

De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante

Uno de los mejores concedores de la historia de la filosofía medieval, E. Gilson, escribía, hace aproximadamente unos treinta años: «On doit pourtant admettre que, d'un certain point de vue, S. Thomas et Siger n'apparaissent pas séparés par l'opposition radicale que notre histoire, plus scrupuleuse, croit constater entre eux»¹. En nuestros días, otro erudito escribe lo siguiente: «Les rapports réels mais encore mal définis qui vont de Thomas à Siger de Brabante paraissent s'éclairer avec nuance par l'idée de dialogue philosophique... L'intérêt de la discussion parisienne de 1270 (entre Siger et S. Thomas) apparaît immense, tant pour Maître Siger que pour Thomas d'Aquin. Pour Siger, l'histoire s'est montrée injuste en épousant en fait le point de vue du parti traditionaliste qui a méconnu la valeur de l'effort philosophique du maître ès arts. Meilleur juge, Thomas d'Aquin a estimé éminemment la qualité de la recherche philosophique de son interlocuteur»².

Efectivamente, hasta ahora nuestras «historias» —nuestros manuales de filosofía medieval— se han fijado demasiado —tal vez exagerando— en la oposición existente entre ambos personajes, silenciando los puntos en que coincidían: ambos profesaron la misma fe (Siger nunca renegó de ella); ambos compartieron numerosas doctrinas filosóficas; ambos defendieron el valor autónomo de la filosofía contra el celo desmesurado e intempestivo de los maestros de la facultad de teología; ambos manifestaron —y lo reflejaron en sus obras— gran aprecio y admiración por la filosofía del Estagirita; ambos fueron alcanzados por la condenación de 1277, víctimas de la intolerancia y de la miopía de algunos teólogos, resueltos a yugular el impulso de la filosofía peripatética.

1. E. GILSON: *Dante et la philosophie*. Paris, 1939, p. 260.

2. E. H. WEBER: *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*. Paris, 1970, pp. 16 y 311.

Que Tomás y Siger han polemizado es un dato históricamente indiscutible. Baste recordar el título de un famoso opúsculo de Sto. Tomás, el *De unitate intellectus contra averroistas* dirigido, más concretamente, «*contra magistrum Sigerum de Barbantia (sic) et alios plurimos*» (ms. 225 de Oxford), «...*contra magistrum Sigerum*» (ms. 8001 de Munich)³ Que Siger sabía apreciar la calidad del pensamiento de Sto. Tomás también nos consta históricamente, puesto que en el *De anima intellectiva* el filósofo de Brabante, pasando por alto la costumbre medieval de no citar a autores en vida, cita elogiosamente a Alberto y a Tomás calificándolos de «*praecipui viri in philosophia*»⁴. Que Siger haya influido en el pensamiento de Sto. Tomás es altamente probable, pero hasta ahora creemos que no se ha demostrado tal influjo de forma clara y definitiva.

A este respecto es digna de mencionarse la obra de un autor que acabamos de citar, Wéber⁵, que se ha propuesto explícitamente averiguar si la famosa controversia de 1270 sobre el monopsiquismo, centrada en los dos personajes más importantes, Siger y Tomás, «*les deux plus grands philosophes de l'Université de Paris*»⁶, ha producido algún cambio en las doctrinas de Sto. Tomás. En otras palabras, Wéber trata de comprobar si los argumentos aducidos por Siger en favor de su interpretación del «*intellectus*», que se dice fiel a Aristóteles, y sus críticas contra la interpretación tomista del Estagirita, a la que acusa de infiel al espíritu y a la letra del Filósofo, han producido algún impacto —«*retentissement*»— sobre el pensamiento del Aquinate.

Para averiguar si ha habido o no algún influjo, y qué tipo de influjo, Wéber estudia sucesivamente la doctrina de Siger sobre el alma intelectual hacia 1270, y los textos y doctrinas fundamentales de Tomás sobre la naturaleza del alma humana hasta 1270 (concretamente, su doctrina sobre el entendimiento y voluntad como potencias o facultades del alma de la que se distinguen realmente). Posteriormente hace un prolijo análisis de los temas de la controversia, y finalmente expone la definitiva doctrina de Sto. Tomás; a partir de 1270, sobre esas cuestiones controvertidas.

Las conclusiones a las que llega Wéber, después del minucioso análisis histórico a que somete los textos tomistas, son realmente sorprendentes. Según él, ha habido ciertamente evolución en la doctrina psicológica de Sto. Tomás, debido al impacto de la crítica y argumentación sigerianas (y al ascendiente progresivo de la doctrina neoplatónico-dionisiana de la ilumi-

3. Cf. L. W. KEELER: *Sancti Thomae Aquinatis tractatus de unitate intellectus contra averroistas*. Roma, 1957, pp. XVII-XX.

4. «*Dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas*»: SIGER: *De anima intellectiva*, cap. III; ed. B. Bazán, Louvain - Paris, 1972, p. 81.

5. E. H. WEBER: *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*. (El contenido de la obra lo expresa perfectamente el subtítulo de la misma: «*La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*»). Paris, 1970.

6. *Ibidem*, p. 19.

nación) en las obras del Aquinate posteriores a 1270. Concretamente, queremos destacar que, según Wéber, el Doctor Angélico ha abandonado definitivamente, a partir de 1270, su antigua doctrina —la que actualmente considerarían todos los manuales como específicamente tomista— sobre el entendimiento como potencia o facultad del alma de la que emanaría y se distinguiría realmente, para considerarlo, en lo sucesivo, simplemente como la esencia del alma, o como la forma sustancial del hombre, o como el alma sencillamente (negando por supuesto la distinción entre alma y entendimiento).

Personalmente creemos que estas conclusiones son un tanto apresuradas y desprovistas de pruebas concluyentes. Por otra parte, Wéber reconoce que en las obras del Aquinate no hay una *retractatio* explícita de su antigua doctrina, y un texto de Sto. Tomás⁷ que él considera como equivalente de una confesión de retractación, no nos parece que tenga tal alcance (puesto que Tomás en ese texto se retracta simplemente de su antigua teoría que negaba en Cristo la «ciencia adquirida»). Sin exigir una retractación explícita por parte de Sto. Tomás para admitir un cambio doctrinal en él, y sin pretender emitir un juicio definitivo sobre lo bien o mal fundado de las conclusiones de Wéber, tenemos la impresión de que lo que él considera como un *cambio fundamental en la doctrina* tomista sobre el «intellectus» es más bien, en el fondo, un *simple cambio de terminología*, en el sentido de que el Aquinate, obligado por la vigorosa crítica de Siger, habría corregido sus antiguas expresiones —su terminología—, que parecen a veces ambiguas y contradictorias, por otras fórmulas —por otros términos— más precisas que respondiesen mejor a la dialéctica sigeriana⁸.

La otra posibilidad que nos queda por examinar, a saber, la influencia de Sto. Tomás sobre el maestro brabantino —con la consiguiente evolución doctrinal de este último— ha sido ya más estudiada y ha dado lugar, durante las décadas pasadas, a posturas divergentes y a polémicas a veces un tanto ásperas. Sabido es que estos juicios tan dispares sobre la doctrina y evolución de Siger dependían de que se aceptasen o no como auténticas algunas obras publicadas y atribuidas a Siger por M. Grabmann, D. Salman, Ph. Delhaye, J. Duin, O. Lottin, F. Van Steenberghen, etc.⁹. Aceptando la

7. *Ibidem*, p. 310. El texto de Sto. Tomás que cita Wéber es el siguiente: «...et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam... nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est animae humanae connaturale» (*Sum. Theol.*, III, 9, 4, in corp.).

8. El prestigioso medievista L. J. Bataillon tampoco parece aceptar las conclusiones de Wéber en la obra citada. A propósito del cambio que se habría operado en Sto. Tomás, a partir de 1270, sobre el entendimiento posible considerado ya no como una potencia del alma, sino como la forma sustancial del hombre, esencia del alma, dice: «La thèse est hardie mais je doute qu'elle soit bien fondée» (L. J. BATAILLON: *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 151).

9. Se trata de las siguientes obras contenidas en el manuscrito de Munich 9559: *Quaestiones super Physicam* (dos grupos), *Quaestiones super De somno et vigilia*, *Quaestiones super Meteora*, *Quaestiones super De juventute et senectute*, *Quaestiones super De anima*, *Quaestiones super De generatione et corruptione*. Toda esta serie de cuestiones se atribuía a Siger partiendo, por una parte, de que las palabras «a

autenticidad sigeriana de estas obras —nos referimos a las contenidas en el citado código de Munich— era evidente que Siger había abandonado sus posiciones averroistas más radicales y heterodoxas y que había adoptado un aristotelismo más moderado y compatible con la fe cristiana, para acabar convirtiéndose casi en un discípulo de Sto. Tomás.

Pero ha habido otros historiadores, como por ejemplo E. Gilson y B. Nardi —por citar sólo los más conocidos—, que se resistieron siempre a aceptar la paternidad sigeriana de las obras contenidas en el famoso manuscrito monacense (exceptuando, por supuesto, las *Quaestiones in Metaphysicam* cuya autenticidad nadie ha puesto en duda, por estar expresamente atribuidas a Siger por dicho código)¹⁰. Y las investigaciones históricas sobre la filosofía medieval de los últimos años han dado parcialmente la razón a los dos eximios historiadores. Efectivamente, en 1958 la investigadora húngara G. Sajo publica un artículo¹¹ en el que prueba de forma definitiva que las palabras «a magistro Sogero» —que en primera instancia sólo se refieren a las *Quaestiones in Metaphysicam*— no pueden aplicarse indiscriminadamente a las restantes obras del código monacense (porque ciertamente las *Quaestiones super Physicam I-IV* y las *Quaestiones super De generatione et corruptione* no son de Siger, sino de Boecio de Dacia). A partir de ese momento, el estudio sobre las doctrinas sigerianas y su evolución doctrinal tiene que hacerse, como es evidente, prescindiendo de las obras anónimas del manuscrito de Munich¹².

Decíamos que las investigaciones históricas habían dado «parcialmente» la razón a E. Gilson y B. Nardi —que se negaban a aceptar una, llamémosla así, conversión al tomismo de Siger de Brabante— porque en 1966 se publica

magistro Sogero» se referían no sólo a las *Quaestiones in Metaphysicam* (que en el índice redactado por el propietario del manuscrito, donde se encuentran tales palabras, siguen inmediatamente a las cuestiones mencionadas) sino a todos los escritos anteriores. Por otra parte, la crítica interna venía a confirmar la autenticidad sigeriana de estas obras, dado el carácter averroista de algunas doctrinas en ellas expuestas. Sobre estos problemas de autenticidad, cf. F. VAN STEENBERGHEN: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, t. II, Louvain 1942, pp. 512-527 y 653-662; IDEM: *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966, pp. 379-380; J. J. DUIN: *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain 1954, pp. 171-225.

10. En particular, los dos autores citados contestaron siempre la autenticidad sigeriana de las *Quaestiones super De anima* publicadas por F. Van Steenberghen. Cf. E. GILSON: *Dante et la philosophie*, Paris 1939, pp. 308-325; IDEM: F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, en *Bulletin thomiste*, t. VI (1940-1942) 5-22; B. NARDI: *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, XVII (1936), pp. 26-35; IDEM: *Note per una storia dell'averroismo latino*, en *Rivista di storia della filosofia*, I (1947), 135-138.

11. G. SAJO: *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXV (1958) 21-58.

12. Tal es la posición que ha adoptado, por ejemplo, F. VAN STEENBERGHEN en su magistral *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 373-402. El mismo profesor de Lovaina ha reeditado, ahora ya como anónimas, las *Quaestiones super De anima* del ms. 9559 de Munich, con el título *Un commentaire semi-averroiste du Traité de l'âme*, en M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZAN: *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris 1971,

un nuevo artículo que vuelve a plantear la vieja cuestión de la evolución ideológica de Siger con datos totalmente nuevos. Efectivamente, en la fecha indicada los PP. A. Dondeine y L. J. Bataillon hacían público el descubrimiento de una serie de obras atribuidas a Siger en el manuscrito 2330 de la Biblioteca Nacional de Viena¹³. Ellos mismos publicaron —como muestra— 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. Entre estas obras, la más importante es, sin duda, un comentario al *Liber de causis*, transmitido también, en un segundo ejemplar, por un manuscrito de la Biblioteca Mazarina. Posteriormente nosotros mismos hemos publicado el texto crítico e integral de esta última obra, las *Quaestiones super librum de causis*, atribuidas explícita y reiteradamente a Siger en el manuscrito vienés¹⁴. Era evidente que teniendo en cuenta las obras ciertamente auténticas del filósofo de Brabante, y con anterioridad al descubrimiento del manuscrito vienés, se advertía ya claramente una evolución en las posiciones doctrinales de Siger, que progresivamente se iba distanciando de las tesis averroístas radicales defendidas en su primera obra conocida, las *Quaestiones in IIIum de anima*¹⁵, pero, a partir de las *Quaestiones super librum de causis*, el problema de su evolución se plantea en términos más drásticos y radicales, puesto que Siger, en esta última obra, rechaza decididamente el monopsiquismo y, sin que llegue a aceptar totalmente las doctrinas de Sto. Tomás, es indudable que su pensamiento está mucho más próximo del tomismo que del averroísmo¹⁶.

Brevemente vamos a indicar las innovaciones doctrinales más importantes —fijándonos sobre todo en su ortodoxia u heterodoxia— que se desprenden de esta última obra sigieriana con relación a sus restantes obras anteriores ciertamente auténticas¹⁷. Un buen conocedor del pensamiento sigie-

13. Cf. A. DONDAINE et L. J. BATAILLON: *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXVI (1966) pp. 153-261.

14. Cf. A. MARLASCA: *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, Louvain-Paris 1972. (En adelante citaremos siempre esta obra de Siger por esta edición).

15. Cf. F. VAN STEENBERGHEN: *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 384-387 y sobre todo 444-455. El profesor de Lovaina, en las páginas últimamente citadas, destaca la influencia del *De unitate intellectus* de Sto. Tomás en la evolución doctrinal de Siger. Cf. también A. ZIMMERMANN: *Dante hatte doch Recht. Neue Ergebnisse der Forschung über Siger von Brabant*, en *Philosophisches Jahrbuch*, LXXV (1967-1968) 206-217. Recordamos que recientemente ha sido editado por primera vez el texto crítico e integral de las famosas *Quaestiones in IIIum de anima*, hasta ahora conocidas sólo fragmentariamente, por B. BAZAN: *Quaestiones in IIIum de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain-Paris, 1972. (Citamos siempre estas obras de Siger por esta edición).

16. Es claro que nuestra exposición sobre la evolución doctrinal de Siger sólo tiene sentido aceptando la autenticidad sigieriana de las *Quaestiones super librum de causis*, problema que aquí damos por solventado positivamente. Cf. las páginas introductorias 15-25 de nuestra edición.

17. Hemos fijado (en nuestra edición, pp. 25-29) la fecha de composición de las *Quaestiones super librum de causis* entre 1274 y 1276, y por ahora las consideramos como el último exponente de su pensamiento. Esta misma fecha había sido ya propuesta por el profesor polaco Z. KUKSEWICZ: en *De Siger de Brabant à Jacques*

riano, C. A. Graiff, ha indicado tres puntos en los que la doctrina de Siger contradecía las enseñanzas de la Revelación, a saber, la eternidad del mundo, la causalidad divina y la naturaleza del alma intelectiva¹⁸.

Respecto al primero punto —la eternidad del mundo— hemos de decir que Siger en las *Quaestiones super librum de causis* sigue exponiendo ocasionalmente que, según Aristóteles, tanto los seres celestes como las especies del mundo sublunar son *eternos*. Ahora bien, cuando nuestro autor se plantea *en concreto* el problema de la eternidad de las Inteligencias, defiende la creación *temporal* de estos seres porque, en definitiva, la tesis contraria es opuesta a la fe cristiana: «nunc autem quod intelligentia sit sine principio non consonat fidei christianae»¹⁹. En esta misma cuestión doce, Siger hace una crítica filosófica de los argumentos aducidos a favor de la eternidad de las Inteligencias, pero él mismo se ve obligado a reconocer que la razón no puede probar la creación temporal de estos seres y, por lo mismo, termina la cuestión confesando llanamente: «rationi autem illi quae innititur auctoritate fidei christianae firmiter et pie sine ampliori inquisitione credendum est»²⁰. Por otra parte, según Siger, la creación temporal no es ningún absurdo porque la Causa Primera (Dios) es un agente voluntario —por tanto, pudo determinar *ab aeterno* la creación temporal— y porque la creación, entendida rectamente, no comporta ninguna clase de mutación. Por ello la creación en el tiempo es perfectamente posible, «et firmiter hoc tenendum»²¹. Es evidente, pues, que Siger en esta última obra no acepta la tesis aristotélica de la eternidad del mundo como una verdad inconcusa e irrefutable²².

El segundo punto heterodoxo de la doctrina sigeriana se refería a la causalidad divina, a saber, el efecto inmediato de Dios es necesario, único y eterno. Esta tesis, aunque no está directamente refutada en las *Quaestiones super librum de causis*, parece quedar también excluida por ellas. En efecto, nuestro autor afirma en términos categóricos que la creación es exclusiva de la Causa Primera y que ninguna inteligencia, ni siquiera como causa instrumental, puede tomar parte en la actividad creadora²³.

La posición del filósofo de Brabante respecto al tercer punto —la natu-

de Plaisance, Ossolineum, 1968, pp. 49, 71-79; posteriormente ha sido aceptada también por B. BAZAN: *op. cit.*, p. 76.

18. Cf. C. A. GRAIFF: *Sigieri di Brabante*, en *Enciclopedia Filosofica*, vol. V, col. 1337. (Citamos por la 2.ª edición). Recordamos que C. A. GRAIFF editó en 1948 las *Quaestiones in Metaphysicam* de Siger (Louvain-Paris). Desde aquí hacemos votos por una próxima reedición de esta obra, actualmente agotada.

19. *Quaestiones super librum de causis*, q. 12, p. 63.

20. *Ibidem*, p. 67.

21. *Ibidem*, q. 20, p. 86.

22. Será innecesario recordar que la posición de Siger coincide fundamentalmente con la de Sto. Tomás sobre este mismo problema.

23. «Dicendum est quod intelligentiae non competit causare intelligentiam aliam vel coeli animam, vel *universaliter ens aliquod producere*, nullo praesupposito, neque sicut agenti principali neque sicut instrumento huius actionis»: *Quaestiones super librum de causis*, q. 36, p. 138. La posición de Siger marca, nos parece, un hito importante en una tesis que, según la expresión de F. VAN STEENBERGHEN, «a pour-suivi Siger pendant toute sa carrière» (*Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, t. II, p. 611).

raleza del alma intelectual— no puede ser más neta ni más categórica: en las *Quaestiones super librum de causis* Siger abandona el monopsiquismo de forma inequívoca y definitiva. Además la tesis propia del Comentador —el entendimiento separado y único para todos los hombres— es calificada de *herética e irracional*²⁴.

La evolución de Siger en estos tres puntos es, pues, importante. Sin embargo, no debe exagerarse la significación de estos cambios, puesto que ellos versan sobre doctrinas consideradas como heterodoxas y nuestro filósofo, hasta cierto punto, se ha visto obligado a modificar sus enseñanzas anteriores para mantenerse dentro del campo ortodoxo. Además, conviene tener presente que estos cambios habían comenzado ya a reflejarse en algunas obras de Siger anteriores a las *Quaestiones super librum de causis*.

Por lo que se refiere a la eternidad del mundo, es preciso tener en cuenta que Siger ya en el *De aeternitate mundi*, fechado por su último editor hacia 1272²⁵, declaraba «expresamente su intención de no determinar su propia solución frente al problema»²⁶, sino de mostrar la invalidez de los argumentos que pretendían demostrar la no-eternidad del mundo²⁷. Así mismo, en las *Quaestiones in Metaphysicam*, datadas por su editor, C. A. Graiff, entre 1272-1274, Siger expresaba ya sus dudas sobre la posición de Aristóteles a este respecto y tomaba en consideración cuanto, sobre este punto, enseña la fe cristiana²⁸.

En lo que se refiere a la naturaleza de la causalidad divina, en las *Quaestiones naturales* de Lisboa, fechadas hacia 1273, Siger se declaraba incapaz de resolver la cuestión «*utrum immediate possent causari plura a causa prima*», pero afirmaba a renglón seguido que la argumentación aviceniana, que negaba tal posibilidad, no era válida²⁹.

Finalmente, por lo que respecta a la naturaleza del alma intelectual, recordemos que en el *De anima intellectiva*, datado por su último editor, B. Bazán, entre 1272-1274, el maestro brabantino, abordando la cuestión «*utrum*

24. «Sed ista positio in fide nostra est haeretica et irrationalis etiam sic apparet»: *Quaestiones super librum de causis*, q. 27, p. 112. Adviértase, sin embargo, que, aunque Siger rechace el monopsiquismo, ello no significa que acepte totalmente la explicación de Sto. Tomás. En realidad, Siger en esta última obra sigue dirigiendo al Aquinate el viejo reproche que le había hecho ya —a propósito de la concepción tomista del «intellectus» como potencia separada de la materia— en las *Quaestiones in IIIum de anima* y en el *De anima intellectiva*. Cf. *Quaestiones super librum de causis*, pp. 19-20 y 105-106; cf. también A. MARLASCA: *La antropología sigieriana en las Quaestiones...*, en *Estudios Filosóficos*, XX (1971) 15-18.

25. B. BAZAN: *op. cit.*, p. 78.

26. O. ARGHERAMI: *La cuestión "de aeternitate mundi": Posiciones doctrinales*, en *Sapientia*, XXVIII (1973) 115.

27. «Non conamur autem hic oppositum conclusionis ad quam arguunt ostendere, sed solum suae rationis defectum»: *De aeternitate mundi*, cap. II, p. 120.

28. Cf. C. A. GRAIFF: *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*, Louvain-Paris 1948, pp. 144 y 155.

29. «Ultimo quaerebatur utrum immediate possent causari plura a causa prima. Si sic vel aliter non habeo demonstrationem. Sed unum est quod video in ista quaestione: quod ratio Avicennae non valet ad ostendendum quod a primo immediate non procedit nisi unum»: *Quaestiones naturales* de Lisboa editadas por F. STEGMÜLLER, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III (1931), p. 182.

anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum», escribía: «Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum», y terminaba esta cuestión confesando: «et ideo dico propter difficultatem praemisorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat»³⁰. En las *Quaestiones super librum de causis*, Siger sigue dudando sobre la verdadera posición del filósofo —«non est bene certum ex verbis suis»— pero a él personalmente le han abandonado ya todas las dudas sobre la solución que la razón natural debe dar a este problema.

Un último punto nos parece digno de ser destacado y que merecerá la atención de los estudios ulteriores, a saber, el sentido de la distinción entre la naturaleza y el ser de las Inteligencias que parecen sugerir numerosos textos de las *Quaestiones super librum de causis*³¹. Es claro que si hubiera realmente una evolución de la doctrina sigeriana en este punto (distinción de esencia y existencia en los seres creados que parece haber negado en obras anteriores), ella sería completamente ajena a una preocupación de ortodoxia, y habría que atribuirla más bien al influjo de Sto. Tomás.

En definitiva, los cambios ideológicos de Siger no son tan radicales. Todo se reduce al paso de un aristotelismo más o menos heterodoxo a un aristotelismo compatible con la fe cristiana (sin olvidar que en las *Quaestiones super librum de causis* hay aún varias doctrinas censuradas por el *syllabus* de 1277). Uno de los factores que más han contribuido a operar este cambio parece haber sido el ascendiente progresivo de las doctrinas tomistas sobre el filósofo de Brabante. Sin que se identifiquen las posiciones de Tomás y Siger³², es incontestable que éste último, en las *Quaestiones super librum de causis*, está muy próximo del aristotelismo cristiano de Sto. Tomás. En concreto, el autor de estas *Quaestiones* manifiesta claramente la dependencia y la utilización de numerosos escritos del Aquinate: la *Prima pars* de la *Suma Teológica*, el *Comentario a la Física*, el *De Unitate intellectus* y la *Expositio super librum de causis*³³.

Todo esto sugiere que, con el paso de los años, las relaciones entre ambos personajes han dejado de ser tirantes y que sus posiciones doctrinales se han ido aproximando cada vez más³⁴. Pensamos incluso que no sería una hipótesis descabellada ver la intervención de Siger en la carta de pésame que la facultad de artes de París, al enterarse de la muerte de Tomás, envió al capítulo general de los dominicos en Lyon el 2 de mayo de 1274.

30. *De anima intellectiva*, cap. VII, pp. 101 y 108.

31. Cf. en nuestra edición, p. 21, nota 20, donde hemos recogido los principales textos de las *Quaestiones* sobre este problema.

32. Advertimos que en las *Quaestiones super librum de causis*, al menos en cuatro ocasiones, ciertas críticas indeterminadas de Siger parecen referirse incontestablemente a Sto. Tomás. Cf. en nuestra edición, pp. 41, 105, 164-165 y 190-191.

33. *Ibidem*, p. 22.

34. Cf. A. ZIMMERMANN: *art. cit.*

Es evidente también que en la evolución doctrinal de Siger han influido algunas decisiones «autoritarias»: así la condenación eclesiástica de 1270 que estigmatizaba como heterodoxas ciertas tesis filosóficas (algunas de las cuales habían sido profesadas por Siger), y el nuevo ordenamiento de la facultad de artes, del 1 de abril de 1272, que obligaba a todos sus profesores, bajo pena de quedar excluidos de la Universidad, a no resolver en oposición con la religión cristiana cuestiones filosóficas relacionadas con la fe³⁵. Es cierto que la crisis provocada por el conflicto entre la fe y la filosofía ha alcanzado en el maestro brabantino una tensión muy aguda en algunos momentos de su carrera universitaria; sin embargo, todos los historiadores piensan hoy que Siger ha sido siempre un creyente sincero, y que sus protestas de sumisión a las exigencias de la fe no eran ficticias. Por consiguiente, después de 1270 y 1272, no podía seguir exponiendo tesis expresamente condenadas por la autoridad eclesiástica, si quería ser consecuente con su fe y permanecer dentro de la Universidad. Una evolución hacia un aristotelismo más ortodoxo era a la vez lógica e inevitable.

Para terminar, creemos oportuno señalar que, a la luz de las doctrinas que Siger sostiene en las *Quaestiones super librum de causis* desaparece definitivamente gran parte del misterio que rodeaba la presencia del filósofo de Brabante en el paraíso de Dante. Es cierto que para comprender el elogio, puesto en boca de Tomás, que le dedica el poeta «par excellence» de la cristiandad medieval, hay que tener en cuenta no sólo el pensamiento de Siger sino las propias ideas del poeta. Pero también es cierto que, para comprender e interpretar rectamente la *Divina Comedia*, no se debe prescindir de los nuevos datos que nos pueda aportar la Historia³⁶. Y a la luz de la última obra de Siger puede afirmarse que, efectivamente, «Dante tenía razón» para colocarle en el cielo, en el coro de los sabios. En verdad, el filósofo de Brabante ha abandonado el averroísmo de sus primeros años, y las doctrinas que profesa en su última obra conocida, en conjunto, 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. Cierto que algunas de las tesis expuestas en las *Quaestiones super librum de causis* han sido censuradas en el *syllabus* de 1277, pero, en general, son las mismas doctrinas por las que también la obra del Aquinate fue alcanzada por la citada condenación. Por otra parte, cuando Dante escribía la *Divina Comedia*, todo el mundo reconocía el carácter excesivo e injustificado de la magna condenación de E. Tempier³⁷. Nada, pues, se oponía ya a que el poeta toscano introdujera en el cielo al antiguo averroísta y a que el mismo Tomás cantara las glorias y las desventuras de su antiguo adversario.

ANTONIO MARLASCA LOPEZ

35. Sobre la condenación de 1270, cf. H. DENIFLE et A. CHATELAIN: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris 1889, n. 432, pp. 486-487; sobre el nuevo ordenamiento de la facultad de artes, cf. *ibidem*, n. 441, pp. 490-500.

36. Cf. E. GILSON: *Dante et la philosophie*, p. 271.

37. Cf. M. DE WULFF: *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, Louvain 1936, página 196.