

E S T U D I O S

LA ANTROPOLOGIA SIGERIANA EN LAS «QUAESTIONES SUPER LIBRUM DE CAUSIS»

INTRODUCCION *

Hace ya unos setenta años que el padre Mandonnet publicó la primera edición de su excelente monografía sobre Siger y el averroísmo latino —así denominó el ilustre historiador el aristotelismo heterodoxo del siglo XIII—. Desde entonces la figura del filósofo brabantón no ha cesado de adquirir cada vez mayor relieve y de suscitar un interés progresivo en los historiadores de la filosofía medieval y en los especialistas de la literatura dantesca. Los trabajos beneméritos del padre Mandonnet han sido el punto de partida de numerosas investigaciones en torno a Siger y a las corrientes heterodoxas del siglo XIII. La vida de Siger, la autenticidad de sus obras y la interpretación de sus doctrinas han sido ocasión de múltiples disputas académicas durante las décadas pasadas. Para unos Siger habría sido un auténtico hereje y un racionalista redomado; más aún, él habría sido el verdadero responsable del movimiento heterodoxo que ocasionó la gran condenación de 1277, sin paralelo en los

* El presente trabajo está tomado, en lo esencial, de una tesis todavía inédita: A. MARLASCA LOPEZ, *Las "Quaestiones super librum de causis" de Siger de Brabante. Texto inédito y Estudio crítico*. Disertación presentada para la obtención del grado de doctor en filosofía, Lovaina, 1970 (dactilografía). Cf. especialmente vol. II, pp. 353-388.

anales de la Edad Media. Para otros, al contrario, el maestro brabanzón, si bien en los comienzos de su carrera universitaria habría sostenido algunas tesis averroístas, progresivamente se habría ido distanciando de las mismas para acabar siendo casi un discípulo de santo Tomás; en realidad Siger, al igual que Tomás de Aquino, habrían sido las víctimas de la intolerancia y de la cortedad de miras de los teólogos reaccionarios de París.

La obra monumental de F. Van Steenberghen sobre Siger, publicada en 1931-1942, marca un hito en los estudios sigerianos. Algunas de sus conclusiones, sin embargo, no fueron unánimemente aceptadas porque —al decir de sus críticos— estaban basadas en obras cuya autenticidad era dudosa. De nuevo surgieron polémicas y discusiones en torno a Siger y al averroísmo latino.

En 1966 los padres A. Dondaine y L. J. Bataillon hacían público el descubrimiento de una serie de importantes obras atribuidas a Siger en un manuscrito medieval de la Biblioteca Nacional de Viena. Ellos mismos publicaron algunas cuestiones de estas obras y, a juzgar por el tenor de las doctrinas en ellas expuestas, Siger distaba mucho de ser un averroísta incondicional. Solamente la edición integral de estas obras y la prueba documentada de su autenticidad podrán dar el veredicto definitivo sobre la postura ideológica del maestro brabanzón en sus últimos años.

Por nuestra parte, hemos querido desbrozar el camino publicando el texto crítico e integral de las *Quaestiones super librum de causis* atribuidas explícita y reiteradamente a Siger en dicho manuscrito. Tal es el objetivo de una obra, ya en prensa, que aparecerá próximamente en la colección "Philosophes Médiévaux" publicada por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina. En la introducción a esta edición se exponen los problemas de historia literaria (autenticidad, fecha de composición y características literarias) que plantean dichas *Quaestiones*.

Dos razones nos han movido a publicar, antes de que aparezca el texto crítico de las *Quaestiones*, este artículo sobre la antropología sigeriana. La primera y fundamental es que los principales textos que utilizamos en este trabajo han sido ya pu-

blicados por los padres A. Dondaine y L. J. Bataillon y, por tanto, el lector que esté interesado puede controlar la exactitud o inexactitud de la interpretación que hacemos de dichos textos¹. La segunda es más bien de tipo afectivo: con él queremos sumarnos a los homenajes tributados a Domingo de Guzmán con ocasión de su VIII Centenario. El santo castellano, como Siger de Brabante, vivió el periodo más fecundo de su vida en el siglo XIII, frecuentó también, al igual que Siger, las aulas universitarias y, tal vez por ello, intuyendo la gran importancia que había de tener en la Iglesia la formación intelectual de los predicadores del Evangelio, dispersó a sus hijos por las principales ciudades universitarias de la Europa medieval. Nos ha parecido, pues, oportuno dejar aquí constancia y testimonio del profundo influjo ejercido por uno de los hijos más preclaros de Domingo, Tomás de Aquino, sobre Siger de Brabante, el adversario tal vez de mayor categoría intelectual, con quien el doctor Angélico tuvo que medir la fuerza y agudeza de sus argumentos en aquellos torneos dialécticos de que tanto gustaban los hombres del Medioevo.

Como se sabe, Siger en los primeros años de su enseñanza había sostenido doctrinas claramente heterodoxas, entre otras, la separación y la unicidad del entendimiento (posible) para todos los hombres. En el último periodo de su vida, en concreto en las *Quaestiones super librum de causis*, Siger abandona claramente las dos tesis averroístas mencionadas y, sin que llegue a aceptar totalmente la doctrina psicológica de santo Tomás, es indudable que su pensamiento está mucho más cerca del tomismo que del averroísmo. ¿Cómo explicar esta nueva postura de Siger?

¹ Las *Quaestiones super librum de causis* de Siger de Brabante se encuentran en los folios 111ra - 119va del manuscrito latino 2330 de la Biblioteca Nacional de Viena y en los folios 95ra - 115ra del manuscrito 3491 de la Biblioteca Mazarina. Cf. A. DONDAINE et L. J. BATAILLON, *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*, en "Archivum Fratrum Praedicatorum", vol. XXXVI, 1966, pp. 153-215. La obra de Siger comprende 57 cuestiones. Los dos medievistas citados publicaron las cuestiones 8-13, 20, 25-27; cf. "Archivum Fratrum Praedicatorum", 1966, pp. 232-261. En adelante citaremos con la sigla AFP, indicando simplemente la página, cuando utilicemos los textos publicados. En los demás casos se citará únicamente el número de la cuestión acompañado, cuando lo consideremos oportuno, del texto latino en las notas al pie de página. Las restantes obras utilizadas se citan únicamente de forma completa la primera vez que aparecen mencionadas en nuestro trabajo.

Para comprender esta evolución creemos que es imprescindible tener en cuenta dos hechos importantes. En primer lugar, la intervención de la autoridad eclesiástica en 1270 condenando trece tesis inspiradas en la filosofía pagana, algunas de las cuales al menos habían sido profesadas por Siger. Es cierto que el conflicto entre la fe y la filosofía se ha presentado en nuestro autor con especial agudeza; sin embargo, nadie ha demostrado que Siger, ni siquiera en la primera etapa de su vida universitaria, haya adoptado una postura hipócrita respecto a las exigencias de la Revelación cristiana. Si se quiere, podrá acusársele de inconsciencia pero no de hipocresía. Por consiguiente, dado que el obispo de París había condenado *expresamente* ciertas tesis filosóficas (entre ellas, el monopsiquismo), un cristiano como Siger no podía seguir defendiéndolas. Una evolución hacia un aristotelismo más ortodoxo no sólo era lógica sino obligada.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta —y este factor es tanto o más importante que el anterior desde un punto de vista teórico— la polémica *doctrinal* en torno al monopsiquismo desencadenada hacia los años 1270-1273 en la Universidad de París. La publicación del *De unitate intellectus* por santo Tomás es de una importancia capital en este debate. El doctor Angélico demuestra por medio de una lógica férrea e implacable que la doctrina averroísta es insostenible racionalmente y concluye su famoso alegato contra Averroes afirmando que éste “non tam fuit peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator”². Siger se ve obligado a revisar su doctrina psicológica: el *De anima intellectiva*, compuesto hacia 1272-73, marca un paso decisivo en su distanciamiento progresivo del Comentador. No obstante, su teoría original (la “forma intrinsecus operans”: el entendimiento que actúa intrínsecamente, pero que en realidad se encuentra fuera del hombre) por la que Siger en esta obra intenta escapar a las motivadas críticas de santo Tomás es, según la expresión del padre Chossat, “una escapatoria miserable”, y no es probable que una inteligencia privilegiada como la de Siger, se haya contentado durante mucho tiempo con tal solución. Se imponía una nueva revisión de su propia doctrina. El resultado de esta revisión o evolución doctrinal creemos que

² S. THOMAS, *De unitate intellectus contra averroistas*, ed. L. W. KEELER, Roma, editio altera, 1957, p. 38, § 59.

se encuentra reflejado en las *Quaestiones super librum de causis* que, para hablar sin paliativos ni eufemismos, representan un giro casi copernicano con relación a sus primeras obras.

Por lo demás, no estará mal recordar que se ha exagerado la oposición entre santo Tomás y Siger, personajes ambos unidos por muchos puntos comunes, en particular por la defensa que ambos hicieron del valor autónomo de la filosofía, y por la admiración y estima que los dos profesaban hacia el Estagirita. No hay que olvidar que ambos han sido víctimas de la condenación de 1277 y, sobre todo, que Dante en su obra inmortal, la *Divina Comedia*, los ha colocado juntos, ya reconciliados, en el *Paraiso*. Además, paradójicamente, es santo Tomás el encargado de hacer el elogio de su antiguo adversario: "La luz eterna de Siger silogizó verdades importunas". Cierto que, como observa con razón E. Gilson, se necesita una gran dosis de ingenuidad para abordar de nuevo una cuestión tan manoseada y controvertida: el enigma constituido por la presencia de Siger en el *Paraiso* de Dante. De todas formas, puesto que según el eminente historiador no se puede prescindir de la historia para comprender e interpretar la *Divina Comedia*³, creemos que, teniendo en cuenta la doctrina psicológica que Siger profesa en las *Quaestiones super librum de causis*, desaparece definitivamente gran parte del misterio que rodeaba la presencia de Siger en el *Paraiso*. En efecto, Siger ha abandonado claramente el averroísmo de sus años juveniles y, en general, las doctrinas que sostiene en las *Quaestiones* no tienen nada de escandalosas. Además, la evolución de Siger se ha realizado bajo el signo de una aproximación progresiva hacia la "interpretación tomista" de Aristóteles. Nada, pues, se oponía a que Dante le introdujera en el cielo, en el coro de los sabios, y a que el mismo santo Tomás hiciera su elogio. Es verdad que algunas de las tesis que encontramos expuestas en las *Quaestiones* han caído bajo la condenación de 1277, pero, en general, son las mismas doctrinas por las que también la obra del ilustre predicador fue alcanzada por dicho

³ Cf. E. Gilson, *Dante et la philosophie*, París, 1939, pp. 225 y 271. Este mismo historiador, antes de que se descubrieran las *Quaestiones* atribuidas a Siger, no descartaba la posibilidad de que éste se hubiera "convertido" al tomismo: "F. Van Steenberghen a fort bien montré qu'un ralliement final de Siger au thomisme ne peut être écarté a priori comme invraisemblable, étant donné ce que nous savons de lui par ailleurs" (*op. cit.*, p. 321).

syllabus. Por otra parte, cuando Dante escribía la *Divina Comedia*, todo el mundo reconocía el carácter excesivo e injustificado de la condenación de Esteban Tempier⁴.

Sin más preámbulos, comenzamos la exposición, un tanto árida y erizada de bárbaros silogismos, sobre la doctrina de las *Quaestiones* que, de una forma u otra, se relacionan con el hombre, especialmente la nueva concepción sigeriana del entendimiento humano. Algunos de los temas estudiados parecerán un poco dispares, pues para que nuestra exposición sea lo más completa posible, hemos incluido aquí el estudio de algunas cuestiones que a primera vista no versan directa y exclusivamente sobre el hombre, como por ejemplo, un grupo de ellas que tratan en general de la simplicidad de la forma en las substancias corpóreas. La razón de estudiarlas aquí se debe a que la doctrina sobre la simplicidad y unicidad de la forma puede y debe aplicarse, en primer lugar, al hombre. Esta aplicación, como veremos, está hecha expresa y repetidamente por nuestro autor. Otra cuestión relativa a la vida de los cuerpos celestes será también abordada al final del artículo por su conexión con el problema afín de la influencia de aquellos sobre el hombre. Somos conscientes de que el orden que hemos adoptado en nuestra exposición es un poco artificial, pero debemos advertir que al autor de las *Quaestiones* no parece haberle preocupado lo más mínimo la sucesión de las mismas en un orden lógico-sistemático y, en cuanto al contenido, las *Quaestiones super librum de causis* podrían muy bien titularse *Quaestiones quodlibetales*.

⁴ Cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, Louvain, 1936, p. 196.

A) SIMPLICIDAD Y UNICIDAD DE LA FORMA

El problema de la unicidad o pluralidad de las formas ha sido ocasión de violentas polémicas en el siglo XIII hasta el punto de que ningún maestro podía desentenderse de él⁵. No es extraño, pues, que Siger, en los últimos años de su carrera universitaria, haya vuelto a tratar un tema capital en el peripatetismo que ya había abordado "ex professo" anteriormente⁶, puesto que si hubiéramos de creer el testimonio de Juan Peckham, nuestro autor habría sido, precisamente, uno de los principales defensores o inventores de la teoría de la unicidad de la forma substancial⁷. Por supuesto, es inexacto que el filósofo brabantón haya sido el inventor de esta doctrina, pues, además de ser una de las tesis originales del auténtico peripatetismo, santo Tomás la había ya enseñado bastantes años antes de que Siger apareciera en escena⁸. No obstante, si es cierto que Siger ha sido uno de los principales defensores de esta doctrina y, que sepamos, su posición respecto a ella ha sido siempre idéntica e invariable.

Para ser exactos debemos precisar que este problema no es estudiado en las *Quaestiones* en todas sus implicaciones doctri-

⁵ Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, 1951, p. 221.

⁶ Cf. especialmente *Quaestiones naturales* de París publicadas por P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, t. II, 2 éd., Louvain, 1908, pp. 97-107. Cf. también F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, t. II, Louvain, 1942, p. 505.

⁷ J. PECKHAM escribe en una carta fechada el 10 de noviembre de 1284: "nec eam (opinionem de unitate formae) credimus a religiosis viris, sed saecularibus quibusdam duxisse originem, culus duo praecipui defensores vel forsitam inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi" (*Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham*, III, ed. C. T. MARTIN, London, 1884, p. 842). Los medievistas han identificado con Siger de Brabante uno de estos "inventores" de la teoría de la unicidad de la forma; cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, t. I, 2 éd., Louvain, 1911, pp. 100-101, 258-259; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain, 1966, p. 493. La teoría de la unicidad de la forma substancial aunque "reprobada" por los Maestros de París hacia 1270, oficialmente sólo fue condenada en Oxford por los arzobispos de Cantorbery, Kilwardby, el 18 de marzo de 1277, y Peckham, el 30 de abril de 1286. Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...* pp. 215-221.

⁸ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, p. 493. Cuando decimos que la unicidad de la forma substancial es una de las tesis originales del peripatetismo, no pretendemos afirmar que Aristóteles haya resuelto claramente las dificultades que comportaba la aplicación de la teoría hilemórfica al individuo humano. Cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948, pp. 317-318.

nales. Nuestro autor se limita a hacer algunas consideraciones sugeridas por la primera proposición del *Liber de causis* que parece suponer una composición o pluralidad de formas en el hombre⁹.

La estructura de la cuestión cuarta, en la que Siger discute y expone con más detención la teoría de la unicidad de la forma, es un poco compleja: en ella se abordan alternativamente problemas muy afines pero no totalmente idénticos, como son la *simplicidad* de la forma (“forma simplex”), la *gradación* de las formas (“gradus formarum”) y la *pluralidad* de las mismas (si bien el término “pluralitas” no aparece en el texto), entre los cuales no se hace ninguna distinción¹⁰. Además esta cuestión es uno de los raros casos, no el único, en que nuestro autor adopta el partido del objetante y, por tanto, las cuatro aparentes objeciones que encabezan la cuestión son en realidad cuatro argumentos a favor de la simplicidad y unicidad de la forma considerados por el filósofo de Brabante como plenamente válidos y sin réplica posible.

Los argumentos que esgrime Siger para probar la tesis de la simplicidad y unicidad de la forma podríamos exponerlos del modo siguiente:

1) ARGUMENTOS METAFISICOS

En cada ser no puede haber más que una *forma substancial* que le constituye en su ser genérico y específico y le confiere al mismo tiempo la última diferencia. Aplicando esta doctrina al hombre, ello quiere decir que tal individuo concreto, Sócrates por ejemplo, por su *única forma simple* es substancia, cuerpo, animal y hombre, pues es precisamente la forma la que le con-

⁹ “... Et nos quidem exemplificamus illud per esse, vivum et hominem. Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo. Vivum ergo est causa hominis propinqua; et esse, causa longinqua...” A. PATTIN, *Le liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits, avec introduction et notes* (Extracto de “Tijdschrift voor Philosophie”, vol. XXVIII, 1966, pp. 90-203), Louvain, s. d., Prop. I, 6-8. Cf. SIGER, qq. 4, 5 y 6, *Oppositum*.

¹⁰ Q. 4, *Utrum in causis formalibus alicuius rei sit aliqua forma prior et aliqua posterior*. La doctrina y los argumentos de Siger en esta cuestión coinciden en lo fundamental con los que expone SANTO TOMAS en *De spirit. creaturis*, art. 3, ed. L. W. KEELER, Roma, 1938, pp. 39-45.

fiere el ser, la vida y la razón¹¹. Esta teoría está fundada en el principio metafísico de que la forma confiere el ser, pues la forma es acto, y por tanto, la unidad de un ser depende de la unicidad de su forma¹². Consecuentemente, si un ser tuviera al mismo tiempo varias formas (substanciales), ese ser no sería *uno esencialmente*, sino un mero conglomerado de accidentes¹³. Admitir una composición en la forma o una pluralidad de formas en un individuo es destruir su unidad substancial. Toda forma que sobreviene a un ser que posee ya actualmente una forma será, por consiguiente, una forma accidental y ésta sólo podrá conferir una determinación accidental¹⁴.

2) ARGUMENTOS LOGICOS

Consta históricamente que Siger era un buen dialéctico¹⁵. Una prueba más la tenemos en esta cuestión y en las siguientes, donde expone una serie de argumentos lógicos, algunos bastante sutiles, en favor de la simplicidad y unicidad de la forma. Como se sabe, este modo de argumentar, con relación al problema que nos ocupa aquí, era bastante común en su época¹⁶.

La pluralidad de formas haría imposible la *unidad* de la definición. En efecto, según Aristóteles y Averroes, la definición

¹¹ "Dicendum est quod forma substantialis unusquisque rei simplex est in sua substantia, non composita ex formis diversis... Socrates per formam unam simplicem est substantia, corpus, animatum corpus et homo", q. 4, *Solutio*.

¹² "... Cum forma sit actus, diversae formae sunt actus diversi", q. 4, *solutio*; "unius rei *unica* est forma et simplex, cum ab unitate formae sit unitas entis", q. 4, al principio.—Si bien el término latino "unitas" puede designar tanto la *unidad* como la *unicidad*, en las lenguas modernas suelen distinguirse estos dos términos. *Unidad* es la cualidad de lo que es uno, es decir, indiviso. *Unicidad* es la cualidad de lo que es único, es decir, no muchos.

¹³ "Forma enim ultima cum adhuc adventret...", q. 4, *Solutio*.

¹⁴ "Omnis forma adveniens alicui habenti formam quamcumque imperfectam est accidens non constituens ipsum in esse, sed in esse tali vel tanto et esse simpliciter praesupponens", q. 4, *arg. 2um*.—Es decir, el pluralismo de formas es aceptable a condición de que se trate de formas accidentales que se añaden al compuesto por modo de inherencia (substancia-accidentes), pero nunca por modo de una composición estricta (materia-forma). Cf. A. GONZALEZ ALVAREZ, *Tratado de Metafísica*, Madrid, 1961, p. 280.

¹⁵ Cf. F. VAN STEENBERGHEM, *Siger...*, t. II, pp. 575-586.

¹⁶ Cf. M. DE WULF, *Le traité "De unitate formae" de Gilles de Lessines*, Louvain, 1901, p. 113; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla...*, pp. 257-258, 454. En las páginas citadas de esta última obra se encontrarán referencias a textos paralelos de autores contemporáneos de Siger.

de un ser substancial debe expresar ante todo la forma de ese ser y en tal definición "non additur ens enti". Por tanto, si una substancia tuviera múltiples formas, su definición sería una mera adición o yuxtaposición de elementos¹⁷. Incluso si una definición comporta una pluralidad de partes, esas partes no son distintas realmente en la cosa definida, sino solo conceptualmente¹⁸.

Así mismo una composición de la forma específica haría imposible la predicación *esencial* del género respecto a la especie. En efecto, si la forma específica de un ser no fuera simple, estaría compuesta de la forma del género y de la forma de la diferencia. Pero, en ese caso, el género sería una parte de la especie y, por tanto, no podría predicarse de ésta, ya que el "todo" no puede predicarse esencialmente de la "parte"¹⁹. La predicación esencial del género respecto a la especie requiere, pues, que en un individuo haya sólo una forma simple que le confiere a la vez el ser genérico y específico. Por supuesto, el género no es una substancia material, ni una parte de la especie, ni tampoco "existe" separadamente por sí mismo. En realidad, un ser queda constituido substancialmente por su última diferencia. Por ser ésta única, el ser es también uno esencialmente, y es ella igualmente la que hace posible la unidad formal de la definición²⁰.

Los predicables o conceptos universales ("praedicabilia", "universalia praedicabilia") que, por ejemplo, se atribuyen a un hombre no son principios intrínsecos ni extrínsecos del mismo, "nisi quis universalia ideas ponat", añade irónicamente Siger²¹. Estos predicados universales son simplemente medios o principios de conocimiento, pero ello no implica que tengan una existencia propia, pues no hay un paralelismo absoluto entre la realidad y nuestro modo de conocerla²².

¹⁷ Q. 4, *arg. 1um.*

¹⁸ Q. 4, *ad 1um in oppositum.*

¹⁹ Q. 4, *arg. 4um.*

²⁰ "... Ultima differentia tota substantia rei est. Et cum illa sit una, tota forma et substantia rei definitae est una", q. 4, *Solutio.*

²¹ Q. 5, *Solutio.*

²² "Et sicut dicit COMMENTATOR tertio *Metaphysicae* cum praedicabilia sint principia definitionis, essent principia rei etiam, nisi quod non oportet universaliter principia cognitions esse principia rei etiam", q. 5, *Solutio.*—Es exactamente la misma doctrina de un realismo moderado que había expuesto en las *Quaestiones Naturales* de París. Las expresiones son también casi idénticas: "...dicit COMMENTATOR quod hoc accideret quod arguitur, si principia cognoscendi essent principia

3) ARGUMENTO FISICO

Algunos, dice Siger, pretenden que la forma específica sería engendrada de la nada si no estuviera compuesta de formas diversas, a saber, de las formas del género y de la diferencia²³. El filósofo brabantón responde que este argumento no tiene ningún valor ("noc nihil est"), pues la forma no es el sujeto directo de generación, sino sólo el compuesto. Si la forma fuera engendada directamente ("per se"), lo sería de la nada, ya que por sí misma no tiene ninguna potencia para existir. De algún modo ("per accidens") puede decirse que la forma tiene potencia para existir en cuanto que puede ser recibida en una materia preexistente. Por tanto, lo que los adversarios consideran como una imposibilidad —a saber, que la forma sea engendada de la nada— es hasta cierto punto necesario, puesto que la generación accidental ("per accidens") de la forma se realiza "ex nullo suae substantiae praexistente"²⁴. La generación substancial excluye, pues, toda composición o preexistencia de formas.

Siger admite una gradación de formas ("gradus formarum"), pero no es un mismo ser, sino en seres diferentes. El alma sensitiva, por ejemplo, es una forma más perfecta que el alma vegetativa, pero en el animal su alma sensitiva es el único principio de todas sus operaciones vitales: sensación, nutrición, etc.²⁵. Es decir, nuestro autor en la aplicación de la tesis de la unicidad de la forma, acude a la teoría de la *jerarquía* de las formas: toda forma superior puede suplir una inferior produciendo los mismos efectos que esta última.

essendi etiam. In quo vult quod praedicabilia in quid de definito, quamvis sint principia cognoscendi et rationis, non tamen sunt principia rei", o. c., ed. MANDONNET, Siger..., t. II, p. 100. Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 76, art. 3, ad 4um.

²³ Q. 4, *Solutio*. *Et quod volunt aliqui...* No hemos podido identificar al autor de este argumento tal como está formulado en las *Quaestiones*. GUILLERMO DE LA MARE en su *Correctorium fratris Thomae* arguye contra la unicidad de la forma en el hombre de un modo análogo: "...et ita generatio fit ex non ente simpliciter ad esse et hoc est creare, ergo generatio erit creatio; et hoc est erroneum" (P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes. I. Le Correctorium corruptorii "Quare"*, Kain, 1925, p. 224). Igualmente EGIDIO DE LESSINES en *De unitate formae*, ed. DE WULF, cap. 5, p. 81, hace también alusión a este argumento: "Primum quod videbatur sequi ex positione unitatis erat quod natura esset creatrix aliquarum formarum..." Repetimos, sin embargo, que el contexto del argumento en nuestras *Quaestiones* y en las obras últimamente citadas es diferente.

²⁴ Q. 4, *Solutio*. Cf. EGIDIO DE LESSINES, *De unitate formae*, pp. 47-51.

²⁵ Q. 4, *Solutio*. *Unde in rebus diversis invenitur gradus formarum...*

B) ALMA Y ENTENDIMIENTO HUMANOS

Probablemente las cuestiones que Siger ha dedicado a estudiar el entendimiento humano constituyen la aportación más original e importante de las *Quaestiones super librum de causis*. El filósofo brabantón que en los comienzos de su carrera universitaria había sostenido la separación y la unicidad del entendimiento (posible) para todos los hombres, en esta última obra rechaza definitivamente y sin equívoco posible las dos tesis averroístas mencionadas. Y ello sin ningún paliativo, pues, si bien en la nueva concepción sigeriana del entendimiento queda todavía algún resabio averroísta de escasa importancia, la tesis principal del maestro de Córdoba —el monopsiquismo— es calificada de *irracional*.

1) EL ALMA INTELECTIVA, FORMA Y PERFECCION DEL HOMBRE

Advertimos que al hablar de *entendimiento* (“intellectus”) nuestro autor parece referirse e identificarlo con el entendimiento *posible*²⁶. El entendimiento *agente*, si bien es mencionado varias veces a través de las *Quaestiones*, es una entidad un poco nebulosa y los textos no nos permiten precisar su naturaleza²⁷. Así mismo, en muchos lugares el contexto indica que Siger emplea indiferentemente los términos “intellectus” y “ánima intelectualiva”, considerándolos como equivalentes. Por supuesto, ello no quiere decir que identifique el entendimiento con el alma, pero, cuando quiere hacer resaltar esta distinción, habla de la “*substantia animae intellectivae*” y de la “*potentia animae intellectivae*”²⁸.

El hombre, dice Siger, es un compuesto hilemórfico, un ser substancial que consta de alma y cuerpo²⁹. Y el alma intelectualiva

²⁶ Cf. por ejemplo, q. 26, 1.^a *obiec.* (AFP, p. 250), donde se identifica de una forma tácita el “intellectus possibilis” y el “intellectus humanus”.

²⁷ Cf. q. 28, *Contra* 3; q. 37, *ad lum*; q. 41, *Solutio*, *ad lum* y *ad 2um*; q. 52, *Contra* 1. De estos pasajes se deduce que el entendimiento agente abstrae los fantasmas y actúa la potencialidad del entendimiento posible.

²⁸ Q. 26, *Solutio* (AFP, p. 251).

²⁹ Q. 5, *Solutio*: “Principia hominis ex quibus componitur sunt corpus et anima.”

es la forma y perfección del hombre. Ello lo prueba por las razones siguientes:

La naturaleza de un ser nos es revelada por la operación propia de este ser. Ahora bien, la intelección es la operación propia o característica del hombre. Por consiguiente, el alma intelectual —principio de la operación intelectual— debe pertenecer al hombre a título de elemento específico y formal³⁰.

Según Aristóteles, la diferencia específica de un ser viene dada por su forma. Es claro que la diferencia específica del hombre es la racionalidad. Por consiguiente, el alma intelectual, de la que deriva la racionalidad, es su forma propia³¹.

El hombre realiza su operación propia por su acto y por su forma. Ahora bien, es innegable que el hombre *entiende*, y el principio de la intelección es el entendimiento. Por tanto, el entendimiento es la forma del hombre³².

a) *Crítica de la explicación de santo Tomás*

A pesar de que los argumentos expuestos sean en el fondo los mismos que santo Tomás urgía contra los averroístas, ello no quiere decir que Siger acepte plenamente la explicación tomista relativa a la relación del alma y entendimiento humanos con el cuerpo. Sin nombrar expresamente a nadie, Siger expone la opinión de "algunos" según los cuales la substancia del alma intelectual es la forma del hombre, y la facultad intelectual del alma (el entendimiento), al ser inorgánica y no siendo perfección de la materia, está "separada"³³. Siger está de acuerdo en

³⁰ Q. 26, *Contra 2* (AFP, p. 251). Cf. S. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 76, art. 1; IDEM, *De unitate intellectus*, cap. 1, § 10-11.

³¹ Q. 26, *Contra 3* (AFP, p. 251); cf. S. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 76, art. 1; IDEM, *De unitate intellectus*, cap. 3, § 80.

³² Es el célebre argumento de SANTO TOMÁS: "manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit..." del *De unitate intellectus*, cap. 3, § 69, argumento-clave de este opúsculo y de toda la controversia averroísta.

³³ Q. 26, *Solutio. Quidam volunt...* (AFP, p. 251). Esta opinión responde perfectamente a la posición de SANTO TOMÁS, *Sum. theol.*, q. 76, art. 1, ad lum: "Separata est (anima humana) secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis"; *De unitate intellectus*, cap. 3, § 83: "Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae... nullius organi actus est". Cf. igualmente *Contra gentes*, II, cap. 56-58, 68-70; *In De anima* (ed. A. M. PIROTTA, Marietti, 1954) lib. II, cap. 2, lect. 4; lib. III, cap. 3, lect. 4.

que el alma intelectual es la forma del hombre, pero niega que la potencia intelectual esté separada porque ello implicaría consecuencias inaceptables:

Se seguiría que la intelección no es una operación común a todo el hombre ("toti coniuncto", es decir, al cuerpo y al entendimiento), pues es evidente que no puede atribuirse al cuerpo una operación —la intelección— que procede directamente de una facultad separada del cuerpo y de la materia.

Si la facultad y la operación intelectual están separadas y no son de ningún modo acto y perfección de la materia, se seguiría así mismo que tampoco lo es la substancia (el alma) de la que procede la facultad intelectual³⁴.

b) *La solución de Siger*

Según nuestro autor, el alma intelectual es la forma y per-

³⁴ Q. 26, *Solutio* (AFP, p. 252). En realidad es el viejo reproche —y por las razones— que en el *De anima intellectiva* había formulado ya Siger contra la explicación tomista: "Non contingit substantiam aliquam esse unitam materiae, et potentiam illius substantiae esse separatam a materia", *op. cit.*, ed. MANDONNET, p. 152. Como se sabe, la posición de santo Tomás fue también criticada por Gil de Roma y Jacobo de Douai. Si se nos permite emitir una opinión personal, creemos que esta crítica está en parte justificada. Explicar la unidad y la composición del hombre, salvaguardar al mismo tiempo su immanencia y su trascendencia, ha sido siempre, desde los albores del filosofar, uno de los problemas más arduos. La prueba de ello la tenemos en las antinomias, "impasses" y obscuridades que nos han legado Platón, Aristóteles, san Agustín, etc., cuando se han enfrentado con el "tema del hombre". ¿Es perfectamente lógica y coherente la posición de santo Tomás al afirmar que el alma es la forma substancial del cuerpo —y por tanto está unida a éste substancialmente— y al mismo tiempo sostener que una facultad del alma, el entendimiento, está *totalmente* separada del cuerpo y de la materia? En el *De unitate intellectus*, § 27, el mismo doctor Angélico intenta hacer ver a su adversario la coherencia de su posición: "Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere..." Si hemos de ser sinceros su "demostración" —una mera analogía, por lo demás hoy desfasada— nos decepciona un poco: así como el imán y el jaspé tienen unas propiedades que, por el influjo de los cuerpos celestes, sobrepasan las virtualidades de los elementos de estos cuerpos, de modo análogo, el alma humana, "ultima formarum... habet virtutem *totaliter* supergredientem materiam corporalem" (*loc. cit.*), "in qua *nullo modo* communicat materia corporalis" (*Sum. theol.*, I, 76, 1). Idéntica explicación y ejemplos se encuentran en *De spirit. creaturis*, art. 2 y demás lugares paralelos. Igualmente al historiador italiano B. NARDI que en repetidas ocasiones se ha ocupado de las relaciones entre santo Tomás y Siger, tampoco le convence demasiado la explicación del doctor Angélico: "San Tommaso invero non sa dar prova della sua affermazione, se non con assai deboli argomenti d'analogia, tratti da cose più oscure di quelle su cui dovrebbero gettar luce" (*Studi di filosofia medievale*, Roma, 1960, p. 215). Cf. también A. BREMOND, *Le syllogisme de l'immortalité*, RPL, 46 (1948) pp. 167-168.

fección del cuerpo, sin que se siga por ello que la facultad intelectual esté separada. Al contrario, si la substancia de donde emana esta facultad es el acto y perfección de la materia, también lo será la facultad intelectual. Esto está presupuesto en la definición aristotélica del alma como acto del cuerpo, puesto que esta definición ha sido inducida a partir de las partes potestativas del alma —entre las cuales hay que incluir la facultad intelectual— ya que la substancia y la forma de un ser solamente pueden ser conocidas a partir de sus potencias y operaciones ³⁵.

Sin embargo, precisa Siger, hay una diferencia esencial entre el alma intelectual y las demás formas substanciales. Estas últimas —por ejemplo, el alma sensitiva de los animales o la vegetativa de las plantas— no subsisten por sí mismas, su existencia depende de su vinculación a una materia y han comenzado a existir por la generación del compuesto. Por el contrario, el alma intelectual del hombre subsiste por sí misma, su existencia no depende de su vinculación a la materia, pues no ha sido producida por generación ni ha sido sacada de la potencialidad de la materia, sino que viene "del exterior" ³⁶. Paradójicamente, pues, el alma intelectual es la forma de la materia y al mismo tiempo es inmaterial ³⁷.

Una de las objeciones afirma que si el entendimiento fuese forma de la materia, estaría determinado por ella y, por consiguiente, no podría recibir o conocer todas las formas materiales. Siger responde que tal consecuencia se seguiría si el entendimiento estuviese totalmente inmerso y coartado por la materia, pero no es esa la situación del entendimiento, pues éste, al subsistir por sí mismo, trasciende de algún modo la materia y por ello nada se opone a que pueda recibir todas las formas materiales ³⁸.

Así mismo, el entendimiento, aunque esté unido al cuerpo y sea una forma inherente a la materia, no está afectado por la extensión cuantitativa. Por ser al mismo tiempo una forma sub-

³⁵ Q. 26, *Solutio. Ideo aliter dicendum. est* (AFP, p. 252).

³⁶ Q. 26, *Ad ultimum* (AFP, p. 253).

³⁷ Q. 7, *Solutio*: "eius (hominis) forma est immaterialis et abstracta".

³⁸ Q. 26, *ad 3um* (AFP, p. 253).

sistente e indivisible puede informar todas las partes del cuerpo sin que él en sí mismo sea extenso³⁹.

2) LA MULTIPLICACION DEL ENTENDIMIENTO

En el *De anima intellectiva* Siger terminaba la cuestión relativa a la unicidad o pluralidad de entendimientos confesando abiertamente su perplejidad ante este problema⁴⁰. Es inverosímil que un espíritu decidido y lúcido como el de Siger haya permanecido fiel mucho tiempo a las ideas que expone en esta obra, donde defiende una teoría ambigua, a medio camino entre el averroísmo y el tomismo⁴¹. Efectivamente, en las *Quaestiones* Siger adopta una posición clara y exenta de toda ambigüedad ante la tesis monopsiquista. Y ello desde un plano exclusivamente racional, pues, si bien la tesis del Comentador es calificada de herética, los argumentos que aduce nuestro autor contra Averroes son todos estrictamente filosóficos. En ningún momento acude a razones de tipo ético o religioso —el monopsiquismo anula la responsabilidad, hace imposible la inmortalidad personal, etc.— lícitas si se quiere desde una perspectiva moral o teológica, pero un tanto fáciles y que no constituyen propiamente una demostración estricta⁴².

Hasta cierto punto podría incluso decirse que esta nueva cuestión dedicada a refutar el monopsiquismo es superflua⁴³. En efecto, Siger ha demostrado que el entendimiento es la forma del hombre. Para un peripatético la consecuencia es evidente: cada hombre posee su propio entendimiento y, por consiguiente, éste debe multiplicarse. No obstante, el filósofo brabantón no se ha limitado a hacer esa simple deducción lógica, sino que ha querido demostrar por nuevos argumentos que la posición averroísta es insostenible filosóficamente desde todos los puntos de vista. La extensión desmesurada con que ha desarrollado esta cues-

³⁹ Q. 26, ad 5um (AFP, p. 253).

⁴⁰ "Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum", *op. cit.*, cap. 7, ed. MANDONNET, p. 169.

⁴¹ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger...*, t. II, p. 653.

⁴² Cf. ARIST., *Anal. post.*, I, 7-9 (75a-76b).

⁴³ Q. 27, *Utrum intellectus multiplicetur multiplicatione hominum aut sit unus in omnibus* (AFP, pp. 254 ss.).

tión —es la más extensa de toda la obra— es un claro indicio de que este problema era de una importancia capital para el antiguo discípulo de Averroes.

a) *Exposición de la doctrina de Averroes*

Siger comienza la "solutio" con una amplia exposición de la tesis averroísta y de las razones en que está basada. Según el Comentador, los seres se multiplican numéricamente al ser recibida su forma en una materia diferente, o más exactamente, en las diversas partes cuantitativas de la materia. Ahora bien, el entendimiento —forma inmaterial, subsistente y exenta de toda cantidad— al no recibir su existencia de la materia, tampoco puede ser multiplicado ni individualizado por ella. Por tanto, el entendimiento debe ser único para todos los hombres. Así mismo, según el maestro de Córdoba, cuando por ejemplo dos hombres conocen o entienden a la vez una misma cosa, su intelección no difiere según el sujeto —puesto que el sujeto de intelección es el entendimiento único— ni tampoco según la especie inteligible considerada de un modo *absoluto* ("diversitate absoluta"), sino solamente en cuanto que la especie inteligible es diferente de un modo *relativo* ("diversitate respectiva"). En efecto, la especie inteligible ha sido causada por los fantasmas corpóreos propios de cada individuo y, por tanto, la relación que dice a cada individuo es diferente. En definitiva, el entendimiento único se une al cuerpo por medio de los fantasmas y la intelección puede decirse una operación común al cuerpo —objeto, no sujeto de intelección— en cuanto que los fantasmas son necesarios para la intelección⁴.

b) *Crítica y solución de Siger*

Expuesta la doctrina del Comentador, Siger añade escuetamente: "Sed ista positio in fide nostra est haeretica et irrationalis etiam sic apparet". Es la expresión más dura y brutal de todas las *Quaestiones*. A continuación nuestro autor va a probar, pues, no que la tesis averroísta sea herética —eso lo da por su-

⁴ Q. 27, *Solutio* (AFP, pp. 256-257).

puesto—, sino que es irracional. En efecto, según Siger, el entendimiento es la forma del hombre y por tanto debe multiplicarse e individualizarse en cada cuerpo humano. La tesis averroísta de cualquier modo que se la explique es incompatible con dicha doctrina.

Los argumentos sigerianos, la mayoría de ellos clásicos en la disputa averroísta y que Siger conocía muy bien por haber sido dirigidos contra él anteriormente⁴⁵, podemos resumirlos así:

Los cuerpos humanos difieren numéricamente y son idénticos en la especie. Por tanto, el alma intelectual —forma del hombre— es idéntica específicamente y difiere numéricamente⁴⁶.

Los principios intrínsecos de los seres singulares y múltiples son respectivamente singulares y múltiples. Ahora bien, el entendimiento es la forma o el principio intrínseco del hombre. Por tanto, si los hombres son múltiples, el número de entendimientos corresponderá al número de hombres⁴⁷.

La ciencia o los actos de conocimiento múltiples y propios de cada individuo exige que su principio inmediato, el entendimiento, sea también múltiple y propio⁴⁸. Si el entendimiento fuese único para todos los hombres, la intelección, por ser una operación que se ejerce sin órgano corporal, no podría diferenciarse y sería idéntica para todos los hombres⁴⁹.

Finalmente, Siger aduce otro argumento que creemos original de él. Un entendimiento (creado) no puede estar informado al mismo tiempo por múltiples y diferentes especies, ni puede entender a la vez cosas diferentes y múltiples. Ahora bien, es un hecho inegable que mientras unos hombres conocen una cosa, otros, al mismo tiempo, están pensando o recordando cosas totalmente diferentes y aún opuestas. Esto sería imposible en la hipótesis de un entendimiento único para todos los

⁴⁵ Cf. principalmente S. THOM., *De unitate intellectus*, cap. 3 y 4; *Sum. theol.*, I, q. 76, art. 2; *De spirit. creaturis*, art. 9; *Contra gentes*, II, cap. 73 y 75; *Quaest. De anima*, art. 3.

⁴⁶ Q. 27, *Contra* 1 (AFP, p. 256).

⁴⁷ Q. 27, *Contra* 2 (AFP, p. 256).

⁴⁸ Q. 27, *Contra* 3 (AFP, p. 256).

⁴⁹ Q. 27, *Contra* 4 (AFP, p. 256).

hombres. Luego cada hombre posee su propio entendimiento⁵⁰.

Una vez que Siger considera suficientemente probada su tesis, en las densas respuestas a las diez objeciones con que ha encabezado la cuestión, precisa su nueva concepción del entendimiento, a la vez que intenta solucionar las dificultades inherentes a su nueva posición. Nosotros las expondremos agrupándolas en torno a ciertos puntos o problemas comunes.

Según los averroístas, una forma inmaterial, y tal es el caso del entendimiento, no puede multiplicarse numéricamente por la sencilla razón de que es la materia la que hace posible tal multiplicación. En este principio, como perspicazmente lo ha indicado ya Siger, está basada la tesis del Comentador. La objeción se encuentra formulada con toda claridad, bajo diversas formas, en nuestra cuestión⁵¹. En definitiva, viene a decir el objetante, si se quiere defender a toda costa que los entendimientos "se multiplican", esta multiplicación se verificará del mismo modo que en las Inteligencias separadas, a saber, no numéricamente, sino en especies distintas.

Una primera respuesta de Siger a esta objeción fundamental no está exenta de cierta ambigüedad e imprecisión. En efecto, a causa de una terminología deficiente (por una parte, Siger nunca distingue expresamente entre "forma inmaterialis" y "forma separata", y por otra, como ya lo hemos indicado, en muchos textos parece emplear indistintamente los términos "intellectus" y "anima"), el autor se ve obligado a atribuir al entendimiento conceptos hasta cierto punto contradictorios. El entendimiento, dice, es *material* en cuanto se multiplica al ser recibido en una

⁵⁰ Q. 27, *Solutio* (AFP, p. 258). No hemos encontrado este argumento, tal como está expuesto por Siger, ni en santo Tomás ni en ningún autor de su tiempo. Hemos leído el *De unitate intellectus* de S. ALBERTO (*Sum. theologiae*, II, tract. XIII, q. 77, m. 3; ed. BORGNET, vol. 33, pp. 75-100), el *De purificatione intellectus possibilis* de GIL DE ROMA (ed. H. B. BARRACO, Roma, 1957), etc. Tal vez podría verse alguna analogía con la argumentación sigeriana en santo Tomás, *De spirit. creaturis*, art. 9: "...non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti" (ed. KEELER, p. 108) o Gil de Roma, *De plurif. intellectus possibilis*, cap. 3: "Quarta ratio (contra Averroem) est quia ab una et eadem essentia vel virtute duo actus solo numero differentes progredi non possunt simul et semel..." (ed. BARRACO, p. 30). El texto que más se aproxima al de Siger tal vez sea el siguiente de S. Buenaventura: "Quod anima humana sive intellectualis... una est in omnibus hominibus... est etiam contra sensibilem experientiam, quoniam diversi homines diversas habent et contrarias cogitationes et affectiones" (*In II Sent.*, dist. 37, art. 2, q. 1; ed. QUARACCHI, t. II, pp. 446-447).

⁵¹ Cf. q. 27, obiect. 1, 4, 5 y 6 (AFP, pp. 254-255).

materia, pero *no es totalmente material* porque no ha recibido la existencia de la materia⁵². Un poco más abajo, sin embargo, su explicación es más clara y convincente: el entendimiento se multiplica no por la materia cuantitativa, sino por su *unión* a una materia corporal, sin que por ello el entendimiento resulte afectado por la cantidad o la extensión⁵³. Precisamente porque las Inteligencias nunca se unen a ningún cuerpo, en ellas la multiplicación se realiza en especies distintas. Por el contrario, las almas humanas, puesto que “habent esse in unione ad corpora”, se multiplican “per comparationem ad corpora”, a saber, numéricamente dentro de la misma especie⁵⁴. Incluso después de la muerte y de la destrucción de los cuerpos, el entendimiento conserva su “multiplicación” o individuación por la simple razón de que el “ser” incorruptible del entendimiento es un “ser” multiplicado e individualizado⁵⁵.

El sentido de la segunda y tercera objeción, en el fondo, viene

⁵² Q. 27, ad 1um (AFP, p. 258): “intellectus materialis est et communicans ad materiam modo quo necesse est ipsum multiplicari multiplicatione materiae, licet non sit materialis totaliter in esse suo, ex materia dependens et non per se subsistens”.

⁵³ Q. 27, ad 6um (AFP, p. 259). Creemos inexacta la interpretación que hace Z. KUKSEWICZ de este texto en *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, Ossolineum, 1968, p. 55: “L’*intellect* est multiplié et individué, mais il ne l’est pas en raison de son union avec la matière... L’*intellect* est donc individué et multiplié en lui-même”. El texto de las *Quaestiones*, que el medievista polaco cita, dice expresamente que el entendimiento “multiplicatur... quia videlicet unitur materiae corporali”. Jamás dice Siger que el entendimiento se multiplique en sí mismo.

⁵⁴ Q. 27, ad 5um (AFP, p. 259).

⁵⁵ Q. 27, ad 4um (AFP, p. 259). Según Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant...*, p. 56, nuestro autor “n’explique pas le principe d’individuation ontologique des intellects considérés en tant qu’êtres subsistants, après leur séparation des corps”. De nuevo pensamos que es una afirmación inexacta. Siger dice que el entendimiento se multiplica “quia videlicet unitur materiae corporali modo unionis quo in unione ad corpora diversa diversus fit” (ad 6um; AFP, p. 259). Después de la muerte, el entendimiento conserva su ser multiplicado e individualizado porque tal era su modo de existir: “Intellectus cum separatur a corpore retinet esse suum quod habebat in corpore. Idem autem est iudicium de suo esse et de sua multiplicatione: ex quo intellectus erant entia diversa, et quilibet esse suum retinet separando a corpore, tunc ergo et multiplicationem suam retinet” (ad 4um; AFP, p. 259). Creemos que el razonamiento de Siger es perfectamente lógico y coherente. La misma explicación, hablando del alma humana, da santo Tomás: “non tamen oportet quod, subtracto corpore, individuatío pereat quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatium ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatium” (*De ente et essentia*, cap. 5; ed. M. D. ROLAND GOSSELIN, Kain, 1926, p. 39). Igualmente en el *De unitate intellectus*, cap. 5, escribe: “Sicut igitur esse animae est quidem in corpore in quantum est forma corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc remanet in suo esse: ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine” (ed. KEELER, § 104).

a reducirse a la famosa dificultad del *De unitate intellectus*: "Non enim est accidentale formae..."⁵⁶. En efecto, si el alma intelectual está unida y multiplicada en cada cuerpo como su forma substancial, al corromperse el cuerpo, el alma debe también desaparecer, puesto que en un compuesto hilemórfico la relación de la forma a la materia es esencial y al corromperse un coprincipio, el otro correrá también la misma suerte. Además Aristóteles define el alma como acto del cuerpo y enseña que no puede existir sin él.

Siger ha enseñado ya anteriormente que el alma intelectual no depende en su ser de la materia, puesto que no ha sido educada de su potencialidad, sino que viene del "exterior". Por ello se distingue de las formas de los demás seres corporales que se corrompen o desaparecen al corromperse la materia que informaban⁵⁷. Esto supuesto, responde aquí a la objeción diciendo que el entendimiento *por su naturaleza* es siempre acto y perfección del cuerpo, pero que *accidentalmente* puede ser impedido y encontrarse fuera de ese estado connatural, como un cuerpo que accidentalmente se encuentra retenido fuera de su "lugar natural"; por tanto nada se opone a que el entendimiento sea definido como acto del cuerpo, ya que su unión a éste es connatural⁵⁸. En concreto, el entendimiento se separa del cuerpo cuando éste último se corrompe. Sin embargo, aunque aquel pueda seguir existiendo separado, continúa diciendo cierta relación

⁵⁶ *De unitate intellectus*, cap. 1, § 32.

⁵⁷ Q. 18, *Ad rationem in oppositum*.

⁵⁸ Q. 27, ad 2um (AFP, p. 258): "Sicut levi quantum est de natura sua semper esse sursum convenit, licet per accidens impeditum possit non esse sursum..., similiter intellectus quilibet quantum est ex natura sua semper actus et perfectio corporis est, sed impeditur ab hoc sibi naturali". La respuesta de Siger está inspirada manifiestamente en santo Tomás: "Essentiale enim est animae quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens... sicut per se competit levi sursum esse... contingit tamen per aliquod impedimentum quod non sit sursum" (*De unitate intellectus*, § 43). Sobre las deficiencias de esta solución cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, pp. 442-443. La relativa inadecuación del ejemplo aducido está ya puesta de relieve en las *Quaestiones in De anima*, lib. III, q. 4, que F. VAN STEENBERGHEN publicó atribuyéndolas a Siger (*Siger de Brabante d'après ses oeuvres inédites*, t. I, Louvain, 1931, p. 127): un cuerpo que está fuera de su lugar se encuentra en un estado violento "et nullum violentum aeternum... similiter dicam de intellectu, quod si violenter separetur a materia, hic erit violentus, etc." Creemos sin embargo, que el ejemplo tomado de la física aristotélica no es totalmente inadecuado porque, efectivamente, en la concepción tomista, un alma separada se encuentra en un estado hasta cierto punto violento y sigue diciendo relación a su cuerpo. La resurrección vendría a poner fin a este "estado de violencia".

al cuerpo, en cuanto que el entendimiento tiene también razón de alma. Y en este sentido hay que entender que el alma no existe sin el cuerpo⁵⁹.

Por otra parte, si cada hombre posee su propio entendimiento y éste es inmortal, se sigue que hay una infinidad actual de entendimientos puesto que, según Aristóteles, la generación humana es perpetua y nos han precedido un número infinito de hombres. Ahora bien, Aristóteles sostiene también que un infinito actual es imposible. Por tanto, hay que concluir que es contrario a la doctrina aristotélica el que los entendimientos puedan multiplicarse. He aquí otra objeción clásica de los averroístas⁶⁰.

Nuestro autor parece resistirse a dar una respuesta personal y categórica. En primer lugar, dice, tal vez ("forte") según Aristóteles no es imposible que pueda existir un número infinito en acto de entendimientos, pues cuando Aristóteles niega la posibilidad de un infinito actual, se refiere exclusivamente a las cosas sensibles⁶¹. En segundo lugar, tampoco rechaza una de las premisas del objetante, a saber, que la generación de los hombres sea eterna⁶². Y por último, en cuanto a la opinión personal de Aristóteles sobre la unicidad o multiplicación de entendimientos, el filósofo de Brabante confiesa una vez más su perplejidad⁶³; pero, cualquiera que haya sido su opinión, e incluso si se hubiera equivocado, Siger le disculpa generosamente por la vieja

⁵⁹ Q. 27, ad 3um (AFP, p. 258).

⁶⁰ Q. 27, obiect. 7 (AFP, p. 255). Esta misma objeción la presenta Siger repetidamente como un argumento a favor del monopsiquismo en el *De anima intellectiva*, cap. 6 y 7; ed. MANDONNET, pp. 163 y 167. Cf. también S. THOM., *De unitate intellectus*, § 117-118.

⁶¹ Q. 27, ad 7um (AFP, p. 259).

⁶² *Ibidem*. Cf. también q. 54, *Ad rationem in oppositum*, donde expone la teoría aristotélica de la eternidad de las especies. Esta doctrina fue expresamente condenada por E. Tempier: "Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine", Prop. 138; Cf. P. MANDONNET, *Siger...*, p. 186. No creemos que Siger acepte personalmente la tesis aristotélica de la generación perpetua de los hombres. Anteriormente en la cuestión 12 (AFP, pp. 238-241) ha rechazado en nombre de la fe la eternidad de las Intelligencias. Sin embargo, piensa, como santo Tomás, que la tesis aristotélica no puede refutarse filosóficamente y por eso aquí no la niega. La respuesta de santo Tomás a esta objeción tampoco es muy clara ni convincente y, tal vez por ello, termina diciendo: "Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholicis patiuntur, qui ponunt mundum incepisse" (*De unitate intellectus*, § 118).

⁶³ En el *De anima intellectiva*, cap. 7, ed. MANDONNET, p. 169, escribía ya: "mihi dubium fuit a longo tempore... quid senserit PHILOSOPHUS de dicta quaestione."

razón de que "errare humanum est". El texto sigeriano merece ser reproducido íntegramente: "Vel si forte quaereretur quid sentit Aristoteles si intellectus sit unus omnium hominum, sicut et suus Expositor, non est bene certum ex verbis suis. Quidam enim exponunt Aristotelem sic ut faciant eum sapere quod intellectus est unus omnium hominum; quidam autem aliter. Qualitercumque autem senserit, *homo fuit et errare potuit*: firmiter tenendum quod hominum multiplicatione multiplicatur"⁶⁴.

Una de las últimas objeciones arguye que un entendimiento particular e *individual* no puede recibir especies *universales*. Siger responde que un órgano corporal sólo puede recibir una especie particular con las condiciones individuantes; al contrario, una facultad inorgánica, como lo es el entendimiento, puede recibir especies universales despojadas de todos los caracteres particulares. En definitiva, lo que se opone al conocimiento universal es la *materialidad* del sujeto, no su *individualidad*⁶⁵. Finalmente en la respuesta a la última objeción nuestro autor enseña que el objeto del conocimiento ("intellectum") no son las especies inteligibles —éstas sólo pueden conocerse de un modo secundario— sino la naturaleza o forma de las cosas sensibles ("natura intellecta"). Y aunque el objeto del conocimiento —la "natura intellecta"— exista individualizado en la realidad, sin embargo nuestro modo de conocerlo es universal⁶⁶.

⁶⁴ Q. 27, ad 7um (AFP, pp. 259-260). Compárese el juicio transcrito de Siger sobre Aristóteles con el que sobre el mismo hace S. ALBERTO en *In Phys.*, lib. VIII, tract. I, cap. 14 (ed. BORGNET, vol. 3, p. 553): "qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit, sicut et nos." En las *Quaestiones in Metaphysicam*, lib. III, q. 15, *commentum* (ed. C. A. GRAIFF, Louvain, 1948, p. 140), Siger, refiriéndose también a Aristóteles escribía ya: "Sed cum Philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare..."

⁶⁵ Q. 27, ad 9um (AFP, p. 260). Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 76, art. 2, ad 3um.

⁶⁶ Q. 27, ad ultimum (AFP, p. 261). Esta última objeción, bastante sutil, y que intenta probar que un entendimiento individualizado en un cuerpo, sólo es capaz de un conocimiento potencial, puede verse en S. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 76, art. 2, ad 4um; *De spirit. creaturis*, art. 9, ad 6um, ed. KEELER, p. 112, donde el santo afirma que "in hac ratione praecipuam vim videtur Averroes constituere"; y sobre todo, en *De unitate intellectus*, § 106-113, donde está desarrollada ampliamente y donde el doctor Angélico ironiza un poco con los objetantes "qui tam subtiliter se argumentaria putant".

3) SUJETO DE LA INTELECCION

Según los averroístas si se admite que el entendimiento es la forma del cuerpo o de la materia, en ese caso el entendimiento "se materializaría", habría que localizar la intelección en el cuerpo y, en definitiva, la materia vendría a ser el sujeto de la intelección⁶⁷. Santo Tomás, como se sabe, ha resuelto a su modo esta dificultad con la célebre distinción: "Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae, secundum doctrinam Aristotelis, nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam, sit immaterialis..."⁶⁸. A nuestro autor no puede satisfacerle tal solución, puesto que, según él, si el alma es la forma y perfección del cuerpo, con igual razón lo será su facultad intelectual. Efectivamente, según Siger, *el cuerpo o la materia participa* ("communicat") *en el proceso cognoscitivo*, sin que por ello se siga que el entendimiento sea en sí mismo material u orgánico⁶⁹. La intelección es una operación común al compuesto humano, al *hombre completo*, con su entendimiento y con su cuerpo, pero este último, el cuerpo, es solamente *objeto*, no sujeto de la intelección. Ello se debe a que el entendimiento para realizar su operación específica —la intelección— necesita el concurso de los sentidos y del cuerpo, pues los fantasmas son imprescindibles para la intelección y éstos son elaborados por los sentidos corporales. Pero la intelección propiamente dicha no se realiza en el cuerpo sino sólo en el entendimiento y, por tanto, sólo éste es el *sujeto* de la intelección. El cuerpo es sólo el objeto porque su misión, bien que indispensable, se reduce a proporcionar los fantasmas. En este sentido ha de entenderse que la intelección es una operación común al cuerpo y al entendimiento o, en otros términos, que es el *hombre* quien entiende⁷⁰. Por consiguiente, la intelección no es una operación común al

⁶⁷ Cf. AVERROES, *De anima*, lib. III, com. 14 (ed. Venet., apud Juntas, fol. 158-160). El mismo Siger ha expuesto de diversas formas este argumento en *De anima intellectiva*, cap. 3, ed. MANDONNET, p. 153.

⁶⁸ *De unitate intellectus*, § 83.

⁶⁹ "Dicendum est quod in operatione intelligendi corpus communicat..." (q. 26, ad 2um, AFP, p. 253); "dicendum quod actio ipsius intellectus et potentia non sunt penitus separata a materia..." (q. 26, ad 4um, AFP, p. 253); "Intellectus... in eius operatione communicat cum corpore" (q. 27, *Solutio*, AFP, p. 257).

⁷⁰ Q. 26, *Solutio* (AFP, p. 252); q. 52, ad lum.

hombre como lo es la sensación, pues ésta última se realiza en un órgano corporal y aquella en una facultad inorgánica. Así mismo, la relación entre el entendimiento y los fantasmas no es totalmente idéntica a la que existe entre los sentidos y los objetos sensibles, "sensus enim non naturaliter unitus est obiecto ex quo debet sentire, intellectus autem naturaliter est unitus corpori et viribus corporeis ex quibus habet intelligere"⁷¹.

Resumiendo brevemente, la concepción sigeriana del entendimiento (alma intelectual) es la siguiente: una forma que subsiste por sí misma unida naturalmente al cuerpo como su forma substancial; depende *objetivamente* del cuerpo en la intelección, pero esta dependencia no le impide sobrevivir a la disolución de la materia⁷².

En definitiva, creemos que la posición de Siger no difiere esencialmente de la de santo Tomás, pues éste, si bien a veces afirma que la intelección trasciende totalmente la materia⁷³, esto no le impide reconocer también la dependencia *objetiva* del entendimiento respecto al cuerpo en la operación intelectual⁷⁴.

Al término de esta exposición sobre el "intellectus" aún queda una cuestión esencial en la penumbra: ¿de dónde procede esa forma subsistente que es el entendimiento? Nuestras *Quaestiones* guardan a este respecto un silencio casi absoluto. Siger enseña que no es educido de la potencialidad de la materia y, por tanto, no puede provenir por vía de generación. Una sola vez afirma escuetamente: "ab extrinseco est intellectus"⁷⁵. Como ha

⁷¹ Q. 26, *Solutio* (AFP, p. 252).

⁷² Q. 52, ad ultimum: "dicendum quod intellectus cum hoc quod est per se subsistens et hoc aliquid, est etiam actus corporis et forma"; q. 52, ad 2um: "nihil prohibet formam per se subsistentem in operatione sua dependere ex corpore et materia sicut ex obiecto suae operationis... ideo dependentia intellectus in suo intelligere ad corpus non tollit eius persistentiam."

⁷³ *Sum. theol.*, I, q. 75, art. 2: "Ipsium autem intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus"; *op. cit.*, q. 76, art. 1: "anima humana... habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis"; *De unitate intellectus*, § 46: "anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore..."

⁷⁴ *In De anima*, lib. I, lect. 2, n. 19 (ed. PIROTTA): "Aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto... Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali"; *Sum. theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 3um: "Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organo quo talis actio exerceatur, sed *ratione obiecti*."

⁷⁵ Q. 26, ad ultimum (AFP, p. 254); cf. también q. 7, arg. 2um.

observado ya Z. Kuksewicz, ciertas expresiones que emplea nuestro autor —en concreto, “la multiplicación del entendimiento”— podrían hacer pensar que un entendimiento único se multiplicase en los cuerpos humanos ⁷⁶. Creemos sin embargo, que tal suposición va contra el contexto general de toda la obra. Siger en las *Quaestiones* enseña claramente la causalidad universal de Dios sobre todos los seres y, por otra parte, niega a las Inteligencias toda intervención en la actividad creadora ⁷⁷; su posición a este respecto no puede ser más categórica. Así mismo, rechaza expresamente que una Inteligencia sea causa *formal* de la vida de cualquier creatura ⁷⁸, y, al mismo tiempo afirma que “alma de los cielos” difiere *formalmente* del entendimiento humano ⁷⁹. Por ello pensamos que la creación de los entendimientos por parte de Dios en el momento de la generación, si bien no está enseñada explícitamente, está presupuesta en toda la obra ⁸⁰.

4) LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Siger no ha dedicado ninguna cuestión especial a explicar el proceso cognoscitivo del hombre. A través de las *Quaestiones* se encuentran algunas afirmaciones esporádicas que permiten esbozar una teoría elemental del conocimiento de inspiración netamente aristotélica.

El hombre ocupa el último grado en la escala de los seres

⁷⁶ Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant...*, p. 55.

⁷⁷ Q. 36, *Solutio*: “Dicendum est quod intelligentiae non competit... ens aliquod producere, nullo praesupposito, neque sicut agenti principali neque sicut instrumento huius actionis.”

⁷⁸ Q. 30, *ad rationem*.

⁷⁹ Q. 13, *ad rationem* (AFP, p. 244).

⁸⁰ Santo Tomás en su célebre opúsculo *De unitate intellectus* emplea también con frecuencia la misma expresión que Siger (“multiplicación del entendimiento”), y podría decirse que tampoco habla de su creación, sino que, como nuestro autor, se contenta con afirmar: “anima intellectiva... est a principio extrinseco” (§ 46). Y sin embargo la noción de creación, como lo ha hecho notar justamente F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, pp. 438-443, era de una importancia capital en la controversia monopsiquista.—Incluso creemos que la expresión “ab extrinseco”, si bien probablemente derive de Aristóteles (cf. ARIS., *De generat. animal.*, II, 3, 736 b 27; F. NUYENS, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, pp. 37-40, 314-315), para los escolásticos del siglo XIII designaba generalmente su creación por parte de Dios. Una de las proposiciones condenadas en 1277 dice así: “Quod forma hominis non est ab extrinseco, sed educitur de potentia materiae, quia aliter non esset generatio univoca”, Prop. 120; MANDONNET, *Siger...*, p. 185.

intelectuales⁸¹. Su alma intelectual, al principio, es como una *tabla rasa* carente de toda especie inteligible⁸². El filósofo de Brabante compara repetidamente la potencialidad del entendimiento humano con la potencialidad de la materia prima sin que por ello las identifique⁸³. En efecto, la naturaleza potencial y receptiva del entendimiento posible difiere de la pasividad de la materia prima, pues esta última recibe formas individuales sin entenderlas y constituyendo con ellas los compuestos substanciales; por el contrario, el entendimiento posible recibe de un modo intencional las formas universales por medio de las cuales entiende⁸⁴. Esta potencialidad del entendimiento nunca queda actualizada o colmada totalmente, sino que siempre puede recibir nuevas especies inteligibles⁸⁵. En cierto sentido puede decirse que la intelección humana es un "motus", ya que, como éste, implica siempre un tránsito de la potencia al acto, pero hablando estrictamente la intelección no es un movimiento, porque éste, por su propia naturaleza, es siempre algo imperfecto, mientras que la intelección en sí misma no comporta ninguna imperfección⁸⁶. La potencialidad del entendimiento posible es actualizada por el entendimiento agente, supuesta la presencia de los fantasmas, pues éstos en la intelección humana son indispensables⁸⁷. El ser en su generalidad es lo que primero capta nuestro entendimiento⁸⁸. Su objeto propio es la quiddidad de las cosas materiales⁸⁹. Por ser el entendimiento una facultad inorgánica puede conocer todas las formas materiales, pero de un modo "abstracto" o universal⁹⁰.

a) *El conocimiento reflejo del hombre*

Según las *Quaestiones* tanto la Causa Primera como las Inteligencias se conocen a sí mismas por su propia esencia. ¿Sucede lo mismo con el hombre? El alma intelectual, dice nuestro

⁸¹ Q. 39, *Solutio*.

⁸² Q. 45, *Solutio*.

⁸³ Q. 22, ad lum.; q. 39, *Solutio*; q. 45, ad lum.; q. 49, 1.^a *obiect.*

⁸⁴ Q. 22, ad lum.

⁸⁵ Q. 45, ad lum.

⁸⁶ Q. 31, *ad rationem in oppositum*.

⁸⁷ Q. 41, *Solutio* y ad 2um; q. 47, ad ultimum.

⁸⁸ Q. 21, *Contra 2* y *Solutio*.

⁸⁹ Q. 50, *Solutio*: "...rei quidditas proprium est intellectus obiectum."

⁹⁰ Q. 48, *Solutio*.

autor, puede conocerse a sí misma, pero no por su propia esencia, sino por especies inteligibles distintas de sí misma⁹¹. Este conocimiento reflejo o indirecto supone previamente en el hombre un conocimiento directo. Es decir, el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo es posterior al conocimiento de la realidad distinta de sí⁹². Por otra parte, la autoconsciencia o posesión de sí mismo requiere que el sujeto cognoscente sea inmaterial y subsistente. Por ello los sentidos corporales, al ser corpóreos y orgánicos, no pueden conocer propiamente su esencia, si bien también ellos tienen algún conocimiento de sí mismos ("sensu... sentit se sentientem"). Por lo demás, los sentidos no pueden captar la quiddidad de ninguna cosa, sino solamente los accidentes: "ea quae sensibiliter apparent", o como se dirá más tarde en lenguaje kantiano, el ser fenomenal⁹³.

El *Liber de causis* afirma que todo ser que conoce su esencia retorna completamente sobre sí mismo⁹⁴. Siger, siguiendo a Proclo y a santo Tomás, distingue un doble modo de volcarse o retornar sobre sí mismo, a saber, "*secundum operationem et secundum substantiam*"⁹⁵. El primer modo consiste simplemente en la *autoconsciencia* o conocimiento que un ser tiene de sí mismo. El segundo, en la *subsistencia*, es decir, en la posibilidad que tiene un ser o una forma de subsistir en sí misma sin necesitar un sujeto de inherencia. En realidad, como ya lo hemos indicado, la autoconsciencia presupone la subsistencia. Santo Tomás lo razona así: "cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia"⁹⁶.

⁹¹ Q. 49, *Solutio*.

⁹² *Ibidem*. Cf. S. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 87, art. 1.

⁹³ Q. 50, *Solutio*.

⁹⁴ *Liber de causis*, Prop. XIV (XV), 124: "Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa." Cf. SIGER, q. 51, *Utrum sciens qui scit essentiam suam redeat ad essentiam suam reditione completa*; S. THOM., *Expositio super librum de causis*, ed. H. D. SAFFREY, Fribourg-Louvain, 1954, Prop. VII, pp. 51-52; Prop. XV, pp. 88-92.

⁹⁵ Q. 51, *Solutio*; cf. PROCLUS, *Elementatio theologica*, ed. C. VANSTEENKISTE en "Tijdschrift voor Philosophie", XIII, 1951, Prop. XLIV, p. 282; S. THOM., *Expositio super librum de causis*, Prop. XV, pp. 89-91.

⁹⁶ *Expositio super librum de causis*, Prop. XV, p. 89. Siger se limita a repetir "quoad sensum" una de las proposiciones de Proclo: "vult PROCLUS quod omne rediens ad essentiam suam per operationem, utpote seipsum cognoscens, rediens sit ad essentiam secundum substantiam, stans per seipsum sine materiali subiecto"

b) *La inmaterialidad del entendimiento*

Esto presupuesto, nuestro autor se pregunta si el alma humana puede retornar o volcarse sobre sí misma "secundum substantiam"⁹⁷. En otras palabras, se trata de saber si el entendimiento es una forma subsistente. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, podría afirmarse que la cuestión está ya solucionada de antemano. En efecto, el alma humana, si bien de un modo secundario ("intellectu accesorio"), se conoce a sí misma y esto, según Siger, supone que ella misma es una forma subsistente. Pero, por lo visto, esta simple deducción lógica no ha satisfecho plenamente a nuestro autor. Tal vez por ello, va a intentar probar por nuevos argumentos la *inmaterialidad* del entendimiento, puesto que según Proclo, es la *materia* la que impide la *reflexión* y, por lo mismo, indirectamente la materia se opone también a la subsistencia⁹⁸.

La argumentación sigeriana está basada en la concepción aristotélica del entendimiento como receptibilidad ilimitada. El entendimiento, dice, puede conocer todas las formas materiales. Y ello exige que esté exento de toda forma o naturaleza, pues si tuviera en sí *alguna* naturaleza material no estaría en potencia para conocer *todas* las formas materiales y, por otra parte, esa naturaleza material lo determinaría y coartaría a un materia concreta impidiéndole por lo mismo, poder recibir y conocer todas las formas materiales⁹⁹. Por consiguiente, puesto que el entendimiento puede conocer todas las formas materiales, su naturaleza ("natura eius in esse suo") deberá estar inmune de toda materia y, por lo mismo, podrá *reflexionar* o retornar sobre su esencia. Todo esto supone que él es en definitiva una forma subsistente¹⁰⁰.

(q. 51, *Solutio*. Cf. PROCLUS, *Elementatio theologica*, Prop. XLIV, p. 282; Prop. LXXXIII, p. 296.

⁹⁷ Q. 52, *Utrum anima humana intellectiva redeat ad essentiam suam secundum substantiam*. El texto de esta cuestión está bastante corrompido. Algunos de los argumentos aquí expuestos se encuentran también en la q. 26. Otros, probablemente a causa de una transmisión defectuosa del texto, son francamente ininteligibles.

⁹⁸ Q. 50, *Contra 1*: "Dicit PROCLUS quod nihil corporerum ad seipsum conversivum est. Notat AUCTOR iste redire ad essentiam suam esse illud quod PROCLUS intelligit ad seipsum conversivum." Cf. PROCLUS, *Elementatio theologica*, Prop. XV, p. 271; Prop. CLXXI, p. 516.

⁹⁹ Q. 52, *Contra 4 y Solutio*; cf. S. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 75, art. 2.

¹⁰⁰ Q. 52, *Solutio*.

Siger, pues, afirma reiteradamente y con especial énfasis la dependencia objetivo-operativa del entendimiento respecto al cuerpo¹⁰¹. Al mismo tiempo, y con no menos vigor, proclama su independencia ontológico-existencial. Paradójicamente, a veces subraya tanto esta independencia que parece atribuir al entendimiento los caracteres de la substancia¹⁰².

Para acabar este apartado notemos finalmente que Siger ha iniciado una cuestión sobre el conocimiento de la Causa Primera por parte del hombre¹⁰³. A juzgar por el tenor de las objeciones y de los argumentos "en contra", el tema prometía un desarrollo considerable, pero, sin que podamos dar ninguna razón definitiva, la cuestión ha quedado sin solución en ambos manuscritos¹⁰⁴. Por supuesto, el filósofo de Brabante admite un conocimiento analógico de la esencia divina por parte del hombre. La prueba de ello la tenemos en las cuestiones que él ha dedicado a estudiar la Causa Primera. Por lo demás, él mismo lo afirma incidentalmente en otra ocasión: "Si intellectus humanus gradu inferior intellectu intelligentiae causam primam aliquantulum intelligit, sicut aliquantulum eam narrat, ergo multo magis intellectus intelligentiae"¹⁰⁵.

¹⁰¹ Cf. *supra*, nota 69.

¹⁰² Q. 52, ad ultimum: "Intellectus cum hoc quod est per se subsistens et hoc aliquid, est etiam actus corporis et forma, non tamen est actus corporis sicut ceterae formae materiales... nec eget materia determinata in suo esse cum sit quid per se subsistens." A partir de este texto, sin embargo, no se podría acusar a Siger de concebir el entendimiento como una *substancia completa*, pues la fórmula "hoc aliquid", como ya lo notaba santo Tomás, tiene un doble sentido: "hoc aliquid potest accipi dupliciter: uno modo pro *quocumque subsistente*; alio modo, pro *subsistente completo in natura alicuius speciei*. Primo modo excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis; secundo modo excludit imperfectionem partis... Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi *subsistens*, sed non secundo modo" (*Sum. theol.*, I, q. 75, art. 2, ad lum.). Es claro que la expresión "hoc aliquid" del texto sigeriano ha de entenderse en el primero de los sentidos reseñados por santo Tomás. El doctor Angélico aplica repetidamente al alma humana la fórmula "hoc aliquid" en el sentido de *subsistente*, cf. *De spirit. creaturis*, art. 2, ad 16um; *Quaest. De anima*, art. 1, in corp.; *In De anima*, lib. II, lect. 1, n. 215.

¹⁰³ Q. 28, *Utrum essentia causae primae intelligatur ab intellectu nostro*.

¹⁰⁴ Los dos manuscritos lo hacen notar expresamente: "quaestio insoluta", *add. in marg. W*, fol. 118rb; "deficit solutio praedictae quaestionis", *add. M*, fol. 106rb.

¹⁰⁵ Q. 48, *Contra*.

C) LOS CUERPOS CELESTES Y EL HOMBRE

Para los hombres de la Edad Media el universo está constituido por una jerarquía o escala de seres perfectamente estructurados y subordinados entre sí. El cosmos en su totalidad comprende cuatro grados de seres. En la cumbre se encuentra la Causa Primera, fuente de todos los seres y de todos los movimientos. Un grado inmediatamente inferior lo ocupan las Inteligencias, seres espirituales que mueven finalmente, como objeto de intelección y de amor, los cuerpos celestes. En tercer lugar vienen las esferas y los astros, un mundo ya de seres materiales, pero con una forma tan perfecta que colma totalmente la potencialidad de la materia y ésta no está sometida a ninguna privación; por ello son ingenerables e incorruptibles. Estos cuerpos se mueven perpetuamente con un movimiento circular y ejercen una causalidad universal sobre los seres del mundo sublunar. Finalmente, el último grado de la escala está formado por los seres generables y corruptibles —entre los cuales se encuentra el hombre— que habitan el mundo sublunar¹⁰⁶.

En otra ocasión trataremos del pensamiento sigeriano sobre la Causa Primera y las Inteligencias. Aquí nos limitamos a exponer su concepción de los cuerpos celestes y la influencia de los mismos sobre el hombre¹⁰⁷.

Según Aristóteles las esferas y los cuerpos celestes están movidos finalmente por unos motores espirituales que ejercen sobre ellos una atracción de tipo apetitivo¹⁰⁸. Ahora bien, como todo deseo o apetito parece presuponer un cierto conocimiento —“nihil volitum quin praecognitum”— de ahí algunos autores han deducido que los cuerpos celestes son seres inteligentes y, por consiguiente, que están animados. La opinión común de los historiadores es que Aristóteles nunca sostuvo que los cuerpos celestes tuvieran un alma propria, aunque en algunos pasajes los

¹⁰⁶ Cf. T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963, pp. 367-368.

¹⁰⁷ Ella está contenida principalmente en las cuestiones 13 y 25 (AFP, 241-244, 248-250).

¹⁰⁸ Los comentaristas han llamado a estos motores espirituales “Inteligencias de las esferas”, pero esta expresión no se encuentra en Aristóteles. Cf. J. TRICOT, *Aristote. La Métaphysique*, París, 1953, t. II, p. 689, nota 4.

llame seres inteligentes¹⁰⁹; pero posteriormente algunos de sus comentadores y, sobre todo, los neoplatónicos atribuyeron a los cuerpos celestes un alma propia y distinta de las Inteligencias¹¹⁰.

Los escolásticos, herederos de las concepciones cosmológicas de la Antigüedad con todos sus presupuestos pseudo-científicos, no han adoptado una postura uniforme respecto a la animación de estos cuerpos¹¹¹. Santo Tomás, personalmente, enseña que los cuerpos celestes son movidos por unos seres espirituales a los que en algunos lugares identifica expresamente con los ángeles, pero respecto a nuestro problema concreto —a saber, si los cuerpos celestes son seres vivos y están verdaderamente animados— nunca ha querido pronunciarse categóricamente y se ha refugiado siempre en una duda prudente¹¹². La posición del filósofo brabanzón, como veremos inmediatamente, es diferente y, hasta cierto punto, original.

1) LOS CUERPOS CELESTES ESTAN ANIMADOS

En efecto, según nuestro autor, los cuerpos celestes son unos seres vivos y están verdaderamente animados¹¹³. El alma de estos cuerpos es inferior a las Inteligencias y, por descontado,

¹⁰⁹ Cf. ARIST., *De caelo*, II, 12 (292 a 20-21).

¹¹⁰ P. DUHEM, *Le système du monde*, t. V, Paris, 1917, p. 441: "Entre la théorie péripatéticienne et la théorie néoplatonicienne, la première différence essentielle était celle-ci: A chaque orbe, Aristote donnait simplement une Intelligence motrice, immobile et séparée; inspirés par des *Commentaires à la Métaphysique* faussement attribués à Alexandre d'Aphrodisias, Al-Farabi, Avicenne, Al-Gazali, douaient chacun des cieux d'une Intelligence séparée et d'une Ame unie à l'Orbe." Cf. también J. TRICOT, *op. cit.*, pp. 689-690.

¹¹¹ SANTO TOMÁS escribe: "Circa hanc quaestionem fuerunt diversae opiniones, tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter ecclesiasticos doctores." (*De spirit. creaturis*, art. 6, ed. KEELER, p. 76); S. ALBERTO: "Scimus etiam, quod quidam (ed. Borgnet: quaedam) corpora caelestia animata non dixerunt, quorum contradictionem nec annuimus nec abnuimus: sed hoc dicimus pro certo, quod nec cum Peripateticis, nec cum Epicureis, nec cum Stoicis dicta eorum conveniunt. Omnes enim isti corpora caelestia animata dixerunt." (*De causis et processu universitatis*, lib. II, tract. IV, cap. 24; ed. BORGNET, vol. 10, p. 619).

¹¹² Cf. T. LITT, *Les corps célestes...*, pp. 108-109, 264; F. FERNANDEZ DE VIANA, *Motores de cuerpos celestes y Angeles en santo Tomás de Aquino*, en "Estudios Filosóficos", vol. VIII (1959) pp. 359-382.

¹¹³ Q. 13, *Solutio* (AFP, p. 242).

distinta de estas últimas¹¹⁴. Pero este alma no está unida intrínsecamente a los cuerpos celestes como su forma substancial, sino que en su ser es extrínseca a ellos y está vinculada a los mismos por una relación únicamente operativa, a saber, la del motor al móvil¹¹⁵.

Tal vez parezca extraño y un poco incongruente que un peripatético como Siger, afirme que los cuerpos celestes están verdaderamente animados y que, al mismo tiempo, sostenga que su alma está separada y es extrínseca a ellos¹¹⁶. Sin embargo, si se tiene en cuenta la teoría que ha expuesto en *In Illud De anima* y sobre todo en *De anima intellectiva* sobre la unión íntima que existe entre el entendimiento separado y la especie humana, no extrañará la posición que adopta aquí el filósofo brabantón. Además la explicación que da en nuestras *Quaestiones* sobre el movimiento de estos cuerpos no difiere esencialmente de la que había dado en las *Quaestiones in Physicam*¹¹⁷.

Precisando la naturaleza del alma de los cielos, nuestro autor añade que solamente posee entendimiento y apetito¹¹⁸. Por ello

¹¹⁴ Q. 23, *Contra*: "animae caelestes sunt sub ordine intelligentiarum"; cf. también, q. 30, *ad rationem*; *commentum* entre las cuestiones 48 y 49; q. 13, *Solutio* (AFP, p. 243): nuestro autor suscribe la tesis de Averroes, según el cual "non completur scientia caeli sine tribus quae sunt in caelo, videlicet corpore subiecto quod movetur, anima intelligente et appetente, et intelligentia nobili propter quam finaliter moventur". Esta doctrina, al menos en su formulación verbal, parece haber sido censurada por E. Tempier: "Quod tria sunt principia in caelestibus: subiectum motus aeterni; anima corporis caelestis; et primum movens ut desideratum. Error quoad duo prima", Prop. 31, MANDONNET, *Siger...*, p. 179.

¹¹⁵ Q. 13, *Solutio* (AFP, p. 242): "Oportet igitur quod haec divisio sit in corpus subiectum quod movetur, et in aliquod extrinsecum ab eo in esse... Caelum ergo habet intellectivam animam sibi appropriatam in ratione perfectionis separatae sibi unitam, sic natam movere sicut corpus mobile moveri."

¹¹⁶ A este respecto merece citarse una de las proposiciones del *Liber de intelligentiis* (ed. Cl. BAEUMKER, Münster, 1908, Prop. XLIX): "Cum movet corpus intelligentia, non unitur ei sicut actus, sed sicut motor solum, quia non est essentialiter dependens a corpore, quemadmodum anima. Et ideo peccaverunt qui dixerunt caelum habere animam vel corpora supercaelestia, nisi a movendo solum dicatur anima, quod tamen insolitum est dicere."

¹¹⁷ A. ZIMMERMANN, *Die Quaestiones des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles*, Köln, 1956, q. 3, pp. 32-33: "Sciendum est quod corpora caelestia moventur a substantia separata, quae unitur suo mobili inseparabiliter per naturam suam... Movet autem motor separatus sicut natus est movere et sicut mobile moveri. Quod sit a substantia separata, coniuncta sicut motrice, dicit AVERROES in *De substantia orbis* dicens, quod corpora caelestia moventur per movens separatum quod est in eis."

¹¹⁸ Q. 13, *Solutio* (AFP, p. 242): "Haec autem caeli anima de partibus animae non habet nisi intellectum et appetitum"; S. THOM., *In Metaphys.*, XII, lect. 4, n. 2476 (ed. CATHALA): "Anima corporis caelestis, si sit animatum, non habet alias partes animae nisi intellectum et appetitum."

puede conocer la Causa Primera y las Inteligencias, a las que tiende a asemejarse. Así mismo, por medio del movimiento eterno que produce en los cuerpos celestes, ejerce una profunda influencia en todos los seres del mundo sublunar¹¹⁹. Se distingue también *formalmente* del entendimiento humano, pues éste para entender necesita el concurso de los sentidos y de los fantasmas, lo cual no puede darse en el alma de los cielos, puesto que carece de sentidos. Por consiguiente, un cuerpo celeste animado por un alma intelectual no constituye propiamente un ser humano (“nec oportet quod caelum sit homo”)¹²⁰.

2) INFLUENCIA DE LOS CUERPOS CELESTES SOBRE EL HOMBRE

Nuestro autor, al abordar este problema en la cuestión veinticinco, comienza por exponer una teoría netamente determinista: según Aristóteles *todas las “novedades”* que ocurren en el mundo sublunar, incluso los actos volitivos e intelectuales, deben atribuirse en último término a la Causa Primera, pero no directamente, sino *por intermedio* de los cuerpos celestes¹²¹.

Sin embargo, a continuación pone dos cortapisas a la tesis expuesta.

En primer lugar, los cuerpos celestes no pueden influir *directamente* en el alma humana (“orbis immediate non imprimit in animam intellectivam”), pero sí de un modo *indirecto*. En concreto, su influjo sobre la voluntad del hombre se realiza del modo siguiente: la voluntad humana es una facultad que tiene como objeto el bien; pero en su prosecución la voluntad se ve condicionada de dos maneras, a saber, objetiva y subjetivamente. Objetivamente, porque la aprehensión de un objeto (“volitum”) bajo la razón de bien está determinada por los objetos sensibles sobre los cuales influyen directamente los cuerpos celestes. Subjetivamente, porque en la aprehensión o elección de un bien influyen las disposiciones del sujeto, según el conocido adagio

¹¹⁹ Cf. *commentum* entre las cuestiones 48 y 49.

¹²⁰ Q. 13, *Ad rationem in oppositum* (AFP, p. 244).

¹²¹ El determinismo que expone Siger al comienzo de la cuestión 25, sin que al parecer lo asuma él personalmente, será condenado por E. Tempier. Cf. las Prop. 152-154, en MANDONNET, *Siger...*, p. 187.

"qualis unusquisque fuerit natura vel consuetudine talis finis videtur ei". Ahora bien, sobre las disposiciones del sujeto influyen también directamente los cuerpos celestes¹²². A pesar de todo ello, la voluntad no puede ser coaccionada por los cuerpos celestes, e incluso el filósofo de Brabante, por medio de una exégesis un poco rebuscada de un texto aristotélico, intenta atribuir esta doctrina al Estagirita¹²³. La voluntad es libre no porque sea el primer principio de su querer, sino porque al ser una facultad *inorgánica* no está obligada a elegir un objeto —como ocurre con el apetito sensitivo— a causa de las disposiciones corporales¹²⁴.

En segundo lugar, cuando se dice que la Causa Primera no produce *directamente* ningún efecto nuevo en nuestro mundo, ha de entenderse según el modo normal de suceder las cosas, y por tanto, no se intenta negar la posibilidad de un milagro o prodigio causado directamente por Dios¹²⁵.

ANTONIO MARLASCA, O. P.

¹²² Q. 25, *Solutio* (AFP, p. 249). La doctrina y los textos de santo Tomás sobre este punto pueden verse en T. LITT, *Les corps célestes...* pp. 200-214.

¹²³ "Dicit ARISTOTELES *Octavo Physicorum* (cap. 2, 253 a 16) quod multi motus insunt in corpore a continente, quorum quidam movent intellectum et appetitum. Et dicit *quidam* eo quod aliquando deficiunt in sua impressione caelestia cum non necessitent voluntatem" (q. 25, *Solutio*, AFP, p. 249).

¹²⁴ Q. 25, ad lum (AFP, p. 250).

¹²⁵ Q. 25, *Solutio* (AFP, p. 249).