

Santo Tomás de Aquino y el Maestro Eckhart. Alcances en torno al ejemplo noético del muro en el *De unitate intellectus contra averroistas*

Sandro Paredes Díaz
Universidad Católica del Maule
sandroparedes@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5987-1589>

Mauricio Albornoz Olivares
Universidad Católica del Maule
malbornoz@ucm.cl
<https://orcid.org/0000-0003-3977-9122>

Resumen: La relación entre Santo Tomás de Aquino y el Maestro Eckhart es un tema complejo, especialmente en lo referido a la noética. Nuestro trabajo explora la posibilidad de establecer conexiones y diferencias a partir del ejemplo noético del muro usado por el Aquinate en *De unitate intellectus*, y al cual Eckhart hace referencia en algunas de sus obras. Se ofrece un análisis del ejemplo del muro y su uso por parte de Eckhart en algunos de sus sermones y tratados. A partir de ahí, se concluye que la perspectiva de Eckhart, si bien conoce la posición del Aquinate, supera los esquemas tomistas.

Palabras clave: Tomás de Aquino; Eckhart; noética; intelecto; averroísmo

Abstract: “Thomas Aquinas and Meister Eckhart. Observations concerning the Noetic Example of the Wall in *De unitate intellectus*”. The relationship between Thomas Aquinas and Meister Eckhart is –especially with regards to noetics– a complex matter. This paper explores the possibility of identifying coincidences and differences in their approaches starting from the noetic example of the wall used by Thomas in *De unitate intellectus*, which Eckhart also mentions in some of his works. I present an analysis of the example of the wall and of its use by Eckhart in a group of his sermons and treatises. As a conclusion, I claim that Eckhart, though acquainted with Thomas’ position, develops a perspective that goes beyond the Thomist framework.

Keywords: Thomas Aquinas; Eckhart; noetics; intellect; averroism

Introducción

La relación entre el Maestro Eckhart y santo Tomás de Aquino está marcada por un hecho. Santo Tomás es el segundo autor que Eckhart más cita, con 232 alusiones¹. El primero es San Agustín (con 682 menciones en la obra latina). Eckhart, además, se refiere a Tomás siempre con respeto y valoración. En sus obras tardías lo designa como “Santo Tomás” y en sus escritos de defensa para el proceso de Colonia en 1326 lo llama “*auctoritas*”². A pesar de este hecho, la posibilidad de establecer una relación entre ellos no ha dejado de ser dificultosa. En efecto, un mismo texto puede generar distintas interpretaciones, como es el caso de *Cuestiones parisienses* que algunos especialistas consideran que es expresión de una diferencia y distancia fundamental entre ambos pensadores que, aunque sea de manera sutil, es infranqueable³. Al mismo tiempo, y analizando este mismo texto, algunos expertos plantean más bien que la crítica de esta obra iba dirigida al voluntarismo de Duns Scoto y no a santo Tomás de Aquino⁴. En esa línea, no consideran a Eckhart en confrontación a Tomás, como sí lo habrían estado Duran de San Porciano (1272-1270) y Teodorico de Freiberg (1250-1310), este último cercano a Eckhart. Recientemente, Bara-Bancel ha retomado este tema desde la perspectiva de la tradición de la orden dominicana y ha planteado que Eckhart, si bien se apoyó en Tomás, *desborda* sus esquemas debido quizá a su vertiente pastoral⁵.

En el caso de la noética, el tema es aún más complejo debido a que Eckhart no escribió un tratado particular sobre este tema, a pesar de que, desde el siglo XIII, el texto *De Anima* de Aristóteles es uno de los más comentados⁶. Una de las razones que podrían explicar el silencio de Eckhart puede ser el ambiente

¹ Cf. Paladini, C., “*Frater Thomas dicit: Eckhart e Tommaso d’Aquino*”, p. 202.

² Cf. Bara-Bancel, S., “El pensamiento del maestro Eckhart. ¿Discípulo de santo Tomás?”, p. 91.

³ Cf. Imbach, R., *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den pariser Quaestiones Meister Eckharts*, p. 87.

⁴ Cf. Weber, E. H., “Le Christ selon Maître Eckhart”, p. 415; Zum-Brunn, E., *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l’ontothéologie*, pp. 88-89; Quero-Sánchez, A., *Sein als Freiheit. Die Idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, p. 46.

⁵ Cf. Bara-Bancel, S., “El pensamiento del maestro Eckhart. ¿Discípulo de santo Tomás?”, p. 106.

⁶ Según Sellés, los trabajos de Raedemaeker consignan más de 600 comentarios al *De Anima* desde el siglo XIII al XV de diversas características (cf. Sellés, F., *El intelecto agente y los filósofos*, pp. 30-31).

antiaverroísta que el *Syllabus* de Tempier (1270, 1277) instauró, a la vez que Tomás de Aquino había refutado las principales tesis del comentador árabe en *De unitate intellectus contra averroistas*. A pesar del silencio de Eckhart, sus escritos, tanto alemanes como latinos, dejan entrever algunos pasajes en los que manifiesta el uso de la nomenclatura aristotélica, aunque sin poder establecer una dependencia definitiva respecto de Tomás de Aquino. Un ejemplo de ello es el *Sermón 104* de Eckhart. A pesar de que el sermón presenta una terminología precisa respecto al intelecto, ha sido de difícil interpretación por parte de los especialistas. Para Guerizoli y Goris, la terminología usada por Eckhart se ciñe al modelo bipartito de cuño aristotélico-tomista⁷. Para Winkler, Sturlese y Beccarisi⁸, el texto refiere a una noética aristotélica averroísta, debido al modelo tripartito compuesto por: intelecto pasivo (o imaginación), intelecto material (o posible) e intelecto agente.

Nuestro trabajo se sitúa en este contexto específico de discusión y, aunque no pretende resolver el tema de la relación entre Tomás de Aquino y Eckhart, desea presentar algunos alcances respecto a las semejanzas y diferencias entre estos maestros en el plano muy particular de la noética, a partir del uso que Eckhart hace de un ejemplo que Santo Tomás utiliza en *De unitate intellectus* para refutar la tesis de la conjunción de Averroes y que Eckhart esgrime en el *Sermón 16a*, el *Libro de la consolación divina* y el *Tratado del hombre noble*. Con esto, podremos darnos cuenta de cómo Eckhart tiene cercanía con los esquemas tomistas, pero también es capaz de mostrar y acentuar aspectos que pueden parecer lejanos a la posición del Aquinate. En este sentido, el uso del ejemplo del muro por parte de Eckhart más allá del contexto noético de Tomás de Aquino puede ayudarnos a entender lo complejo que es establecer un tipo de relación entre ellos.

1. El ejemplo del muro en el *De unitate intellectus*

El texto *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino es una obra filosófica que pretende, principalmente, demostrar que la tesis

⁷ Cf. Guerizoli, R., *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*; cf. Goris, W., "The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart", pp. 151-162.

⁸ Cf. Winkler, N., *Von der wirkenden und möglichen Vernunft. Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*; cf. Sturlese, L., "Le prediche tedesche di Meister Eckhart", pp. 7-87; cf. Beccarisi, A., "Zwischen Averroes, Avicenna und Avicebron. Meister Eckhart und die Noetik im Islam und Judentum", pp. 223-240.

atribuida a Averroes, respecto a un único intelecto para todos los hombres, es falsa, y que no es una tesis fiel al pensamiento de Aristóteles, sino más bien un error⁹. El Aquinate reconoce en este problema del intelecto otras conexiones con aspectos teológicos, morales y políticos que exigen una obra de este tipo¹⁰.

Si miramos la distribución de la obra, podemos darnos cuenta de que se divide en dos partes principales. La primera parte está conformada por los capítulos 1 y 2 que intentan mostrar que Averroes no es fiel a Aristóteles. En el capítulo 1 se centra en demostrar que la lectura de pasajes del *De Anima* por parte de Averroes es inadecuada. En el capítulo 2, por su parte, se centra en mostrar que la lectura de Averroes discrepa, además, de la interpretación de los comentaristas griegos (Temistio, Teofastro y Alejandro de Afrodisia) y árabes (Avicena y Algazel). La segunda parte de la obra es de carácter más argumentativa, donde refuta la tesis de que el intelecto es una sustancia separada del alma humana (capítulo 3) y de que exista un intelecto posible único para todos (capítulo 4). En el último capítulo refuta la pluralidad de intelectos.

Con respecto a nuestro tema, es importante detenernos en el capítulo 3. El Aquinate recuerda que en los capítulos anteriores ha demostrado, a partir de las palabras de Aristóteles y sus comentaristas, “que el intelecto es potencia del alma que es forma del cuerpo, aunque esa misma potencia –que es el intelecto– no sea acto de ningún órgano”¹¹. Para demostrar esto se ha de investigar el principio de los actos, que en el caso del intelecto es el entender. Santo Tomás cita a Aristóteles que dice que “el alma es el principio por el que vivimos y entendemos. Es, por tanto, cierta noción y especie (forma) de cierto cuerpo”¹². Hay otros pasajes en los cuales se reafirma que Aristóteles consideró el intelecto el medio por el cual el alma entiende y que este intelecto es, por ser principio, forma del cuerpo¹³. Para Tomás, el punto clave es no perder de vista la relación que existe entre principio y forma, pues el resto del capítulo intenta refutar la posición de Averroes que niega que el intelecto sea forma del cuerpo. Si el intelecto no es forma del cuerpo, entonces hay que buscar otra manera

⁹ Uno de los argumentos de Tomás de Aquino para acusar de error a los averroístas se puede deber a que él lee una traducción del *De anima* que proviene directamente del griego, realizada por Guillermo de Moerbeke entre 1265 y 1268, que corrige o revisa la traducción de Jacobo de Veneto realizada también a partir del griego entre 1125 y 1150 (cf. Ribeiro, C., “Introdução”, p. 9). Recordemos que el *Comentario mayor al De Anima* de Averroes llega al latín desde el árabe.

¹⁰ Cf. Martínez, J., “El papel del averroísmo latino y la emancipación de la filosofía en el siglo XIII”, p. 50.

¹¹ Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, pp. 99-100.

¹² *Ibid.*, p. 99. La cita de Aristóteles refiere a *De Anima*, 414a12-14.

¹³ Santo Tomás hace referencia a *Física*, 194b9-13 y *De Anima*, 429a1-2.

de explicar cómo es que la acción del intelecto es acción de este hombre. La posición de Averroes es planteada por Tomás de esta manera:

Uno de ellos, Averroes, sostiene de esta manera que el principio del entender que se llama intelecto posible no es el alma ni una parte del alma, a no ser que se hable equívocamente, sino más bien que es cierta sustancia separada. Dice que el entender de aquella sustancia separada es el entender mío o tuyo en cuanto aquel intelecto posible se une a mí o a ti por los fantasmas que están en mí o en ti. Explicaba que esto se hace de este modo: las especies inteligibles que se hacen uno con el intelecto posible, por ser forma y acto de ellas, tienen dos sujetos. El primero son los mismos fantasmas y el segundo es el intelecto posible. Así pues, el intelecto posible continúa con nosotros por su forma mediante los fantasmas y entonces, cuando el intelecto posible entiende, este hombre entiende¹⁴.

Para Averroes el principio del entender es el intelecto posible, el cual es una sustancia separada que no es el alma ni parte del alma. Es una sustancia separada que no es forma del cuerpo; por lo tanto, su acción no nos pertenece. Ahora, si no es forma del cuerpo, se hace necesario plantear otra manera de explicar la unión que tenemos con este principio del entender que es el intelecto posible. Tomás de Aquino sintetiza en este párrafo la posición de Averroes a partir de lo que se denomina “teoría de los dos sujetos”, por la cual es posible la unión (*copulatio*) entre las dos sustancias, el intelecto único y los individuos. Esta unión es posible por la mediación del objeto inteligible que Averroes denomina *intellectum speculativum*¹⁵, pero que Tomás de Aquino denomina como *species intelligibilis*. Para Pérez Carrasco, Bazán y De Libera¹⁶, por ejemplo, este cambio indicaría una incorrecta interpretación por parte de Tomás, debido a que asume la epistemología de Averroes en función de su propia teoría. Sin embargo, Black y Ogden han matizado esta posición¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵ Sobre el intelecto especulativo en Averroes, véase *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros*, II, comm. 32, p. 178, línea 32-37.

¹⁶ Cf. Pérez Carrasco, M., “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes”, pp. 84-85; cf. Bazán, B. C., “*Intellectum Speculativum*: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object”, pp. 425-446; cf. Bazán, B. C., “La unión entre el intelecto separado y los individuos según Sigerio de Brabante”, pp. 5-35; cf. De Libera, A., *L’unité de l’intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d’Aquin*; cf. Black, D., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’ Psychology”, pp. 349-385.

¹⁷ Cf. Black, D., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’ Psychology”, pp. 349-385; cf. Ogden, S., *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas’ Critique*.

Como lo ha explicado Santo Tomás, la teoría de Averroes postula que el ser humano provee al intelecto material las imágenes a partir de las cuales se realiza el acto de pensar. La teoría postula que la unión entre el intelecto pasivo (o imaginación) y el intelecto material sería posible gracias a que, en este caso, la especie inteligible estaría en potencia en el intelecto pasivo y en acto en el intelecto material (o intelecto posible). En los §§64-66 el Aquinate ofrece tres objeciones a la tesis de Averroes. La primera de ellas indica que, para Aristóteles, el intelecto tiene continuidad o permanencia en el ser humano, así como el hombre se engendra del hombre, según lo indica en *Física* (194b 13); en cambio, para Averroes, lo hace solo por la operación de los sentidos¹⁸. De esta forma solo habría continuidad con el intelecto cuando exista esta operación. La segunda objeción del Aquinate apunta a que no sería posible que la especie inteligible esté a la vez en potencia y en acto, pues contraviene el principio de no contradicción, por lo cual, más que realizar una conjunción, realizaría una separación entre ambos intelectos¹⁹.

En este contexto de discusión, en la tercera objeción, el Aquinate nos propone el ejemplo de la pared que encontraremos después en algunos textos de Eckhart. Dice santo Tomás:

En tercer lugar, porque habiendo establecido que una y la misma especie en número fuera la forma del intelecto posible, y que estuviera al mismo tiempo en los fantasmas, tal conjunción no sería suficiente para sostener que este hombre entiende. Pues es manifiesto que por la especie inteligible algo es entendido, pero por la potencia intelectual alguien entiende; así también por la especie sensible algo es sentido, y por la potencia sensitiva algo siente. Por ello la pared en la que se encuentra un color cuya especie sensible está en la vista en acto, es vista y no ve, mientras que el animal que tiene la potencia de ver, en la que se encuentra tal especie, sí ve. Pero tal es la anterior conjunción del intelecto posible al hombre, en la que están los fantasmas cuyas especies se encuentran en el intelecto posible, como es la conjunción de la pared en la que está el color con la vista, en la que está la especie de sus colores. Así como la pared no ve, pero es visto su color, de la misma manera se seguiría que el hombre no entendería, sino que sus fantasmas serían entendidos por el intelecto posible. Entonces, desde la posición de Averroes es imposible salvar el hecho de que este hombre concreto entienda²⁰.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, pp. 100-101.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, pp. 101. Cf. De Libera, A., *L'unité de l'intellect*, pp. 238-239.

²⁰ Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, pp.101-102.

En opinión de Alain de Libera, el argumento *parietal* (lat. *paries*, pared) contenido en este párrafo, es la crítica más destructiva a la tesis de Averroes²¹. En efecto, para Tomás, la relación del intelecto posible con el hombre es, desde la noética de Averroes, la misma relación que la de la vista en el muro. La pared contiene colores que son potencialmente visibles, así como el alma humana contiene imágenes que son potencialmente inteligibles. Es la vista la que contiene las especies sensibles de los colores; por su parte, es el intelecto posible el que contiene las especies inteligibles de las imágenes. Ahora, así como la vista es la que percibe las especies sensibles, es el intelecto posible el que percibe las especies inteligibles. La conclusión que se obtiene es que, si se adopta la posición de Averroes, el único sujeto que piensa es el intelecto posible. El hombre individual no piensa, pues sus imágenes son como los colores de la pared, son el sustrato (*subiectum*) de una acción que se desarrolla fuera del alma. El hombre no piensa sus imágenes más de lo que la pared ve sus colores, debido a que el que piensa la especie inteligible y el que tiene las imágenes son tan distintos como lo que contiene los colores y lo que percibe la especie²².

Para Tomás, desde el pensamiento de Averroes, es imposible que este hombre entienda, debido a que él es aquello que alimenta un pensamiento que no se realiza en él. En el fondo, no somos y no está en nosotros la acción del pensar. Para Tomás, el concepto de conjunción de Averroes y la teoría de los dos sujetos como sustratos de la especie inteligible en acto, no son suficientes para explicar nuestra unión con los fantasmas y justificar que el individuo sea el que piense.

2. El ejemplo del muro en escritos del Maestro Eckhart

El Maestro Eckhart sufrió dos procesos inquisitorios que derivaron finalmente en una condena por parte del papa Juan XXII en 1329. La Bula *In Agro Dominico* recoge las 28 sentencias consideradas heréticas o sospechosas de herejía. Eckhart, en una primera instancia del proceso de Colonia, manifestó su recta intención de nunca querer apartarse de la fe y se retractó de las afirmaciones que, por su formulación, pudieran ser confusas o consideradas heréticas. Para el proceso de acusación pontificio, Eckhart había elaborado sus textos de autodefensa; sin embargo, murió antes de recibir el veredicto de su proceso.

²¹ De Libera, A., *L'unité de l'intellect*, p. 237.

²² Cf. *ibid.*, pp. 238-239.

En uno de estos escritos de autodefensa, Eckhart se hace cargo de una de las tesis cuestionadas que trata sobre la imagen en el alma. En esta tesis se afirma que la imagen en el alma no es nada por sí misma, sino que su esencia y naturaleza la recibe de aquello de lo que es imagen, compartiendo así la misma esencia. Esta tesis estaría explicada por tres ejemplos, uno de los cuales es el del muro en el ojo, los otros dos son la imagen en el espejo y la rama que procede del árbol. La conclusión en esta tesis indica que la imagen de la Trinidad en el alma es una cierta expresión de sí misma, que existe una unidad entre aquello que fluye fuera y lo que fluye adentro, y, por último, que “aquella imagen de la sabiduría del Padre... soy yo”²³.

La respuesta de Eckhart a esta tesis es muy breve: “Por cuanto concierne al octavo punto, que trata de la imagen en el alma y afirma que la imagen de la Trinidad en el alma es una cierta expresión de sí misma sin voluntad ni conocimiento: dicho así es oscuro, excepto por lo que aparece en los ejemplos dados allí, por lo que no veo peligro. Cuando al final, se dice que ‘yo soy aquella imagen’ es erróneo y falso. De hecho, cualquier cosa creada no es imagen, sino que el ángel y el hombre son creados a imagen. Efectivamente, la imagen y la semejanza en sentido propio, no es propiamente hecha ni tampoco obra de la naturaleza”²⁴.

Eckhart reconoce que aquello que se cuestiona, en su formulación, es oscuro o confuso. Sin embargo, indica que los ejemplos que ofrece deberían bastar para que no exista peligro de herejía en esas afirmaciones. Los ejemplos referidos por Eckhart son los del espejo, la pared y la rama del árbol. Tanto el ejemplo del espejo, como también el del muro, aparecen en el *De unitate intellectus*, precisamente en los §§65 y 66 respectivamente. Ambos ejemplos están en relación con la refutación de la teoría de Averroes de los dos sujetos y la conjunción. El ejemplo del espejo es utilizado para indicar que, por solo tener la capacidad de representar, no puede realizar la continuidad del acto de pensar²⁵. Pareciera que, para Eckhart, los ejemplos pueden tener una fuerza explicativa dada por la autoridad a la que remiten y por la posición noética a la que hacen referencia.

El origen de esta tesis acusatoria y su respuesta remiten al *Sermón 16a* de Eckhart. Es un texto breve donde expone los tres ejemplos mencionados.

²³ Eckhart, M., “Acta Echardiana”, n. 46, Proc. Col. I, n. 1-74, p. 221. La traducción es mía.

²⁴ *Ibid.*, pp. 300-301. La traducción es mía.

²⁵ Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, pp. 101.

Solo mencionaremos lo referente al ejemplo de la pared²⁶. “Un maestro dice: Si fuese suprimido todo medio entre este muro y yo, entonces estaría yo junto al muro, pero no estaría dentro del muro. Esto, no obstante, no sucede en el caso de los entes espirituales dado que uno siempre está dentro de otro; lo que recibe es lo que es recibido, porque no recibe nada fuera de sí mismo. Son ideas difíciles, a quien lo comprende ya no le hacen falta sermones. Pero aún quedan algunas palabras acerca de la imagen del alma”²⁷.

En el caso del ejemplo del muro propuesto por Tomás de Aquino, el muro se identifica con el ser humano y la vista con el intelecto posible. Por su parte, en el ejemplo del *Sermón 16a*, encontramos estos mismos extremos, el muro y el ser humano (“este muro y yo”); sin embargo, el ejemplo no nos dice si el muro representa el intelecto posible. Por eso es posible que el muro indique al ser humano, como el ejemplo de Tomás, o que Eckhart entienda este “yo” como la *imago*, asumiendo la conclusión del sermón donde dice que esta imagen es el Hijo, y que “esta imagen la soy yo mismo y esta imagen es la sabiduría”²⁸. Si bien es difícil dirimir este punto, es importante notar que el ejemplo de Eckhart trata de manifestar la posibilidad de una relación sin mediación entre el muro y yo, una unión o conjunción entre el muro y el ser humano. Esta unión se sostiene a partir de lo que Eckhart afirma a continuación de la mención del ejemplo del muro: que esta relación de unión solo es posible para los entes espirituales. En el caso de los seres creados, incluso al suprimir el medio entre ellos, no podría darse esta unión. La pared y el hombre podrán estar uno junto al otro, pero no uno dentro del otro. Por su parte, esto sería distinto en los entes espirituales. Como vemos, Eckhart distingue entre los seres creados y los seres espirituales y aplica una lógica distinta para cada uno. En el primer caso, muro y ojo nunca se unen; en el segundo caso, uno está dentro del otro.

Lamentablemente, el texto de Eckhart no nos aporta más elementos para poder identificar o relacionar con seguridad el muro con el intelecto posible. Sin embargo, creemos que sí nos permite afirmar que los ejemplos del espejo y de la pared se sitúan en las coordenadas de una discusión noética y no están lejos

²⁶ Eckhart utiliza en el escrito de defensa la palabra latina “*murus*”, “muro”. En el *Sermón XVIIa* utiliza la palabra del alto alemán medieval “*muer*”, de la cual proviene “*Mauer*”, “muro”, en el alemán moderno. En *el Libro de la Consolación divina* utiliza la palabra “*wan*” (DW V, p. 28, línea 11) que se traduce por “pared” o “muro” (“*Wand*” en el alemán moderno). Santo Tomás utiliza el sinónimo “*paries*”, “pared”.

²⁷ Eckhart, *Tratados y Sermones*, p. 392.

²⁸ *Ibid.*

de los problemas filosóficos que el *De unitate intellectus* abordó en su esfuerzo por refutar las tesis consideradas averroíistas.

La mención en el *Sermón 16a* de Eckhart al ejemplo usado por Tomás de Aquino en el *De unitate* no es un caso aislado en su obra. Eckhart hace referencia al ejemplo de la pared, el ojo y los colores en otros textos²⁹. En el *Libro de la Consolación divina*, por ejemplo, relaciona el vacío necesario para alcanzar el desasimiento, que es el camino del abandono de las imágenes sensibles e intelectuales, con la capacidad de absoluta recepción por parte del ojo para poder recibir los colores: “Todo cuanto ha de tomar y ser capaz de recibir, debe estar vacío y tiene que estarlo. Dicen los maestros: Si el ojo cuando ve contuviera algún color, no percibiría ni el color que contenía ni otro que no contenía; pero como carece de todos los colores, conoce todos los colores. La pared tiene color y por eso no conoce ni su propio color ni ningún otro, y el color no le da placer, y el oro o el esmalte no la atraen más que el color del carbón. El ojo no contiene [color] y, sin embargo, lo tiene en el sentido más verdadero, pues lo conoce con placer y deleite y alegría”³⁰.

En esta cita, Eckhart es más fiel al ejemplo de la pared que encontramos en *De unitate intellectus*, pero se sitúa en la posición que el Aquinate está criticando, pues la pared no puede ver. En el caso del texto de Eckhart, quien ve es el ojo. La pared, para Eckhart, no puede ver el color porque ya posee uno. Al poseer un color no puede ver el mismo color que posee ni tampoco los demás colores. La razón de esto es que Eckhart está juzgando la pared desde la perspectiva que Aristóteles le atribuye al intelecto, el cual no debe poseer una forma previa para poder recibir todas las formas.

Eckhart menciona también el ojo, el cual entiende desde las características del intelecto posible, como una potencia que, para poder recibir todos los colores, no debe poseer ninguno de ellos. El ojo es el que puede ver el color. La descripción se ajusta a las características del intelecto posible. La pared, por su parte, por poseer color, no conoce su propio color. La posesión de un color es el impedimento para que la pared pueda ver o para que el intelecto pueda conocer. En cambio, solo el ojo, por no poseer color, lo posee en el sentido más verdadero. Más adelante, en el mismo texto, Eckhart relaciona el ojo con el carácter de absoluta recepción que posee la potencia del alma, a tal punto que

²⁹ El ejemplo de la pared y su relación con el color tiene un antecedente en la analogía de la visión, los colores, lo transparente y la luz usada por Aristóteles a lo largo del *De Anima* para explicar la naturaleza y actividad del intelecto.

³⁰ Eckhart, M., *Tratados y sermones*, p. 192. Los corchetes son del traductor.

puede recibir a Dios mismo, haciendo una referencia a lo que vimos en el *Sermón 16a*, respecto a la característica de los entes espirituales que se identifican con aquello que reciben: “Y cuanto más perfectas y puras son las potencias del alma, tanto más perfecta y completamente recogen lo que aprehenden y tanto más reciben y sienten mayor deleite, y se unen tanto más con lo que recogen [y] esto hasta tal punto que la potencia suprema del alma, que está desembarazada de todas las cosas y no tiene nada en común con cosa alguna, no recibe nada menos que a Dios mismo en la extensión y plenitud de su ser”³¹.

La facultad superior del alma es comparada con el ojo y su capacidad de absoluta recepción. Como podemos apreciar, el texto posee dos momentos claramente identificables que operan como un ascenso en la argumentación. Primero, Eckhart compara la pared con el ojo y establece la diferencia entre ambos. De los dos, solo el ojo conoce los colores verdaderamente, pues solo el ojo se deleita en ello. La negación de que la pared pueda conocer su propio color hace referencia bastante específica al uso del ejemplo por parte del Aquinate en el §66.

Eckhart está afirmando lo mismo que el Aquinate, en cuanto que el entendimiento de algo se realiza por medio de la facultad que entiende y no por aquello mediante lo cual entiende, es decir, la especie sensible. El color en la pared, entonces, es visto por la vista, no por la propia pared. Recordemos que, para Tomás de Aquino, no basta con poseer el fantasma para que se realice la intelección en nosotros. La operación para Averroes es realizada por el intelecto posible fuera de nosotros. En este texto de Eckhart, la visión o la operación del entender es realizada por el ojo, es decir, fuera de la pared. Sin embargo, esto no implica que no sea posible la unión. De alguna manera Eckhart concuerda con Averroes en cuanto la especie sensible se encuentra en la pared y que la visión del color es realizada por el intelecto posible que, en cuanto a su carácter espiritual y vacío, puede recibir todas las formas. Pero, por otra parte, supera la posición de Averroes al plantear que sí es posible una unión o conjunción, en cuanto existe un proceso en el cual el color está en la pared, pero la visión en el ojo, por lo que el acto de la visión se realiza considerando tanto la pared como el ojo. El color no solo es aquello por lo cual ve, sino que es lo visto. El texto nos induce a afirmar que existe una cercanía, por lo menos en su estructura a partir del uso del ejemplo del muro, con la teoría de los sujetos de Averroes como explicación de la conjunción entre el ser humano y el intelecto posible.

³¹ *Ibid.*, p. 192. Los corchetes son del traductor.

Si el color que está en la pared es lo visto por el ojo, Eckhart no adscribiría a un representacionalismo como el que acusaría Santo Tomás en la tesis de Averroes. Al contrario, las expresiones de Eckhart sobre la imagen apuntan más bien a un radical realismo. En este sentido, hay dos opciones posibles: o la comprensión que Eckhart tiene de Averroes sería distinta a la de Tomás o, si Eckhart ha seguido a Tomás en su crítica a Averroes, modifica lo que sería causa del error de Averroes acusado por Tomás.

La segunda parte del texto de Eckhart arriba citado, pone en relación esta característica del ojo, a saber, que solo él recibe los colores, que solo él entiende, con la facultad suprema del alma que puede recibir incluso a Dios.

Un tercer texto en el que se menciona el ejemplo de la pared es el *Tratado del hombre noble*. Aquí se explica que la unión con Dios le otorga al alma el verdadero conocimiento de sí misma, del mismo modo como aquello que es blanco está mediado por el ser-blanco. De este modo el alma se conoce a sí misma por la mediación de la unión de Dios con ella. En este contexto Eckhart menciona el ejemplo de la pared:

Lo blanco es algo muy inferior y mucho más externo que el ser-blanco [o sea, la blancura]. Una cosa es la pared y muy otra el fundamento sobre la cual se halla construida la pared. Los maestros dicen que una potencia es aquella mediante la cual ve el ojo, y otra aquella mediante la cual conoce el hecho de ver. La primera [función], o sea el hecho de que ve, la toma exclusivamente del color [y] no de aquello que está teñido. Por ende, no interesa si lo teñido es una piedra o un madero, un hombre o un ángel: lo esencial reside únicamente en el hecho de que tenga color³².

Eckhart alude en este texto al ejemplo de la pared del *De unitate* y nuevamente difiere de la interpretación que le ha dado el Aquinate. En efecto, Eckhart realiza una distinción entre la pared y su fundamento, y relaciona esta diferencia entre ambos con la distinción que los maestros postulan respecto a una facultad para ver y otra por la cual se conoce el hecho de ver. Los maestros a los que se refiere Eckhart son Aristóteles y Santo Tomás de Aquino³³. En efecto, ya Aristóteles había planteado la existencia de un sentido común, superior a los otros cinco, que permitía percibir aquello que cada sentido por sí solo no podía percibir. Santo Tomás, siguiendo a Avicena, incluye este sentido común

350

³² *Ibid.*, p. 238. Los corchetes son del traductor.

³³ Eckhart se refiere a Aristóteles *De anima* II y a santo Tomás de Aquino (Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I q. 78 a. 4 ad 2).

dentro de los sentidos interiores. Es a este sentido común al que le corresponde el juicio de discernimiento, como “cuando alguien ve que ve”³⁴.

Esto que se aplica a la facultad sensitiva también puede ser referido a la facultad intelectual. Esto es lo que hace Eckhart. En efecto, distingue entre dos funciones de la potencia o dos potencias intelectuales. En el mismo tratado Eckhart dice: “Pero resulta que es otra la potencia en virtud de la cual ve el hombre, y otra la potencia gracias a la cual sabe y conoce el hecho de ver”³⁵. Por eso es que existe una diferencia entre la pared y el fundamento sobre el que está construida la pared. Eckhart, a diferencia de Tomás, no considera la pared como aquello que ve porque, como ya hemos indicado, es el ojo o el intelecto posible el que ve. Esto que para Tomás es la clave de su crítica a la teoría de Averroes es, para Eckhart, secundario. No importa si lo que contiene el color es una pared o un madero, sino que tenga color debido a que es el ojo el que finalmente ve. Para que la pared pueda ver su propio color ha de basarse en lo que es su fundamento. Eckhart lo explica en relación con el color blanco: “nadie se conoce como blanco fuera de quien es realmente blanco. Por lo tanto, quien se reconoce como blanco, se basa en el ser-blanco y construye sobre él y no saca su conocimiento inmediatamente...”³⁶. Por tanto, la pared puede conocer su color cuando toma conciencia del fundamento sobre el que está construida.

La distinción de las potencias intelectuales referidas por Eckhart puede encontrar un antecedente en Boecio (480-524), que introdujo la distinción entre razón e intelecto, *ratio* e *intellectus*³⁷. Con estos conceptos planteó una superación del empirismo aristotélico recogiendo la tesis platónica del mundo inteligible y sensible³⁸. Famosa es su afirmación consignada por Santo Tomás: “*Intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus*” (El intelecto se refiere a la razón como la eternidad al tiempo)³⁹. La *ratio* permite al hombre conocer, por medio de la abstracción, la esencia de las cosas sensibles, pero este conocimiento está sujeto a lo sensible e imaginable. El *intellectus*, por su parte, le permite al hombre conocer aquello que está más allá de lo sensible,

³⁴ *Ibid.*, I, q. 78, art. 4, p. 720.

³⁵ Eckhart, M., *Tratados y sermones*, p. 239.

³⁶ *Ibid.*, p. 238.

³⁷ *Ratio* e *intellectus* traduce el binomio griego *dianoia* y *nous*, planteado por Platón (*República*, 510e, 511d), y que luego se desarrolla en una sistemática de los hábitos intelectuales en Aristóteles (*Metafísica*, 1012a2, 1074b36). Estos conceptos son también desarrollados por San Agustín como *ratio inferior* y *ratio superior* (*De Trinitate*, XII, c. 3, 4, 7 y 8) y en Santo Tomás (*In Boeth. de Trin.* 6, 1 c, *ST.*, I, 79, 8, y II, 49, 5 ad 3, *De Verit.*, 15,1)

³⁸ Cf. Lluch-Baixaui, M., “Razón e intelecto en Boecio”, p. 108.

³⁹ Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, 79, 8. La traducción es mía.

principalmente a través de las ideas, o incluso de los efectos que de ciertos principios se podrían derivar, como es el caso de la teología. Gracias al *intellectus*, el ser humano se asemeja a la *intelligentia* divina y, como su imagen, puede el ser humano alcanzar el autoconocimiento, como se puede apreciar ya en Plotino⁴⁰.

Un breve y último texto que traemos a colación está en el *Sermón 12*. Allí dice, respecto al ojo: “Si mi ojo ha de ver el color, debe ser libre de todo color. Si veo el color azul o el blanco, entonces la vista que ve el color, o sea justamente aquello que ve, es lo mismo que es visto por el ojo. El ojo con el cual veo a Dios es el mismo con el cual me ve Dios; mi ojo y el de Dios son un solo ojo y una sola visión y un solo conocer y un solo amar”⁴¹.

El ojo nuevamente está comprendido desde la característica del intelecto posible, es decir, ha de ser libre de todo color para poder recibir los colores. Eckhart remarca que aquello que la vista ve, es decir, el color, es lo mismo que es visto por el ojo. El ojo es aquello que entiende y, para Eckhart, es la facultad más noble en el ser humano (evidentemente hablamos del ojo como imagen del intelecto). La expresión de Eckhart: “el ojo con el que veo a Dios es el mismo con el cual Dios me ve”, expresa que esa facultad es divina en nosotros y explica la unión e indistinción a la que, por ejemplo, hacía referencia Eckhart en el *Sermón 16a* respecto a los seres espirituales (lo que está afuera está adentro y viceversa), manifestando una unión que no es posible entre las criaturas, pues el muro nunca estará dentro de mí, aunque eliminara todo medio entre ambos. Es un solo ojo, el mío y el de Dios y, por tanto, una sola visión, conocimiento y amor.

El carácter único de la visión del único ojo puede intentar ser comprendido desde la perspectiva que el ejemplo de la pared nos deja entrever: ¿se trata de un único intelecto posible del cual participa cada uno de los hombres, o se trata más bien de una relación de unidad entre el ser humano y Dios prometida a los bienaventurados y que es posible para Eckhart alcanzar en esta vida mediante el intelecto? Por otra parte, la referencia a Tomás de Aquino en estos textos mediante el ejemplo de la pared nos sugiere que Eckhart no se opone

⁴⁰ Dice Plotino: “...que cuando piensa (el alma) se hace deiforme y similar a la Inteligencia y que si le preguntamos cómo es aquella Inteligencia primaria y universal, aquella que se conoce a sí misma en sentido primario, el alma, por respuesta, lo primero se sitúa en la inteligencia o cede a la inteligencia la actividad de las cosas cuyo recuerdo guarda en sí misma, y así con este contenido, se nos muestra a sí misma, de manera que ya a través de ella, va como imagen que es, nos es posible divisar de alguna manera a la inteligencia, gracias a que el alma presenta un parecido más acabado con la inteligencia, en la medida en que una parte del alma es capaz de llegar a parecerse a la inteligencia” (*Enéadas* V 3, 8, 50-55).

⁴¹ Eckhart, M., *Tratados y sermones*, p. 364.

a la posición del Aquinate, sino que, más bien, como dice Bara-Bancel, intenta superar sus estructuras. En efecto, la distinción que hace Eckhart entre el nivel de las criaturas y el de los seres espirituales, el nivel de la pared y su fundamento, dan cuenta de que existe una perspectiva filosófica y teológica diferente desde la cual incluso el esquema noético tomista y averroísta dialogan. En este punto, el no contar con una obra específica sobre una teoría del intelecto por parte de Eckhart, sobre todo desde el contexto de su obra latina, es una gran dificultad que nos deja entreabierta, a su vez, varias posibilidades que hay que recorrer.

Conclusiones

La breve exposición del uso que realiza el Maestro Eckhart en algunas de sus obras del ejemplo de la pared propuesto por Tomás de Aquino en su *De unitate*, no ha tenido como objetivo resolver el problema respecto a la relación entre ambos dominicos que, como planteamos al inicio, sigue siendo hoy difícil de zanjar. Más bien, los resultados de este trabajo buscaban poner en evidencia algunas similitudes y diferencias que, a partir del uso del ejemplo de la pared por parte de ambos maestros, puedan existir desde el tópico particular de la noética.

En primer lugar, la presencia del ejemplo de la pared en algunas obras de Eckhart manifiesta que el maestro dominico conoce el ejemplo y el contexto noético que le da origen. Ahora, por parte de Tomás de Aquino el ejemplo de la pared es un recurso para refutar la tesis de Averroes de la conjunción y la teoría de los dos sujetos, sosteniendo que no es posible, mediante esos argumentos, que exista una continuidad entre el ser humano y el intelecto posible. Por su parte, Eckhart no está intentado refutar a nadie, por lo que el contexto de uso del ejemplo es más bien la descripción de su propio punto de vista. En este sentido hay una apropiación del ejemplo de Tomás, pero a su vez un uso que supera la finalidad que el Aquinate le otorgó en su momento. Ahora, si Eckhart refiere a este ejemplo es porque lo considera válido y necesario dentro de su propio esquema noético.

En segundo lugar, la distinción eckhartiana entre el nivel de lo creado y el nivel de los seres espirituales que expresa en el *Sermón 16a* es clave para comprender el sentido del uso del ejemplo de la pared. Esto queda reafirmado en el texto del *Tratado del hombre noble* respecto a la pared y su fundamento. Para Tomás de Aquino, el uso del ejemplo de la pared es restrictivamente noético, por lo que solo se ciñe a dismantelar el argumento averroísta sobre

la intelección humana. La unión con lo divino, en este sentido, no es parte del problema que aborda el Aquinate en los §§64-66 del *De unitate intellectus*. Por su parte, podemos reconocer en Eckhart dos aspectos que nos ayudan a entender la distinción arriba mencionada. Primero, la noética está en relación con la pregunta por la unión con lo divino. En Eckhart, noética y teología no se pueden diferenciar, debido a que la dimensión de la gracia está dentro del esquema explicativo del intelecto. Esto podría explicar que, en el ámbito de los seres creados, no sea posible la conjunción con lo divino, apelando aquí al ejemplo de la pared. Pero en el ámbito de los seres espirituales esta unión sería posible y, por tanto, habría una indiferenciación. Un segundo aspecto que nos puede ayudar a entender la distinción eckhartiana puede ser la diferencia entre *ratio* e *intellectus*, que proviene de Boecio. Dentro de la perspectiva neoplatónica en la cual se suele inscribir a Eckhart, el intelecto tiene un fundamento en algo superior a sí mismo. Bajo estos elementos, parece que el uso del ejemplo tomista de la pared es asumible, claro está, dentro de un esquema que supera el que le dio origen.

Bibliografía

- Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros*, Stuart Crawford (ed.), Massachusetts: Cambridge, 1953.
- Bara-Bancel, S., “El pensamiento del maestro Eckhart. ¿Discípulo de santo Tomás?”, en: *Teología y Vida*, LXIII, 1 (2022), pp. 81-106.
- Bazán, B. C., “La unión entre el intelecto separado y los individuos según Sigerio de Brabante”, en: *Patristica et Mediaevalia*, I, (1975), pp. 5-35.
- Bazán, B. C., “*Intellectum Speculativum*: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XIX, 4 (1981), pp. 425-446.
- Beccarisi, A., “Zwischen Averroes, Avicenna und Avicbron. Meister Eckhart und die Noetik im Islam und Judentum”, en: Schiewer, R (ed.), *Meister Eckhart interreligiös*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- Black, D., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’ Psychology”, en: *Journal of the History of Philosophy*, III, 1 (1993), pp. 349-385.
- De Libera, A., *L’unité de l’intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d’Aquin*, Paris: Vrin, 2004.
- Eckhart, M., “Acta Echariana”, en: Sturlese, L. (ed), *Lateinische Werke V*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- Eckhart, M., *Tratados y sermones*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- Flasch, K., *Meister Eckhart. Die Geburt der “Deutschen Mystik” aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München: Beck, 2006.

- Goris, W., "The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart," en: Brown, S.F. y otros (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden: Brill, 2009.
- Guerizoli, R., *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine Studie über den Gottesgeburtszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*, Leiden: Brill, 2006.
- Imbach, R., *Deus est Intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Friburgo: Universitätsverlag, 1976.
- Lluch-Baixaui, M., "Razón e intelecto en Boecio", en: *Revista española de filosofía medieval*, (1993), pp. 105-110.
- Martínez, J., "El papel del averroísmo latino y la emancipación de la filosofía en el siglo XIII", en: *Philosophia*, LXXV, 1 (2019), pp. 47-60.
- Mojsisch, B., *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburgo: Felix Meiner, 1983.
- Ogden, S., *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas' Critique*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Paladini, C., "Frater Thomas dicit: Eckhart e Tommaso d'Aquino", en: Sturlese, L. (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, Friburgo: Academic Press, 2012, pp. 201-254.
- Pérez Carrasco, M., "¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, XXIX, 1 (2012), pp. 45-63.
- Quero-Sánchez, A., *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Friburgo: Alber, 2004.
- Ribeiro, C., "Introdução", en: Tomás de Aquino. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*, São Paulo: Paulus, 2016.
- Sturlese, L., "Le prediche tedesche di Meister Eckhart", en: Eckhart, M., *Le 64 prediche sul tempo litúrgico*, Milán: Bompiani, 2014, pp. 7-87.
- Tomás de Aquino, *Suma de teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005.
- Weber, E. H., "Le Christ selon Maître Eckhart", en: Emery K. y J. Wawrykow (eds.), *Christ among the Medieval Dominicans*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 414-429.
- Winkler, N., *Von der wirkenden und möglichen Vernunft. Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*, Berlín: Akademie Verlag, 2013.
- Zum-Brunn, E., *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, París: Presses Universitaires de France, 1984.