sujeto, lo cual viene a sustituir la esperanza teológica en la transmutación final del hombre en la vida eterna, cuya capacidad intelectual se equipara a Dios. De esta manera, sin referirse exclusivamente al entendimiento único separado de los filósofos árabes, ni al entendimiento individual de la tradición latina, la originalidad de Dante consiste en su concepción de un entendimiento colectivo para todos los hombres, de suerte que el conocimiento consista en una tarea colectiva de la humanidad y el entendimiento evidencie una dimensión política²⁸. Pero aún más decisivo es el hecho de que decida introducir esta tesis acerca de la actualización colectiva de la capacidad cognitiva humana en el marco de un tratado político, de modo

²⁷ AQUINO, Tomás de – *op. cit.*, I, 75, 2 y *Quaestio disputata de anima*, a1-14.

²⁸ R. Imbach ha dedicado unas valiosas páginas a estudiar el alcance de esta estructura en el pensamiento dantiano, *vd. Dante, la philosophie et les laïcs*, cap. VI. *La dimension politique de l'intellect humain chez Dante*, *op. cit.*, pp.173-196, *cfr.* con respecto a esta cuestión la más reciente publicación de R. IMBACH (con KÖNIG-PRALONG, C.) – *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?* Paris: Vrin, 2013, especialmente el cap. “*Translatio philosophiae*”. Dante et la transformation du discours scolastique”, pp. 147-166. Imbach recuerda la indicación de B. Nardi acerca de la semejanza de esta tesis dantiana en el *Monarchia* con la de su casi contemporáneo Juan de Jandún, el cual defendía una postura muy semejante acerca del carácter colectivo del conocimiento humano.

que el pensar y el conocimiento serán la función que motive la formación de la sociedad.

El Doctor Angélico había destacado en su comentario a la *Política* aristotélica que el *logos* hace por naturaleza del hombre un ser viviente, doméstico y político²⁹, así como apuntaba al surgimiento del Estado no solamente por la necesidad de subvenir a las exigencias de mutua ayuda y de comunidad entre los hombres, sino también con el objetivo de conducirse en una *vida buena*. Igualmente Gil de Roma – autor del influyente *De regimine principum* – presentaba cuatro razones explicativas acerca de la posesión del hombre de un *esse communicativum et sociale*, entre las que la decisiva será el lenguaje, cuya posesión demuestra que el hombre es un animal político. Por su parte, Dante vincula en *Monarchia* la constitución de una comunidad humana, de una *civitas*, con el conocimiento, de suerte que el orden político sería un dispositivo imprescindible para que el entendimiento humano, auténtica razón de ser de la comunidad, realice plenamente su naturaleza y alcance su fin³⁰, a raíz de lo cual se logra superar la tensión aristotélica entre el ciudadano, que requiere de la comunidad humana para realizarse como animal político, y el sabio, que se basta a sí mismo, dando lugar a una interesante integración de la existencia como ser racional y como ser político. Así, la misma concepción de la felicidad – como *felicidad intelectual* – se ve ligada al conocimiento como tarea colectiva de la que participan todos los hombres y la filosofía se entiende como actividad concerniente a todos los hombres sin excepción. Ni el sabio aislado disfrutando de su perfección teórica, ni el hombre casi divino, ni aquel que sólo será feliz tras la muerte, representan el ideal de un conocimiento total y perfecto, sino la comunidad humana, de carácter eminentemente temporal. De la misma manera, la filosofía habrá de ser un alimento destinado a miles de hombres, en cuanto luz novedosa para el conjunto de los no doctos – receptores de un pan de ángel al que Dante se considera ajeno –, los cuales también protagonizan la inmensa tarea comunitaria del pensar³¹.

²⁹ *Vd.* AQUINO, Tomás de – *Comentario de la Política*. I, 1b, t. XLVIII, 79.

³⁰ *Vd.* ARISTÓTELES – *De anima*. II, 4, 415b, 16-17: “La naturaleza —al igual que el entendimiento— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección”.

³¹ Si bien Dante, como todos los pensadores latinos del Trecento, no conocía las obras políticas del peripatismo árabe, se dan en él rasgos evidentes de una politización de la doctrina aristotélica del alma, así como del binomio potencia/acto. En este sentido, compartirá el ideal de vida filosófica de los averroístas y será el primero en legar una teoría filosófico-política sistemática en el Medioevo bajo la

Como veremos, conservando lo esencial del averroísmo de Siger de Brabante y de Juan de Jandún, Dante, cuya teoría del alma es, junto con el pensamiento tomista, tan deudora de influencias recibidas de los lectores de Averroes como del resto de filósofos árabes, así como del maestro de Tomás de Aquino, Alberto Magno, reivindica la búsqueda de la unidad del entendimiento, no tanto en el cosmos, como en la Ciudad, en el Imperio, convirtiendo al monopsiquismo en una interesante doctrina política, sorprendente por su modernidad e inmanencia, que hace que el entendimiento posible único descienda del cielo para identificarse con la colectividad de individuos sobre la tierra. Pero esta propuesta doctrinal insólita en el siglo XIV se ve enriquecida también por la aportación de un contemporáneo del autor de la *Commedia*, a saber, Marsilio de Padua, considerado como el más radical traductor del monopsiquismo en términos políticos debido a su reivindicación de la unidad y autonomía del poder político con respecto al eclesial en el *Defensor pacis*. Los trazos de cultura averroísta de quien fue, por otra parte, *magister* y rector de la Facultad de artes de París se reconocen fundamentalmente en la primera *Dictio* de aquella obra, en la que la transposición política de la unidad del entendimiento se produce mediante la identificación de la *universitas civium* y la *mens y voluntas* de la ciudad, que será la misma para todos los individuos tomados colectivamente. El cuerpo de los ciudadanos, constituyentes del cuerpo de la comunidad civil, habrá de reconocer así la encarnación de la inteligencia única que sustenta el orden de la ciudad en la ley³². Si bien Marsilio tiene en cuenta la

rúbrica de la nobleza (*nobiltade*), cuyo principal manifiesto es el *Convivio*. Recomendamos al respecto la lectura de los trabajos de ERCOLE, F. – “Sulla filosofia politica di Dante” y “Le tre fasi del pensiero politico di Dante”. in: ERCOLE, F. – *Il pensiero politico di Dante*. Milano: Terragni e Caligari, 1928, pp. 231-407; NARDI, B. – “Il concetto dell’Impero nello svolgimento del pensiero dantesco” y “Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante”. in NARDI, B. – *Saggi di filosofia dantesca*. Firenze: La Nuova Italia, 1967, pp. 241-305 y 309-345.

³² Vd. PÁDUA, Marsilio de – *Defensor pacis*, I, XV, 6; *cfr. Mon.*, I, 3-4 y 7-9. Del mismo modo, un régimen que sea la actualización de la *polis* conforme a la vida buena —expresión del entendimiento agente separado—, como es el caso de la monarquía electiva, en la que la elección popular se expresa en la ley o *anima universitatis civium*, estará hecho a la imagen de Dios; *vd. op. cit.*, I, XVII, 6. Acerca del averroísmo de Marsilio puede acudir al magnífico estudio de QUILLET, J. – *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: Vrin, 1970, *passim*, así como a otros estudios relevantes acerca del averroísmo en Italia son los de NARDI, B. – *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*. Firenze: G. C. Sansoni, 1958, *passim* y Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano. Roma, Edizioni Italiane, 1945, *passim*; KUKSEWICZ, Z. – *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l’intellect chez les averroïstes latins des XIIIème et XIVème siècles*. Wroclau/Varsovie/Cracovie: Ossolineum, Ed. de l’Academie Polonaise des Sciences, 1968, *passim*; así como el congreso internacional AA.VV – *L’Averroismo in Italia*. Roma: Acc. Nazionale dei Lincei, Roma, 1977, *passim* y BERTELLONI, F. – “La filosofía explica la revelación sobre el «averroísmo

inteligencia y voluntad de la *universitas civium* y Dante la inteligencia y voluntad de la *societas* del género humano, estructuras intelectuales compartidas por todos los hombres, en ambos esas facultades actúan como medio para representar la necesaria unidad del deseo específicamente humano de vivir en comunidad y del bien terrenal que resultará de ello.

4. La doble función del entendimiento humano y la propuesta de interpretación de Tomás de Aquino.

Las considerables dificultades interpretativas que han reducido al denominado averroísmo, en sus diversas corrientes, a una imagen sesgada cuando no confusa nos parecen provenir en buena parte de la inicial incompreensión acerca de la naturaleza del interlocutor en cuestión. Pues ni el filósofo árabe del que se declaran deudores los averroístas es una sola e individual figura, ni las obras fuente de referencia, a saber, el *De anima* aristotélico y los tres *Comentarios* de Averroes, representan un cuerpo doctrinal, merecedor de ser difundido con criterios unificados en el Occidente latino, sino la ocasión que un discreto número de intelectuales europeos entre los siglos XIII y XIV tomaron para reivindicar la autonomía de la razón con respecto a la teología y las verdades de la fe – lo que desembocará en la criticada doctrina de la *doble verdad*³³ –, traduciendo en términos laicos y eminentemente racionales la concepción escolástica del entendimiento humano y dando lugar a una *koiné* extendida en algunos decisivos círculos intelectuales³⁴, generalmente surgidos en torno a las facultades de artes, de la

político» en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua”. in *Educação e Filosofia*. Uberlândia. v. 25, n. 50 (2011), *passim*.

³³ Con respecto a la cuestión de la «doble verdad» remitimos al magnífico trabajo de BIANCHI, L. – *Pour une histoire de la «double vérité»*. Paris: Vrin, 2008, *passim*.

³⁴ La resonancia de cuyas tesis llegará hasta Leibniz, el cual — en la *Teodicea*, *Einl. Abh.*, §9, p. 40, ed. F. Meiner — afirma que los estoicos fueron defensores de la existencia de un “alma universal, que absorbe todas las demás”, a cuyos partidarios denomina monopsiquistas (*Einseelen-Anhänger*), según los cuales sólo habría un alma existente en el mundo. En las *Consideraciones sobre la doctrina de un Espíritu universal único* (1702), in: *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias y otros textos (1690-1703)* comenta la opinión de algunas cabezas ingeniosas para las que sólo hay un Espíritu, el cual sería universal y animaría todo el universo y sus partes, “como un mismo soplo de viento hace sonar de modo diferente diversos tubos de un órgano”. Leibniz concluye de su acercamiento a semejante postura que Aristóteles ha parecido sostener una opinión semejante, renovada por Averroes, afirmando la existencia en el hombre de un *intellectus agens* y de un *intellectus patiens*, siendo el primero exterior o separado, eterno y universal, y el segundo particular y corruptible, desapareciendo tras la muerte del individuo. A pesar de la doctrina de la doble verdad, Leibniz considera que la tesis acerca de la

que el pensamiento dantiano supo extraer las decisivas consecuencias políticas. La pervivencia de dicha *koiné*, si bien de un modo fragmentario y titubeante, nos conduce hasta una bien interesante observación kantiana acerca de una postura averroísta leída a través de Herder, el cual en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* asegura que la afirmación de que no se educa al individuo, sino a la especie, avanza por ese camino de la filosofía averroísta por el que no debe proceder una filosofía de la historia que se precie. Ello provocará la reacción de Kant, preocupado por aislar lo que de verdad pueda encerrar la tesis averroísta.³⁵

Hay, pues, una concepción del progreso ininterrumpido propio del género humano en la tesis de origen averroísta denostada por Herder que merece la pena ser sacada a la luz. La valoración kantiana nos parece ejemplar de las dificultades hermenéuticas con el que habitualmente aparece y reaparece el averroísmo en la historia del pensamiento, pero, por otra parte, debemos contar igualmente con que la lectura que del texto aristotélico realiza Averroes se encuentra considerablemente influida por el *De intellectu* de Alejandro de Afrodisia – en el que se distingue un entendimiento material, un entendimiento *en habitus* (*noûs kat'héxin*) y un entendimiento agente³⁶ –, así como por la paráfrasis de Temistio, ignorando de modo flagrante las observaciones de

existencia de un Espíritu universal único, de suerte que no habría almas o espíritus particulares o éstos dejarían de existir tras la muerte, supera los límites de la razón, proponiendo una doctrina “que destruye la inmortalidad del alma y degrada al ánimo humano [...] del rango que le pertenece y que le había sido atribuido comúnmente”, es decir, se integra en la línea condenatoria inaugurada por el tomismo. También Dante se une a las voces ortodoxas condenatorias de la separación del entendimiento posible con respecto al alma individual. No en vano su comprensión del averroísmo le conducirá a transformar el problema cosmológico de la exterioridad del entendimiento posible en un problema político; *vd. Purgatorio*, XXV, vv. 61-66, durante la lección de Estacio acerca de la generación del hombre: “Ma come d’animal divegna fante,/ non vedi tu ancor: quest’è tal punto,/ che piú savio di te fe’ già errante/ sí che per sua dottrina fe’ disgiunto/ da l’anima il possibile intelletto,/ perché da lui non vide organo assunto”: “Pero cómo del animal provenga el que habla,/ no lo ves todavía: esto es tan difícil,/ que hasta el que era más sabio que tú [Averroes] cayó en el error,/ de suerte que por su doctrina separó/ del alma al entendimiento posible,/ porque no vio órgano asociado con él”, trad. Núria Sanchez Madrid.

³⁵ Vd. la reacción de KANT, I. – *Recensionen von I.G. Herders “Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”* (1785). Ak.-Ausg. VIII, pp. 65-6. Cfr. el estudio sobre la recepción kantiana de la tesis monopsiquista en SGARBI, M. – “Immanuel Kant, Universal Understanding and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment”. in AKASOY, A.; GIGLIONI, G. (eds.) – *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Philosophy*. Dordrecht - New York: Springer, 2013, especialmente pp. 263ss.

³⁶ Cfr. *De anima*. III, 5, 430a, 14-17. Es digno de notar que el mencionado pasaje aristotélico, en el que se distingue el entendimiento agente del paciente se convierte en el *Gran Comentario* de Averroes en la siguiente tripartición, Com. 18 [= *De an.*, III, 5, 430a, 14-17], pp. 105-106: “Es pues necesario que en ella [el alma] haya [1] un entendimiento en tanto que [él] devenga todas las cosas, y [2] un entendimiento que es entendimiento en tanto que le permite concebir todo, y [3] un entendimiento en tanto que concibe todo, como un hábito, que es como la luz. En efecto, de una cierta manera, la luz hace también de los colores que están en potencia colores en acto”, trad. Nuria Sánchez Madrid.

Avicena. Por todo ello, los recientes pasos de gigante dados por la crítica en relación a las obras fuente averroístas aconsejan secundar la opinión de A. de Libera, según la cual bajo el nombre de Averroes, especialmente en referencia a su doctrina del alma intelectual, se nombra la historia de una recepción, así como de un acontecimiento que abrió la primera crisis filosófica relevante que Occidente haya conocido en el Medioevo. De entre los *Comentarios* del pensador árabe nos interesará especialmente el *Gran Comentario*, y concretamente la parte consagrada al estudio de la doctrina aristotélica del alma intelectual contenida en el tercer libro del *De anima*. Nos detendremos en la lectura del *noûs ho thurathen* y en la fundamentación de la dimensión comunitaria del pensar. Sin sostener que esta tesis constituya el corazón del averroísmo – lo que constituiría una reprochable injusticia –, conviene tener en cuenta cómo, a raíz de la misma, ciertos maestros de artes del siglo XIII, como el Anónimo de Giele³⁷, intentaron refutar la pertinencia de una proposición del tipo *homo intelligit*, rechazando con ello toda psicología del *cogito* y defendiendo lo que J. Jolivet ha denominado el “descentramiento averroísta del sujeto”³⁸. La postura averroísta oscila entre el materialismo de Alejandro de Afrodisia, que hace del entendimiento posible la forma precedera de un cuerpo humano igualmente precedero, y la postura de Avempace, que hará del mismo una sustancia única y separada, ligada ocasionalmente a las almas humanas con ocasión de la intelección, como un motor se encuentra vinculado a su móvil. No será de extrañar que la problemática aristotélica presente en aquella obra requiera aislar los problemas planteados por el mismo texto aristotélico, entre los que merecen especial atención la cuestión de cómo conciliar que el pensar implique padecer una cierta pasión y que el entendimiento sea simple, no mezclado e impasible³⁹, así como el hecho de que el entendimiento sea inteligible sin la ayuda de nada externo.

Al lado de estas cuestiones, de larga historia en la hermenéutica aristotélica, habrá que reconocer algunos problemas que las soluciones aristotélicas ofrecen a sus comentaristas. A esta clase de dificultades corresponde la cuestión acerca de cómo los

³⁷ Véase la siguiente edición del *Manuscrito de Oxford*, Merton College, 275, f 67ra-84vb.

³⁸ Acerca de esta sugerente postura puede acudir al trabajo de JOLIVET, J. – “Averroès et le décentrement du sujet”. in *Internationale de l’imaginaire*. 17/18 - *Le Choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l’Europe*, 1991, pp. 161-169. La condena de la tesis según la cual sin el entendimiento universal, separado y eterno, el hombre no pensaría se produjo tanto en 1270 como en 1277, a pesar de lo cual sobrevivió hasta el *Tratado sobre la inmortalidad del alma* de Pietro Pomponazzi.

³⁹ *De anima*. III, 4, 429b 22-430a 9.

inteligibles pueden ser engendrables y corruptibles, si el entendimiento agente que los produce y el material que los recibe son eternos, así como la pregunta por la comunidad del entendimiento material en todos los individuos. Averroes hereda la tensión entre una definición del alma propia de la filosofía natural, en tanto que *causa y principio de un cuerpo viviente*⁴⁰ y *la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*⁴¹ y una doctrina del entendimiento que parece escapar a la esfera del cuerpo y de la materialidad, atendiendo a que hay en el hombre *un elemento divino que es en el más alto grado el hombre mismo*⁴², a saber, el *noûs*. El gesto propio del averroísmo, que más tarde será recogido por Dante, afirma que el entendimiento no puede ser una *virtus in corpore*, a diferencia de las facultades inferiores de la imaginación, la memoria y la *cogitativa*, pretendiendo dar un estatuto adecuado en el alma humana, forma corruptible de un cuerpo igualmente perecedero, a lo que en ella funda el principio de las operaciones intelectuales⁴³. A diferencia de lo que ocurre en el *Gran Comentario*, el *Medio* carece de toda discusión acerca de la *conjunción* del entendimiento individual con el entendimiento agente que constituye el fin de su perfección, cuestión que ocupará el centro de la discusión del averroísmo no sólo con la postura tomista, sino también con el escotismo y otras lecturas del pensamiento cristiano medieval. Pero el establecimiento de la naturaleza y la localización del entendimiento material o posible sufren una serie de modificaciones y enmiendas a lo largo de la obra del Comentarista, de suerte que en el *Comentario Medio* las vertientes activa y pasiva del entendimiento llegan a aparecer como aspectos de la misma entidad, y no como entidades independientes. Aceptando la opinión común desde Alejandro, según la cual el entendimiento agente sería una sustancia celestial separada, que desempeñaría la función de garantía de la naturaleza inteligible de las formas sublunares, entre las que se incluye el entendimiento humano, el entendimiento material se integraría sólo ocasionalmente en el cuerpo del individuo – constituyendo una entidad subsistente de por sí en el exterior del cuerpo humano –, dando lugar al entendimiento *adquirido*, que,

⁴⁰ *De anima*. II, 4, 415b, 8.

⁴¹ *Op. cit.*, II, 1, 412a, 29.

⁴² *Vd. ARISTÓTELES – Ética a Nicómaco*. X, 7, 1177b 30-1178a 3.

⁴³ Al respecto puede acudir a la obra de LIBERA, A. de – *Averroès et la question du sujet*. Paris: Aubier, 1999, *passim*, un estudio acerca de los orígenes averroístas del concepto moderno de subjetividad, así como a ILLUMINATI, A. – *Averroè e l'intelletto pubblico. Antología de textos de Averroes acerca del alma*. Roma: ORME-Manifesto Libri, 1996, *passim*.

por tener acceso a las formas inteligibles, universales y eternas como el entendimiento, debe ser igualmente una entidad independiente del cuerpo. En este sentido, el entendimiento material se comportaría ante el agente como la materia con la forma, proporcionando la base potencial de la que el segundo sabrá extraer su inteligibilidad, sin que el entendimiento agente introduzca directamente sus formas en el primero, sino iluminando la dimensión inteligible de las formas sensibles.

La compleja asociación efectivamente real entre lo separado inteligible y la imaginación corporal genera innumerables escollos en esta doctrina averroísta en su enfrentamiento obligado con el tomismo y otras corrientes del pensamiento cristiano medieval, cuya historia se reaviva con la entrada en acción de Siger de Brabante y Juan de Jandún. Ateniéndonos al recorrido de Averroes, el *Epítome* o comentario menor⁴⁴ intenta conciliar la incomunicabilidad de las especies de lo inteligible y lo corporal considerando, de acuerdo con su visión jerarquizante de las facultades, al entendimiento material como una facultad potencial presente en la imaginación, proporcionando así un anclaje corporal a la intelección que de ninguna manera podría aceptar el averroísmo posterior, para el que, en todo caso, las formas imaginativas o fantasmas se relacionan con el entendimiento material como la forma sensible con la sensación, pero nunca como el ojo con la vista. El *Gran Comentario* aísla por su parte con claridad al entendimiento material o posible, que ya no depende ni de una facultad inferior ni de un sustrato celestial, pues se reconoce como sustancia eterna, comparable en su inmaterialidad al entendimiento agente, y al igual que éste, será compartido por todos los hombres. Ambos entendimientos serán dos funciones del mismo, que, puesto que se trata de dos sustancias eternas – *duas virtutes intellectus* –, pueden moverse de la potencialidad más pura hasta el acto. De este modo, también el entendimiento material —corruptible, tal y como había determinado Aristóteles en el enigmático final de *De anima*, III, 5— abandona el ámbito de los cuerpos sublunares, en el que le había localizado el *Comentario Medio*, al caracterizarlo como una extensión mundana del agente, para acompañar al entendimiento agente en su separación, como *ultimus*

⁴⁴ Contamos con la traducción castellana de S. Gómez Nogales; vd. AVERROES – *La Psicología de Averroes: Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987, *passim*; cfr. IVRY, A.L. – “Three Commentaries on *De anima*”. In ENDRESS, G; AERTSEN, J. A. (eds.) – *Averroes and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the 4th Symposium Averroicum, Cologne, 1996*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999, *passim*.

intellectus abstractorum in ordine. Sin olvidar la opinión de Alejandro, el Averroes del último comentario era consciente de la necesidad de describir al entendimiento material como una disposición o potencialidad en el alma humana para recibir formas inteligibles, sin desatender a la observación de Temistio acerca de lo obligado de introducir una sustancia inmaterial separada como sustrato de esa potencialidad, de modo que el entendimiento material viniera a convertirse en el enlace del alma intelectual individual con el conocimiento universal garantizado por un entendimiento agente separado. La relación entre el entendimiento agente y el material o posible aparece descrita de la siguiente manera en el comentario quinto del *GC*, que se ocupa de *De anima*, III, 4, 321a, 21-24:

[L]a relación del entendimiento agente con éste [el material] es [como] la relación de la luz con lo diáfano y la de las formas materiales con este entendimiento es [como] la del color con lo diáfano. En efecto, del mismo modo en que la luz es la perfección de lo diáfano, así el entendimiento agente es la perfección del material. Y del mismo modo en que lo diáfano no es movido por el color ni recibe a éste, salvo cuando resplandece, este entendimiento no recibe los inteligibles que se hallan aquí abajo (*hic*), sino en tanto que es perfeccionado por este entendimiento y que es iluminado por él. Y del mismo modo en que la luz hace pasar el color de la potencia al acto, para que éste pueda poner en movimiento lo diáfano, el entendimiento agente hace pasar al acto a las “intenciones” inteligibles (*intellectas*) en potencia, para que el entendimiento material las reciba. He ahí como hay que entender lo que son el entendimiento material y el agente⁴⁵.

El abandono del cuerpo que protagoniza el entendimiento posible en el *GC* será subsanado por la entrada en escena de la facultad cogitativa y el denominado entendimiento pasible, los cuales se encargarán de relacionarse directamente con las formas imaginativas, al ser tan corruptibles y mortales como éstas. Sin embargo se hace cada vez más difícil dejar en manos de la corruptibilidad y corporeidad de la facultad cogitativa la función objetiva de transmitir las formas inteligibles, a pesar del carácter

⁴⁵ *Gran Comentario*. com. 5, pp. 79-80, éd. Les Belles Lettres.

de solución definitiva que Averroes concedió a esta postura, en virtud de la incomunicabilidad ontológica entre los géneros de lo separado y lo eterno, por un lado, y lo corruptible, por el otro.⁴⁶

5. La doble lectura de la unidad del entendimiento y la intervención de Siger de Brabante.

El averroísmo de los siglos XIII y XIV – una de las fuentes de inspiración reconocidas en el *Monarchia* dantiano – acoge como dificultades heredadas de la doctrina del Comentarista una serie de cuestiones que podemos reunir en torno a las rúbricas de la relación del entendimiento agente y el posible, de la unión del entendimiento y el individuo humano, así como un problema común con el aristotelismo medieval, que es el de la viabilidad de una acción de lo espiritual sobre lo material, así como, a su vez, del entendimiento material o posible separado sobre los fantasmas. Entre las diversas fórmulas propuestas por el mismo Averroes para la caracterización de la relación entre el entendimiento agente y el material – como dos sustancias separadas, al modo de materia y forma – sobresale la de la *adeptio* o la del entendimiento adquirido, referida a la ocasión siempre individual, que alejaría el peligro de una comunidad y simultaneidad de pensamientos en el conjunto de los individuos, en que el entendimiento material es perfeccionado y actualizado por el agente, alcanzando así el estado superior del entendimiento. Partiendo de Siger de Brabante hasta llegar a Juan de Jandún y Tadeo de Parma, la teoría de Averroes sobre la *adeptio* será matizada, de modo que el entendimiento agente pasará a considerarse finalmente como acto y forma del material. Una solución semejante parece desembocar necesariamente en que el entendimiento material o posible habría de poseer desde el principio todo el conocimiento que poseyera el agente, dificultad que, sin embargo, los averroístas remontaron mediante la distinción del entendimiento posible en sí mismo con respecto a aquel unido a cada hombre en particular, de suerte que el primero compartiría el saber del entendimiento agente, mientras que el segundo se encontraría determinado por las limitaciones inevitables del individuo. En segundo lugar, la dificultad de concebir la

⁴⁶ Remitimos en este punto al magnífico trabajo de IVRY, A.L. – “Three Commentaries on *De anima*”, *op. cit.*, 1999, pp. 199-216.

acción de una sustancia única, inmaterial y universal, como es el entendimiento único, sobre un ser múltiple y material, como es el entendimiento de cada cual, de suerte que los seres individuales puedan ascender al conocimiento abstracto – resulta para Averroes mediante la doctrina de la *adeptio*⁴⁷ –, será solucionada por los averroístas mediante los conceptos de *appropriatio* y de la *identidad del lugar y del sujeto*. Pues el entendimiento agente estaría adaptado, sería apropiado y tampoco diferiría *loco et subiecto* de un ser individual y material cualquiera, como si lo espiritual rodeara y penetrara sin interrupción todo ser material. En su *Tractatus de anima intellectiva*⁴⁸, Siger de Brabante sostiene, en una concepción cercana a las posturas más conciliadoras del aristotelismo cristiano, que el entendimiento agente, que de por sí constituye una sustancia única, reúne a los distintos individuos mediante una forma intermediaria – el alma sensitiva –, multiplicándose en ellos y dando lugar a una multiplicidad de almas intelectivas. De aquí provendrá un problema común del averroísmo con el aristotelismo medieval, a saber, cómo asegurar la acción de lo espiritual sobre lo material, del entendimiento agente y del material sobre los fantasmas de la imaginación, puesto que el canon de la lectura averroísta del proceso cognoscitivo descrito en el *De anima* toma como punto de partida la *iluminación* de los *phantasmae* por el entendimiento agente, los cuales una vez actualizados de ese modo actuarían sobre el entendimiento posible. La dificultad reside en cómo pensar esa “presencia” del entendimiento agente en las formas de la imaginación, claramente corpóreas, sin que parezca demasiado viable la solución, defendida por Juan de Jandún, entre otros, de que el entendimiento agente refuerce la facultad activa de los fantasmas⁴⁹.

Del nada sistemático cuerpo de tesis en que consiste el denominado averroísmo latino nos interesan fundamentalmente dos por su relevancia para comprender la doctrina dantiana del entendimiento posible como tarea comunitaria de todos los individuos. Ambas se encuentran en el decisivo comentario quinto de Averroes al *De anima* aristotélico (*GC*) y sostienen que *el entendimiento material es único para todos*

⁴⁷ *Vd. AVERROES – Gran Comentario*. com. 5, p. 80.

⁴⁸ *Vd. Questioni sul III Libro del De anima*. Milano: Bompiani, 2007, *passim*.

⁴⁹ Mediante la admisión de la posibilidad de una acción de lo menos perfecto sobre lo más perfecto, a saber, de lo material sobre lo espiritual – lo que haría inútil, por lo tanto, la acción de lo espiritual sobre lo material –, Juan de Jandún viola dos principios aristotélicos, a saber, el de que lo material no actúa sobre lo espiritual y el de que un ser menos perfecto no puede obrar sobre otro más perfecto; *vd.* el estudio de la obra janduniana en el trabajo de investigación de KUKSEWICZ, Z. – *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance...*, *op. cit.*, 1968, *passim*.

los hombres, así como que *el entendimiento material es uno en número en todos los hombres individuales, y no es ni engendrable ni corruptible*⁵⁰. La respuesta crítica por parte de Tomás de Aquino contra *aliqui solum commentum Averrois videntes* no podía hacerse esperar:

Entre otros errores, parece que el más torpe es el error por el que se yerra acerca del entendimiento, en virtud del cual comenzamos a desviarnos en el conocimiento de la verdad. Desde hace algún tiempo se extiende entre muchos este error, que toma su origen en las palabras de Averroes, quien se esfuerza en afirmar que el entendimiento al que Aristóteles llama posible, y al que él mismo denomina material impropriamente [por la influencia de Alejandro de Afrodisia], es una cierta sustancia separada del cuerpo en cuanto al ser y que en modo alguno se une a él como forma; y, además, que este entendimiento posible es único para todos los hombres⁵¹.

Ante Tomás de Aquino la doctrina averroísta del entendimiento posible separado del individuo, que de ese modo quedaría condenado a la mortalidad como agregado de materia imaginativa y forma intelectual, sería una muestra de la peor de las manipulaciones del sentido de la *psicología* aristotélica o al menos auspiciada por el *De anima*. La separación del entendimiento posible y del agente con respecto al alma individual, así como su adscripción comunitaria a todos los hombres resultan dos absurdos para la doctrina tomista del alma, que sin embargo no sería incompatible con la distinción apuntada posteriormente por Dante en *Monarchia* entre una estructura comunitaria, y por ello, potencial, del pensamiento – el entendimiento posible – y los

⁵⁰ *Vd. AVERROES – Gran Comentario. com. 5, pp. 75 y 71. La primera condena de 1270 por parte del obispo de París, E. Tempier a los maestros de artes averroístas incluía entre otras las siguientes tesis: “No hay más que un solo entendimiento numéricamente idéntico para todos los hombres”; “La proposición: el hombre piensa es falsa o impropia”; “el alma, que es la forma del hombre en tanto que hombre, perece al mismo tiempo que su cuerpo”; “tras la muerte, el alma, al estar separada del cuerpo, no puede consumirse por un fuego corporal”.*

⁵¹ AQUINO, Tomás de – *De unitate intellectus contra averroistas*. Desde una postura más templada con respecto a la obra de Averroes, al que tanto debe, Alberto Magno había extendido al pensamiento árabe en su generalidad la separación del entendimiento con respecto al alma individual en su *De unitate intellectus*. Frente a la decisión de su discípulo, Tomás de Aquino, de atacar preferentemente la doctrina averroísta del alma, Alberto Magno extrae las peligrosas consecuencias de la afirmación de la eternidad de los hombres como pensamiento comunitario. En su opinión, la mayor parte de los errores de los Latinos que se creen Filósofos parten de la creencia en que, desaparecidos los individuos, no quedará más que una sola cosa, a saber, el entendimiento posible. Por otro lado, Alberto reconoce un sentido legítimo de la noción de “separado”, en el caso de que se refiera a aquello que no es ni cuerpo ni la facultad de un cuerpo.

efectos que esa estructura puede generar mediante los entendimientos particulares⁵². La prueba de ello reside en buena parte en la atribución por parte de Tomás de Aquino a Averroes de dificultades concernientes a la universalidad del entendimiento posible o material que éste mismo habría señalado ya al menos en el *Gran Comentario*. En efecto, en una clara muestra de que el averroísmo constituye un acontecimiento del pensar ligado a la hermenéutica de un texto, y no a la adscripción a la doctrina de un autor determinado, Averroes rechaza la denominada *continuatio* del entendimiento material en todos los individuos, desde el momento en que si el entendimiento no fuera numéricamente uno según los distintos individuos, su relación con todos los hombres sería la misma, de suerte que si uno de ellos adquiriera cierta forma inteligible, ésta habría de serlo *in actu* por la totalidad de los individuos. Si la conjunción de los individuos con la forma inteligible en acto tuviera como causa la del entendimiento material con ellos mismos, se daría una simultaneidad de adquisición de los distintos entendimientos en diversos receptores. O, si se prefiere, si lo inteligible en uno y otro fuera la misma cosa, se daría la incongruencia de que cuando uno adquiriese el conocimiento de una forma inteligible, también lo debería adquirir otro. En tales condiciones, si es el mismo entendimiento el que se divide y multiplica en los distintos sujetos cognoscentes – según la imagen elegida por el Comentarista – el discípulo no tendría qué aprender del maestro, a no ser que el saber existente en el maestro fuera como una fuerza generadora, que produciría el saber del discípulo, del mismo modo en que un fuego genera otro⁵³. Según Averroes, no por otra razón Platón habría considerado que el aprender podía reducirse a un ejercicio de anámnese. Únicamente si se admitiera que la forma inteligible en uno y en otro individuo es múltiple para el sujeto en virtud de la pluralidad de las formas de la imaginación podrían resolverse las dificultades en la opinión del pensador árabe, lo que exige la distinción entre un entendimiento agente (*efficiens*) eterno, un entendimiento posible (*recipiens*) igualmente eterno y un entendimiento especulativo o producido (*factum*). Siger de

⁵² Vd. AQUINO, Tomás de – *Quaestio disputata De anima, a. 3, sed contra*, 291b-292a: “El hombre piensa por el entendimiento posible. El *De anima, III* dice así con razón, en efecto, que el “entendimiento posible es aquello con lo que el hombre piensa. Si, por tanto, hubiera el mismo entendimiento posible en todos los hombres, resultaría que lo que piensa uno, el otro lo pensaría también, lo que es evidentemente falso”. De este modo, el filósofo escolástico no hace sino referirse a un problema ya percibido y tematizado por Averroes en su mismo comentario al *De anima*.

⁵³ Vd. AVERROES – *Gran Comentario*. pp. 75-80.

Brabante, conocedor de la obra de Averroes a través de Alberto Magno y Tomás de Aquino más que por el acceso directo al *falasifa*, explica del siguiente modo la doctrina de la unidad del entendimiento y de las *intentiones* imaginarias del Comentarista con vistas a resolver el debate abierto acerca de la naturaleza de la subjetividad, en el que está en juego la determinación de qué significa pensar:

Cuando se dice que, si el entendimiento en todos los hombres fuera único, cuando uno adquiriese un conocimiento, todos lo adquirirían, yo digo que eso sería cierto si el entendimiento estuviera según su existencia presente en cada hombre con anterioridad a las “intenciones” imaginadas. Pero eso es falso. Por el contrario: las “intenciones” imaginadas se encuentran en los hombres con anterioridad al entendimiento. Y es porque ellas se diversifican en función de la diversidad de los hombres por lo que hay un entendimiento distinto en hombres distintos. Por lo cual, como no es necesario que, si un hombre imagina, otro imagina también, y que si un hombre no imagina, otro tampoco lo hará, no será tampoco necesario que, si un hombre adquiere un conocimiento, otro lo adquiera también⁵⁴.

Las objeciones lanzadas contra la estructura de un entendimiento posible universal y común a todos los individuos particulares pasa por alto que la *unión* y *ligazón* (*continuatio*) de esa estructura del pensar con la multiplicidad de entendimientos individuales no se produce de manera directa, sino que requiere necesariamente de la mediación de una facultad muchas veces menospreciada por su corporalidad, que no es otra que la imaginación. Pero el tomismo no podía aceptar la teoría de las imágenes como vía de conjunción del alma humana con el entendimiento separado, de suerte que en su *De unitate intellectus* convierte al Comentarista, al que considera el único defensor explícito de la separación del entendimiento posible – a diferencia de Temistio, Teofrasto, Alejandro, Avicena y Algazel – en víctima de un

⁵⁴ BRABANTE, Siger de – *In III De anima*, q. 9. Si bien Averroes, en virtud de la mortalidad a que su doctrina de un entendimiento separado y eterno condena al alma individual, es situado en el *Purgatorio* de *La divina Comedia*, constituye un enigma la colocación de Siger en el cuarto cielo del *Paraíso*, donde, tras el retrato de Isidoro, Beda y Ricardo de San Víctor, es presentado al poeta paradójicamente por el mismo Sto. Tomás; *vd.* X, vv. 133ss. En este encuentro Dante advierte la luz de un espíritu inmerso en profundos pensamientos acerca de la vanidad de las cosas mundanas, hasta el punto de que a éste le parece lenta la espera que le separa de la muerte —en una probable referencia al auténtico martirio sufrido por Siger en Roma en sus últimos años y a su trágica muerte a manos de un fraile enloquecido de sus propias filas—, un espíritu luminoso al que se atribuyen verdades que despertaron odio (*invidiosi veri*) e incomodaron a los teólogos conservadores.

error que no habría estado en condiciones de combatir eficazmente⁵⁵. La razón fundamental que aleja a Tomás de Aquino de una subjetividad que mantiene su individualidad, a pesar del compromiso comunitario de su crecimiento, reside en la estimación de la *coniunctio* averroísta del entendimiento posible separado y el alma humana, la cual tendría lugar como una *pseudo-copulatio* cada vez que se produjera conocimiento, en tanto que copresencia simultánea de una especie inteligible y una imagen. El Aquinate emplea la analogía entre la relación del alma receptora de las imágenes y el entendimiento posible, que contiene las especies inteligibles, con la existente entre un muro dotado de un determinado color y la vista que alberga la especie del color, caso en el que no será el color – el *phantasma* de la imaginación – el que vea, sino el sentido de la vista – el entendimiento que el averroísmo coloca fuera del alma individual –. Por tanto, no habría que derivar sin escapatoria posible de la doctrina averroísta de la separación del entendimiento posible que *homo non intelligit*, sino que las imágenes de los objetos conocidos en cada momento se sostienen en la existencia por aquella entidad eterna⁵⁶. La crítica tomista no deja de oponer a las mediaciones imagínicas propuestas por el averroísmo el hecho de que, si todos los hombres pensarán por un solo y el mismo entendimiento, siendo ese entendimiento el criterio de su fin más propio y lo que mejor definiera su esencia como inteligencias, ya estuviera semejante estructura única unida a ellos como forma (Averroes) o como motor, según cierto averroísmo anónimo, todos los actos de pensamiento que se dirigieran a un mismo objeto inteligible serían de modo inevitable numéricamente idénticos.

Habría, así, un auténtico principio de los indiscernibles en relación a los actos intelectivos de diversos individuos, que, sin embargo, ante las conclusiones extraídas por la concepción del pensar en Dante pasaría con excesiva rapidez sobre la naturaleza del pensamiento y la intelección según Averroes. Si bien el averroísmo latino había aportado el carácter intransferible y la diversidad de las imágenes de cada alma singular para superar el escollo de la coincidencia y simultaneidad de los distintos actos de

⁵⁵ *Vd.* la siguiente cita del § 117 del *De unitate intellectus*, proporcionada por A. de Libera en su *Averroès et l'averroïsme*, elaborado junto a M.-R. Hayoun, Paris, P.U.F., 1991, p. 93: “No solamente los latinos [...], sino también los griegos y los árabes han pensado que el entendimiento fuera una parte, una potencia o una virtud del alma, que es la forma del cuerpo. Me sorprende, por tanto, que algunos peripatéticos se hayan adscrito la gloria de haber captado por cuenta propia este error, a menos quizás que hayan preferido engañarse con Averroes, antes que tener razón con todos los otros peripatéticos, incluso si, con todo, Averroes fue menos un peripatético que el corruptor de la filosofía peripatética”.

⁵⁶ *Vd.* AQUINO, Tomás de – *Quae. D. an.*, a. 3, 292a.

intelección, al Aquinate no le interesa tanto enfocar la multiplicidad de estos preámbulos sensibles de la intelección, cuanto fundamentar la individualidad del acto mismo del conocimiento. Hasta el punto de que en una manifestación que le convierte en un auténtico *pendant* escolástico de la filosofía política dantiana, afirma que la tesis acerca de la unidad del entendimiento posible para todos los individuos imposibilitaría toda vida política y destruiría la vida moral, al no darse entonces diferencia alguna entre los individuos por la libre elección de su voluntad⁵⁷. Pero precisamente las consecuencias que la doctrina averroísta del entendimiento alberga para una renovación de la política, especialmente desde la concepción de la comunidad de los individuos como una suerte de *Iglesia laica*, serán aquellas que animen a Dante al intento de proponer una teoría conciliadora del proceso de constitución de la subjetividad y del conocimiento humano con el *vivir bien* en el territorio de una ciudad o un reino. La Monarquía universal, en virtud de su concentración de fuerzas, vendría a convertirse de esta manera en una suerte de representante terrenal del entendimiento separado de los averroístas, en el fondo, la única estructura que puede guardar sentido para un pensamiento laico como el dantiano. En efecto, el fundamento teórico del Imperio se extrae a juicio de Dante de la Iglesia, en tanto que sociedad universal regida por un jefe único, un paralelismo inusual en el Medioevo, que da lugar a la original idea de una *societas* temporal universal⁵⁸. No se podía traducir a un registro laico el ideal de una

⁵⁷ Vd. de LIBERA, A. de; HAYOUN, M.-R. – *op. cit.*, p. 96; cfr. SAN BUENAVENTURA – *Sermón de los diez mandamientos*. Ed. Quaracchi, t. V, pp. 514-515: “De la excesiva audacia en la investigación filosófica proceden los errores en filosofía, como, por ejemplo, los que afirman que el mundo es eterno, o que no hay más que una sola inteligencia para todos. Decir que el mundo es eterno es decir que el Hijo de Dios no se ha encarnado. No reconocer más que una sola inteligencia para todos es afirmar que la fe no es verdadera, que no hay almas que salvar ni mandamientos que observar. [...] Quienes sostienen esta enseñanza declaran que no es posible que una cosa mortal pueda llegar a la inmortalidad. Y cualquiera que formule, defienda o imite tal enseñanza, cualquiera que se conduzca según estas doctrinas, yerra muy gravemente”.

⁵⁸ No hace falta profundizar más en el discurso dantiano para reconocer una llamativa semejanza de su concepción de una sociedad universal del género humano con la estructura de una *Iglesia invisible* —en tanto que modelo de unificación de una colectividad, modelo de intersubjetividad— que la *Crítica del Juicio* kantiana dibuja por medio de los juicios estéticos de reflexión y de la necesaria complacencia, así como de la validez subjetiva universal, que implican. Quizás este fugaz apunte, pero necesario, creemos, con vistas a hacer desembocar la concepción dantiana del pensar y de la inteligencia en un cauce común, horadado por otras relevantes figuras en la historia filosófica, resulte clarificado por la siguiente observación del estudioso G. LEBRUN, autor de un magnífico estudio sobre la tercera *Crítica* kantiana, *Kant et la fin de la métaphysique*, cap. XIV, “L’intersubjectivité”, VIII, Paris, A. Colin, 1971, p. 386: “La “bella forma” no sería el más exquisito de los productos de consumo, sino el símbolo de una comunidad universal posible, —la ausencia de fin en ella no sería sinónimo de gratuidad, sino el índice de que no serviría ya para la satisfacción de alguien en particular. [...] Pero ese paisaje irreal que, de un trazo, dibuja

cristiandad universal sin situar a la filosofía, en tanto que ejercicio autónomo del entendimiento, como fundamento de la comunidad humana.

Referências bibliográficas

Fontes impressas

ALEJANDRO DE AFRODISIA – *Sur l'Âme*. Paris: Vrin, 2008.

ARISTÓTELES – *De anima (De an.)*. Introd., trad. cast. y notas por T. Calvo. Madrid: Gredos, 1994 (3ª reimpr.).

— *Ética a Nicómaco (EN)*. Ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Araujo. Madrid: CEPC, 1999.

— *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia (EE)*. Introd. por E. Lledó, trad. cast. por J. Pallí. Madrid: Gredos, 1995 (3ª reimpression).

— *Física (Fís.)*. Trad. cast. por G. R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

— *Investigación sobre los animales*. Introd., trad. cast. y notas por C. García Gual. Madrid: Gredos, 1992.

— *Metafísica (Met.)*. Trad. cast. por T. Calvo. Madrid: Gredos, 1994 (1ª reimpression).

— *Partes de los animales (PA)/Marcha de los animales/Movimiento de los animales*. Introd., trad. cast. y notas por E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.

— *Poética (Poet.)*. Ed. trilingüe por V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1988 (2ª ed.).

— *Política*. Ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Araujo. Madrid: CEPC, 1951 (reed.: 1999).

— *Protréptico*. Ed. bilingüe de C. Megino. Madrid : Abada, 2006.

— *Retórica (Ret.)*. Trad. cast. por Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

la Crítica no es, por el momento, más que el “mito” de una sociedad en la que cada cual, alienándose totalmente en los otros, se desprendería de la alteridad patológica que le separa de “sí mismo”. En este sentido, el concepto kantiano más cercano a la comunidad estética sería el de “La Iglesia invisible” que “presenta” el reino de Dios sobre la tierra”.

AVERROES – *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*. Ed. de A. Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

— *La Psicología de Averroes: Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.

— *L'intelligence et la pensée. Sur le De Anima d'Aristote*. Paris: Flammarion, 1998.

DANTE – *Convivio*. Ed. R. Imbach, F. Cheneval e Th. Ricklin, 4 vol. Hamburg: F. Meiner, 1995-2004.

— *Convivio*. Trad. y ed. F. Molina Castillo. Madrid : Cátedra, 1995.

— *De vulgari eloquentia*. Ed. bilingüe de F. Cheneval, con introducción de R. Imbach e I. Rosier-Catach y comentarios de R. Imbach y T. Suárez-Nani. Hamburgo: F. Meiner, 2007.

— *La divina Commedia*. Al cuidado de G. Petrocchi, 3 vol.. Verona: Mondadori, 1966-67.

— *Monarchia*. Ed. bilingüe latín-alemán de R. Imbach y C. Flüeler. Stuttgart: Reclam, 1989.

MARSILIO DE PADUA – *Il difensore della pace*. Torino: UTET, 1975.

SAN BUENAVENTURA – *Opera omnia*. Quaracchi: S. Bonaventura, 1882-1902.

SIGER DE BRABANTE – *Questioni sul III Libro del De anima*. Milano: Bompiani, 2007.

TOMÁS DE AQUINO – *Comentario de la Política de Aristóteles*, Pamplona: Eunsa, 2001.

— *Contra Gentiles*. Madrid: BAC, 2007.

— *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Pamplona: Eunsa, 2001.

— *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 2010.

— *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*. Ed. por A. de Libera. Paris: Flammarion, 1994.

VERNANI, G. – *De reprobatione monarchiae*. Firenze/Roma/Milano: Bemporad & figlio, 1906.

Estudos

AA.VV. – *L'Averroismo in Italia*. Roma: Acc. Nazionale dei Lincei, 1977.

AGAMBEN, G. – “Forma-di-vita”. in: AA.VV. – *Politica*. Napoli: Cronopio, 1993, pp. 105-114.

BERTELLONI, F. – “La filosofía explica la revelación sobre el « averroísmo político » en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua”. in *Educação e Filosofia*. Uberlândia. Vol. 25, n. 50 (2011), pp. 475-500.

BIANCHI, L. – *Pour une histoire de la «double vérité»*. Paris: Vrin, 2008.

CORTI, M. – “Lingua universale e lingua poetica”. in CORTI, M. – *Dante a un nuovo crocevia*. Firenze: Le Lettere, 1982, pp. 33-76.

— *Percorsi dell’invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*. Torino: Einaudi, 1993.

ERCOLE, F. – *Il pensiero politico di Dante*. Milano: Terragni e Caligari, 1928.

GHISALBERTI, A. – *Il pensiero filosofico e teologico di Dante*. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

GILSON, É. – *Dante et la philosophie*. Paris: Vrin, 1972.

ILLUMINATI, A. ET AL. – *Averroè e l’intelletto pubblico, antología de textos de Averroes acerca del alma*. Roma: ORME-Manifesto Libri, 1996.

IMBACH, R. – *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*. Fribourg: Cerf, 1996.

— “Dante und die Philosophie”. in DANTE – *Monarchia*. Stuttgart: Reclam, 1989, pp. 13-25.

IMBACH, R.; KÖNIG-PRALONG, C. – *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Paris: Vrin, 2013.

IMBACH, R.; MASPOLI, S. (ed.), “Philosophische Lehrgespräche in Dantes *Commedia*”. in JACOBI, Kl. (ed.) – *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Tübingen: Narr, 1999, pp. 291-321.

IVRY, A. L. – “Averroes *Short Commentary* on Aristotle’s *De anima*”. in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*. VIII (1997), pp. 511-549.

— “Three Commentaries on *De anima*”. in ENDRESS, G; AERTSEN, J. A. (ed.) – *Averroes and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the 4th Symposium Averroicum, Cologne, 1996*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999, pp. 199-216.

JOLIVET, J. – “Averroès et le décentrement du sujet”. in *Internationale de l’imaginaire*. 17/18 - *Le Choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l’Europe* (1991), pp. 161-169.

KUKSEWICZ, Z. – *Averroïsme bolonais au XIV^e siècle*. Wrocław/Warsaw/Cracaw: Institut de Philos. et de Sociol. de l’Academie polonaise des Sciences y Ossolineum, 1965.

— *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIème et XIVème siècles.* Wroclau/Varsovie/Cracovie : Ossolineum y Ed. de l'Academie Polonaise des Sciences, 1968.

LEBRUN, G. – *Kant et la fin de la métaphysique.* Paris: A. Colin, 1971.

LIBERA, A. De – *Averroès et la question du sujet.* Paris: Aubier, 1999.

— *Penser au Moyen Âge.* Paris: Seuil, 1991.

LIBERA, A. de; HAYOUN, M.-R. – *Averroès et l'averroïsme.* Paris: P.U.F., 1991.

MENASSEYRE, C.; TOSEL, A. (ed.) – *Figures italiennes de la rationalité.* Paris: Kimé, 1997.

NARDI, B. – *Dante e la cultura medievale,* a cura di P. Mazzantini, Bari/Roma: Laterza, 1985.

— *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI.* Firenze: G. C. Sansoni, 1958.

— *Saggi di filosofia dantesca,* Firenze: La Nuova Italia, 1967.

— *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano.* Roma: Edizioni Italiane, 1945.

PUTALLAZ, F.-X. – *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIIIème siècle.* Fribourg: Ed. Universitaires, 1995.

PUTALLAZ, F.-X.; IMBACH, R. – *Profession philosophe. Siger de Brabante.* Paris: Cerf, 1997.

QUILLET, J. – *La philosophie politique de Marsile de Padoue.* Paris: Vrin, 1970.

SGARBI, M. – “Immanuel Kant, Universal Understanding and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment”. in AKASOY, A.; GIGLIONI, G. (eds.) – *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Philosophy.* Dordrecht - New York: Springer, 2013, pp. 255-269.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Referência eletrónica:

SÁNCHEZ MADRID, Nuria – “*Intellectus possibilis y multitudo: las fuentes filosóficas del averroísmo político en Monarchia de Dante Alighieri*”.

Medievalista [Em linha]. N°16 (Julho - Dezembro 2014). [Consultado dd.mm.aaaa].

Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA16>

ISSN 1646-740X.

