

LA UNION ENTRE EL INTELLECTO SEPARADO Y LOS INDIVIDUOS, SEGUN SIGERIO DE BRABANTE

BERNARDO CARLOS BAZÁN *

INTRODUCCION

La doctrina averroísta sobre el intelecto se sintetiza en dos afirmaciones fundamentales, unidas entre sí por una relación de dependencia en el orden de la demostración: a) el intelecto no es forma substancial del cuerpo; b) en consecuencia, no puede multiplicarse numéricamente¹. Sin embargo la primera proposición depende, a su vez, de un largo proceso discursivo que desemboca en la afirmación del carácter substancial y espiritual del alma intelectiva a partir del análisis de sus operaciones. Este análisis es el punto de partida de toda la discusión sobre la naturaleza del intelecto en la escuela peripatética. Aristóteles había determinado claramente el método de investigación que debía ser aplicado en el estudio del alma: hay que prestar atención a las operaciones que ella realiza. Si existe alguna que le sea exclusiva (sin el concurso del cuerpo), entonces podrá afirmarse que el alma posee una existencia separada del cuerpo; si no hay ninguna que le sea propia, entonces el alma no será separada². La aplicación de este criterio metodológico condujo a soluciones muy divergentes entre sí. Alejandro de Afrodisia en la Edad Antigua, y Pomponazzi en el Renacimiento, emprendieron resueltamente la vía del materialismo: para ellos el alma no goza del carácter de realidad espiritual pues su actividad depende siempre del cuerpo; en consecuencia ella es igualmente dependiente del cuerpo en el orden del ser, y no sobrevive a la disolución del compuesto³.

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Cuyo.

¹ Cf. S. Thomas, *De unitate intellectus*, par. 1 (ed. Keeler).

² Cf. Aristóteles, *De anima*, I, 1, 403 a 10-13.

³ Para Alejandro de Afrodisia, cf. nuestro trabajo "L'authenticité du 'De intellectu' attribué à Alexandre d'Aphrodise", en *Revue Philosophique de Louvain*, t. 71 (1973), pp. 468-487.

Otros comentadores, sobre la base del carácter abstractivo de nuestro conocimiento, han afirmado la espiritualidad del alma intelectual: aunque dependiente del cuerpo en razón de su naturaleza, nuestro modo de intelección exige precisamente una *superación* de las condiciones materiales que oscurecen la inteligibilidad. La intelección se produce sólo cuando se realiza dicha superación. Ahora bien, el principio de tal actividad no podría ser material. El alma intelectual es pues una realidad espiritual. A esta corriente de interpretación pertenecen Temistio y Avicena, en quienes el aristotelismo se mezcla con el neoplatonismo⁴. Pero estos autores sacaban una consecuencia de enorme importancia para el desarrollo de la noética posterior: el alma no es sólo una realidad espiritual, sino también una *substancia completa e independiente del cuerpo*, al que está ligada por lazos provisorios. El precio de la espiritualidad del alma era la ruptura de la unidad metafísica del hombre. Ahora bien, desde el momento en que un aristotélico afirma la autonomía existencial y esencial del alma respecto del cuerpo surge para él un problema agudo: el de la multiplicidad numérica de las almas intelectivas. Este problema no escapó a Temistio⁵, y tampoco a Avicena⁶. La dificultad de justificar la multiplicación de las substancias espirituales en el seno de una misma especie proviene del principio aristotélico según el cual la materia es la causa de tal multiplicidad. Los dos comentadores mencionados no prosiguieron hasta sus últimas consecuencias la lógica del sistema y se contentaron con soluciones de compromiso. Fue Averroes quien sacó las conclusiones exigidas por la fuerza de las premisas. Una realidad espiritual, subsistente por sí, no puede ser sino única en su especie, y eterna⁷. Subrayemos que la doctrina averroísta no es más que la consecuencia del carácter substancial e inmaterial del alma intelectual, afirmado en razón de la actividad espiritual de la que ella es capaz.

⁴ Para Temistio y Avicena, cf. nuestro trabajo *La noétique de Siger de Brabant*, Louvain, 1971, capítulo I, parágrafo 2, puntos b) y c).

⁵ Themistius, *In De anima*, VI, p. 234, lin. 95-3 (ed. Verbeke): "utrum unus activus iste intellectus aut multi? Ex lumine quidem enim cui comparatus est, unus utique erit; unum enim aequaliter utique et lumen, magis autem et luminis emissor, a quo omnes animalium visus producuntur ex potentia in actum. Sicut igitur nihil ad unumquemque visuum luminis communis incorruptio, ita nihil ad unumquemque nostrum activi intellectus perpetuitas. Si autem multi et secundum unumquemque eorum qui potentia est unus activus, unde different invicem? Nam in eisdem specie secundum materiam partitio est...".

⁶ Avicenna, *De anima*, V, 3, p. 111, 19-25: "Ergo anima non est una, sed est multae numero, et eius species una est, et est creata sicut postea declarabimus. Sed sine dubio aliquid est propter quod singularis affecta est; illud autem non est impressio animae in materia (iam enim destruximus hoc); immo illud est aliqua de affectionibus et aliqua de virtutibus et aliquid ex accidentibus spiritualibus, aut compositum ex illis, propter quod singularis fit anima, *quamvis illud nesciamus*" (ed. van Riet).

⁷ Cf. Averroes, *In De anima*, III, 4, p. 385, lin. 57 y III, 5, pp. 406-407, lin. 576-577 (ed. Crawford) y nuestro trabajo "La noética de Averroes", en *Philosophia*, n^o 38 (1972), pp. 19-49.

La concepción substancialista del alma permitía asegurar la inmortalidad del alma, tesis de extrema importancia en los medios árabes y cristianos. Pero ese substancialismo tenía otras derivaciones, según fueran las tendencias profundas de la filosofía de un autor. Si ellas eran neoplatónicas, el autor se inclinaba a profesar un dualismo antropológico. Tal fue el caso de Temistio y de Avicena. Por el contrario, si el autor quería seguir a Aristóteles al pie de la letra, sobre todo en la doctrina que hace de la materia el único principio de multiplicación numérica, entonces se inclinaba a profesar la tesis de la unicidad del alma intelectualiva⁸. Tal fue, precisamente, el caso de Averroes.

Los pensadores cristianos de la primera mitad del siglo XIII habían adoptado la concepción substancialista del alma como el medio más seguro para garantizar la inmortalidad personal. Esta concepción se apoyaba, además, sobre la autoridad de San Agustín, maestro por excelencia de la teología latina. El obispo de Hipona había concentrado sus esfuerzos en asegurar al alma un estatuto ontológico independiente del cuerpo. Por un método muy semejante al de Avicena, había confirmado la substancialidad del alma, ya que "elle est certainement ce qu'elle se sait être et, ce qu'elle ne se sait pas être, elle ne l'est certainement pas"⁹. Ahora bien, en el acto por el cual el alma se capta a sí misma, ella se conoce como una realidad cuyo ser total no es sino pensamiento¹⁰. Como el cuerpo no está presente en esta captación, debe ser cuidadosamente distinguido de la realidad mostrada en el acto de autoconciencia. Alma y cuerpo son pues dos substancias diferentes, aunque ligadas entre sí de una manera natural y querida por Dios. Evidentemente la unidad del hombre queda seriamente comprometida en una perspectiva tal. El substancialismo del alma, y el dualismo antropológico consiguiente, fueron dos de los más graves problemas que Agustín legó a la tradición teológica occidental. Cuando esta tradición reencontró, a comienzos del siglo XIII, la herencia de la filosofía pagana, el dualismo se vio reforzado por la doctrina de Avicena, que pronto llegó a ser una de las autoridades más importantes a los ojos de los maestros cristianos. Se puede afirmar, pues, que para los pensadores de la primera mitad del siglo la concepción substancialista del alma y el dualismo antropológico eran doctrinas corrientes. Pero el pensamiento cristiano, tanto en Agustín como en los teólogos del siglo XIII, tenía clara conciencia de la unidad del hombre. Agustín no poseía instrumentos filosóficos adecuados para conceptualizar esta unidad; pero los hombres

⁸ En un trabajo anterior hemos afirmado que "par une logique convergence, la perspective substantialiste, jointe à l'affirmation du caractère purement spirituel de l'âme, donne lieu à la controverse sur le monopsychisme" (*Autour de la controverse sur la nature de l'âme au XIIIe siècle*, Louvain, 1967, p. 430, n. 1).

⁹ E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 3^e ed., 1949, p. 60.

¹⁰ S. Augustinus, *De Trinitate*, X, 10, 13: "sic ergo se esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia".

del siglo XIII disponían de la doctrina hilermórfica. A pesar de las contradicciones que ello implicaba, los maestros cristianos sostuvieron que el alma y el cuerpo eran *substancias* unidas entre sí como la materia y la forma. Esta filosofía ecléctica ha sido llamada aristotelismo neoplatonizante¹¹. Los problemas que trae aparejados semejante dualismo antropológico no escaparon a sus partidarios: el Canciller Felipe declaraba que el hombre posee una mínima unidad¹². Interesa pues subrayar que el clima filosófico donde hará su aparición Sigerio de Brabante era muy semejante al que vivió Averroes: aristotelismo mezclado al neoplatonismo, el alma considerada como substancia espiritual unida al cuerpo no en razón de su esencia, sino en función de una tendencia natural que no afecta en nada su subsistencia propia y su independencia ontológica; en pocas palabras, una neta oposición entre el orden de lo espiritual y el orden de lo corporal, resultado lógico del dualismo¹³. A Sigerio le bastó con examinar estas doctrinas y desarrollarlas bajo la luz de ciertos principios aristotélicos para llegar a las mismas conclusiones que Averroes.

Al exponer las doctrinas de Sigerio de Brabante es importante determinar cuál es el punto de partida más respetuoso de las tendencias de su filosofía. Felizmente Sigerio, siguiendo en ello a Aristóteles y a Averroes, es suficientemente explícito en cuanto al método que aplica para estudiar la naturaleza del alma: *scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*¹⁴. En consecuencia, una exposición completa de la noética del maestro brabantino debería exponer en primer lugar el acto de intelección, luego la naturaleza del principio intelectual exigido por dicha operación, y finalmente el modo de unión entre ese principio intelectual y el cuerpo, cuyo aporte se reveló como necesario al analizar el acto intelectual. Creemos que éste es el orden que mejor respeta la orientación profunda del pensamiento de Sigerio, quien ante todo quiso ser fiel a los principios de Aristóteles, sin amedrentarse por las consecuencias que, derivadas de esos principios, parecen contradecir la experiencia cotidiana. Al igual que Averroes, sólo después de haber establecido la naturaleza del intelecto Sigerio intentará explicar la unión de dicho principio con cada hombre. Una buena parte de su doctrina está consagrada a explicar *cómo* se produce dicha

¹¹ F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle* (Philosophes médiévaux, IX), Louvain, 1966, pp. 181 y ss.

¹² Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, en L. Keeler, *Ex summa Philippi Cancellarii Quaestiones de anima* (Opuscula et textus. Series Scholastica, XX), Münster (W), 1937, p. 88: "mínima unitas est in homine".

¹³ Nos hemos ocupado del pensamiento pretomista acerca de la naturaleza del alma en nuestro trabajo "Pluralisme de formes ou dualisme de substances?", en *Revue Philosophique de Louvain*, t. 67 (1969), pp. 30-73.

¹⁴ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 4, p. 12, lin. 67-68; cf. también q. 14, p. 47, lin. 26-28. Nos referiremos siempre a nuestra edición *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium De anima; De anima intellectiva; De aeternitate mundi* (Philosophes médiévaux, XIII), Louvain, 1972.

unión. Pero esta parte de su noética, por fundamental que sea, es segunda en el orden de la demostración.

Como en este trabajo queremos exponer la doctrina sigeriana acerca de la unión entre el intelecto único y los individuos, forzoso nos será dar, si queremos ser fieles al esquema ya indicado, un breve panorama de las principales tesis que Sigerio sostuvo acerca de la actividad y de la naturaleza del intelecto. Por razones metodológicas hemos de reducirnos a lo que denominamos la "primera noética sigeriana", esto es, a la que está expuesta en sus *Quaestiones in tertium De anima*¹⁵.

Veamos, pues, sucintamente, las principales afirmaciones de Sigerio sobre la naturaleza del intelecto en este escrito juvenil:

a) *El conocimiento intelectual (intelligere) de los universales, es un dato inmediato de la conciencia, y su naturaleza es abstractiva.*

El punto de partida de la investigación sobre la naturaleza del intelecto está dado por un hecho de experiencia interna: experimentamos en nosotros la presencia de conceptos, de formas capaces de ser atribuidas a una pluralidad de individuos a los que ellas permiten captar en su núcleo inteligible común. Dicho de otro modo, el conocimiento de los universales es para Sigerio un dato inmediato de la conciencia¹⁶. Ahora bien, para que una forma sea universal e inteligible en acto, debe estar despojada de toda materialidad, ya que *forma quamdiu est in materia est potentia intelligibilis*¹⁷. Pero las formas están inmersas en la materia que actualizan; es necesario pues liberarlas de ese estado para que puedan ser objeto de conocimiento universal. Tal es precisa-

¹⁵ El pensamiento de Sigerio no puede ser expuesto como un bloque homogéneo. Sus doctrinas psicológicas y antropológicas estuvieron siempre sometidas a constante revisión. Esta evolución fue fruto del espíritu profundamente crítico de Sigerio y de su permeabilidad al diálogo con sus adversarios. De particular importancia fue la controversia con Santo Tomás de Aquino, a tal punto que en su tratado *De anima intellectiva*, escrito después del *De unitate intellectus* de Tomás, Sigerio produjo importantes renovaciones en su doctrina acerca del intelecto. Este es el motivo por el que nos limitaremos a exponer su pensamiento tal como aparece en el escrito anterior a dicha controversia: las *Quaestiones in tertium De anima*. En esta obra, fruto de su enseñanza oral, queda de manifiesto el esquema expositivo que hemos delineado más arriba. En efecto, sólo después de haber establecido *quid sit intellectus in se* (qq. 1-6), Sigerio se preocupa por determinar la unión entre el intelecto y el cuerpo (qq. 7-9). En este sentido nuestro esquema responde pues a la estructura del escrito que hemos de comentar. Hemos expuesto con mayor detenimiento las doctrinas de Sigerio sobre la naturaleza del intelecto en nuestros trabajos *La noétique de Siger de Brabant* (Louvain, 1971); "La eternidad y contingencia del intelecto en Sigerio de Brabant", en *Philosophia*, nº 39 (1973), pp. 63-84 y "Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin", en *Revue Philosophique de Louvain*, t. 72 (1974), pp. 53-155.

¹⁶ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 4., p. 12, lin. 70-73: "Virtute autem quadam existente in nobis experimur in nobis acceptionem formae communis praedicabilis quae, inquam, non scitur ut propria cuiuslibet, sed ut communis suis singularibus".

¹⁷ *Ibidem*, q. 4, pp. 13-14, lin. 2-3.

mente el objetivo del proceso de abstracción que Aristóteles había elaborado y que Sigerio se limitará a retomar. En efecto, como buen aristotélico, Sigerio rechaza la doctrina de las ideas innatas. El intelecto es una pura potencia receptiva, y todo su contenido proviene del aporte de los sentidos, y más directamente de los datos sensibles presentes en la imaginación¹⁸. Pero las imágenes sólo son inteligibles en potencia, ya que ellas representan su objeto todavía signado por caracteres materiales. Es necesario pues un principio capaz de poner en acto a dichas imágenes, y ha de ser un principio distinto del intelecto receptivo ya que éste, definido como pura potencia receptiva, es incapaz de hacerlo por sí mismo. El ejercicio del pensamiento (el *intelligere*) requiere en consecuencia tres principios: un principio receptivo intelectual (el *intellectus possibilis seu materialis*), un principio activo (el *intellectus agens*) y un principio especificador (el inteligible contenido en potencia en las *intentiones imaginatae*). Este último es exigido ya que Sigerio, siguiendo a Aristóteles y a Averroes, rechaza tanto el innatismo platónico como la doctrina aviceniana del *dator formarum*¹⁹. En cuanto a la imaginación, Siger adopta también la terminología de Averroes: teniendo en cuenta su participación en el acto intelectual, donde juega un cierto papel de principio, la imaginación puede ser llamada *intellectus passivus*²⁰.

b) *El principio (intellectus) de la actividad cognoscitiva es necesariamente inmaterial.*

El conocimiento aparece como un proceso de progresiva desmaterialización, en el cual un principio activo es necesario para tornar inteligibles en acto a las imágenes y para constituir las formas (*species*) capaces de actualizar al intelecto receptivo. Dicho de otro modo, para recibir los inteligibles contenidos en las imágenes es necesario primero haberlos instaurado en el orden intencional e inmaterial²¹.

¹⁸ *Ibidem*, q. 12, p. 40, lin. 14-17: "Dico et credo quod intellectui nostro non est innata aliqua cognitio intelligibilium, sed est in pura potentia ad omnia intelligibilia, nullius intus habens innatam cognitionem, sed ex phantasmatibus intelligit quidquid intelligit".

¹⁹ *Ibidem*, q. 14, p. 48, lin. 52-60: "Ex praedictis apparet quod ad intelligere uterque requiritur intellectus, scilicet possibilis et agens, possibilis tamquam recipiens, agens autem tamquam efficiens. Praeter etiam ista duo requiritur tertium, scilicet intentiones imaginatae... quia non sufficit intellectus agens per se ad hoc quod faciat possibilem actu intelligere".

²⁰ *Ibidem*, q. 14, p. 49, lin. 74-75. Esta adopción de la terminología averroísta es paralela a la adopción de la exégesis propuesta por el maestro árabe a propósito del pasaje 430 a 20-25 del *Tratado del alma*.

²¹ *Ibidem*, q. 14, p. 50, lin. 1-11: "Dico quod intellectus agens nihil penitus recipit, et dico quod intellectus agens intelligibilia universalia abstracta actu facit in intellectu possibili... Unde facit sibi rationes rerum intelligendi universales, non per hoc quod facit intentiones imaginatas ab organo phantasiae resultare in intellectum possibilem, sed quia facit sibi et informat intentiones sibi similes intentionibus particularibus imaginatis, et ab illis abstrahit rationes intelligendi rerum universales".

Si la intelección coincide con un despojamiento de las condiciones materiales propias de los datos sensibles, los dos principios intelectivos deben ser inmateriales ^{21 bis}. La exigencia de que ese proceso abstractivo tenga como punto de partida a los datos sensibles deja ver también que tales principios dependen operacionalmente del cuerpo ²². El pensamiento de Sigerio respecto de la inmaterialidad del intelecto puede ser condensado así: la presencia en nosotros de formas universales, capaces de ser atribuidas a una multitud de individuos, está atestiguada por nuestra conciencia como un hecho indubitable. Ahora bien, tales formas (*species intelligibiles*) no pueden tener como causa eficiente a una facultad material; sólo una potencia inmaterial puede dar razón de ellas (la causa formal especificadora de ellas es, no obstante, el dato inteligible contenido en las imágenes). Ahora bien, la facultad receptiva y activa de tales formas no es otra que el intelecto. Luego el intelecto es inmaterial ²³.

c) *La inmaterialidad del intelecto lo constituye en el orden de las substancias separadas.*

Por el hecho de ser inmaterial, el intelecto es *inteligente e inteligible en acto*, y por lo mismo pertenece de pleno derecho al orden de las substancias separadas ²⁴.

d) *Como substancia separada, el intelecto es eterno.*

La ingenerabilidad del intelecto es un corolario de su inmaterialidad: *si immaterialis est, ingenerabilis est* ²⁵. Como el intelecto supera todas las posibilidades de la materia sólo puede provenir "de fuera". Esta expresión, de origen aristotélico, tiene para Sigerio un significado preciso: el intelecto sólo puede haber sido producido (creado)

^{21 bis} *Ibidem*, q. 14, p. 47, lin. 26-37: "sciendum est quod multitudo actionum abstractarum quae apparent in nobis, fecit nos scire multitudinem virtutum intelligibilium in nobis. Experimur autem in nobis duas operationes abstractas. Prima operatio abstracta est receptio intelligibilium universalium abstractorum. Alia operatio abstracta, quam in nobis experimur, est abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae... Huiusmodi autem operatio, scilicet haec eadem, facit nos scire intellectum esse immaterialem".

²² *Ibidem*, q. 14, p. 51, lin. 52-55: "licet anima rationalis per suam substantiam agat, tamen virtus eius recipiens intelligibilia, scilicet possibilis intellectus, et virtus eius, scilicet intellectus agens, causans intellecta, dependentiam habent ad corpus".

²³ *Ibidem*, q. 4, p. 12, lin. 70-76: "Virtute autem quadam existente in nobis experimur in nobis acceptionem formae communis praedicabilis... Hanc autem acceptionem non possumus experiri a forma materiali, sed experimur eam a forma immateriali. Est igitur aliqua forma immaterialis in nobis; sed non est alia nisi intelligibilis. Quare intellectus est immaterialis".

²⁴ *Ibidem*, q. 6, p. 20, lin. 62-71: "Credo esse dicendum quod in intellectu non sit materia aliqua sicut nec in substantiis separatis... Cum igitur intellectus de se sit intelligibilis actu et se ipsum actu intelligens, manifestum quod in ipso non est materia. Si enim in ipso esset materia, non esset intelligibilis actu, sed solum in potentia".

²⁵ *Ibidem*, q. 4, p. 13, lin. 76-77; cf. también p. 14, lin. 28-29: "si ergo accipiantur praedicta, liquebit intellectum esse immaterialem et sic ingenerabilem".

por la Causa Primera, y no por un agente natural que trabaja sobre materia preexistente. Por otra parte, la naturaleza inmaterial del intelecto justifica que se le atribuya una propiedad correlativa (en buen aristotelismo) a la ingenerabilidad, a saber, la incorruptibilidad²⁶. El intelecto es, pues, una realidad sustraída al devenir natural, ingenerable e incorruptible, directamente dependiente de la causalidad divina creadora²⁷.

e) *El intelecto, como substancia separada, es único para todos los hombres.*

El razonamiento que conduce a la afirmación de la unicidad del intelecto a partir del examen de su naturaleza es muy simple. Para que el intelecto sea verdaderamente una realidad intelectual debe estar desprovisto de materia, como ya fue demostrado. Ahora bien, la materia es, según Aristóteles, el único principio de multiplicación numérica en el seno de una misma especie. Luego el intelecto no podría de ningún modo tener ese tipo de multiplicidad. En la novena de sus *Quaestiones in tertium de anima* Sigerio expone tres argumentos para fundar la unicidad del intelecto, y los tres se apoyan en su naturaleza inmaterial.

En primer lugar, dice Sigerio, un agente no puede producir efectos múltiples numéricamente y únicos específicamente salvo trabajando sobre la materia²⁸. Este argumento, manifiestamente sucinto, merece ser completado. Lo que Sigerio quiere decir es que las realidades numéricamente distintas en el seno de una especie única pertenecen al orden de las realidades sometidas al devenir, al proceso de generación y corrupción, cuya característica es la de ser extraídas de la potencia de la materia por la acción de un agente natural. Ahora bien, ha sido demostrado que la inmaterialidad del intelecto postula su proveniencia inmediata de la Causa Primera, único agente que no trabaja sobre materia preexistente. De este modo la dependencia directa de la causalidad divina creadora fundamenta no sólo la eternidad del intelecto, sino también su unicidad²⁹.

²⁶ *Ibidem*, q. 2, p. 4, lin. 19-23 y p. 7, lin. 88-96: "omne illud quod immediate factum est a Primo, ut hoc factum, scilicet intellectus, non habet per naturam propriam quod habeat esse factum de novo, sed exigit quod sit factum aeternum. Omne enim habens virtutem per quam potest esse in toto futuro habuit virtutem per quam potuit esse in toto praeterito. Sed hoc factum, scilicet intellectus, virtutem habet per quam potest esse in toto futuro. Ergo habet virtutem per quam potuit esse in toto praeterito. Et sic intellectus, quantum est de natura propria, est factum aeternum et non de novo". La tesis depende de Aristóteles, *De caelo*, I, 12, 282 a 30 - b 5; 283 b 17-19.

²⁷ Para todo este tema remitimos a nuestro trabajo "La eternidad y la contingencia del intelecto en Sigerio de Brabante", en *Philosophia*, nº 39 (1973).

²⁸ *Quaestiones in tertium De anima*, q. 9, p. 26, lin. 24-25: "Scribitur septimo Metaphysicae quod generans non generat aliquid multum in numero et unum in specie nisi per materiam".

²⁹ *Ibidem*, q. 2, pp. 5-6, lin. 44-52: "Dicit enim Aristoteles quod omne factum immediate a Prima Causa non est novum factum sed factum aeternum. Propter hoc enim posuit mundum esse aeternum, quia erat factus immediate a Prima

El segundo argumento recuerda que toda división cuantitativa en el seno de una especie se debe a la materia. Como el intelecto es inmaterial no puede estar sometido a tal división³⁰. Sigerio, siguiendo a Averroes, apela a la autoridad de Aristóteles, quien de la inmaterialidad del Primer Motor concluyó su unicidad. Hay que reconocer la debilidad de este argumento, ya que el razonamiento de Aristóteles supone también la unidad del cielo (del cuerpo celeste que sólo tiene un único motor)³¹.

El tercer argumento se apoya sobre la causa final de la multiplicación numérica de los individuos en el seno de una especie. Esta multiplicación, realizada a lo largo de un proceso ininterrumpido de generaciones y corrupciones, no tiene otro sentido que el de asegurar la continuidad de la especie y el de dar, en la medida que ello es posible a los seres corruptibles, una cierta imagen de la eternidad. Ahora bien, como las realidades inmateriales son incorruptibles, su multiplicación numérica no tiene razón de ser³². Este argumento ya había sido formulado por Averroes³³. Santo Tomás también lo expone, en términos muy semejantes, para explicar la diversidad específica de las sustancias espirituales³⁴. Pero, a nuestro conocimiento, el Aquinate no ha discutido las consecuencias que derivan de este principio para quien sostenga la incorruptibilidad de las almas humanas.

Así pues, la inmaterialidad del intelecto es el fundamento de su unicidad. Todo intento de multiplicarlo numéricamente aparece ante los ojos de Sigerio como un verdadero peligro, ya que ello conduciría inevitablemente a hacer del intelecto una potencia corporal y, en consecuencia, a destruir su naturaleza de principio intelectual³⁵. Es por ello que Sigerio declara también inaceptable la solución consistente en decir que el intelecto es único substancialmente, pero que multiplica sus potencias en cada hombre. En efecto, esta potencia debe ser tam-

Causa. Unde, si quaereretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum. Et intellectus, quod intellectus est motor humanae speciei, est unum factum aeternum, non multiplicatum multiplicatione individuali³⁰.

³⁰ *Ibidem*, q. 9, p. 26, lin. 26-30: "divisio generis qualitativa est. Sed divisio speciei in individua quantitativa. Si enim essent plures mundi, essent plures motores, et si essent plures motores haberent et materiam. Ex his praenotatis concluditur quod intellectus, cum sit immaterialis, in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum".

³¹ Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 8, 1074 a 31 sqq., y Averroes, *In De anima*, III, 5, pp. 403-404 (ed. Crawford).

³² *Q. in tertium De anima*, q. 9, p. 26, lin. 31-34: "Item hoc apparet ratione sumpta a finali causa multiplicationis individuorum sub una specie. Non est nisi quia esse specificum de se non potest salvari in uno secundum numerum. Quare in separatis non est necessaria multiplicatio individuorum sub una specie".

³³ Cf. Averroes, *In De anima*, II, 34, pp. 182-183.

³⁴ Cf. S. Thomas, *S. Thcol.*, I, q. 47, a. 2 *in corp.* et *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4.

³⁵ *Q. in tertium De anima*, q. 9, p. 27, lin. 52-54: "si intellectus multiplicaretur secundum multiplicationem hominum individuorum, esset virtus in corpore".

bién inmaterial. La conclusión de Sigerio es firme: *unus est intellectus diversorum, una enim est substantia intellectus, et similiter una potestas*³⁶.

LA UNION ENTRE EL INTELLECTO SEPARADO Y LOS INDIVIDUOS

El análisis de la operación intelectual, punto de partida que conviene tener siempre presente, ha permitido ubicar el intelecto en el orden de las substancias separadas. Sin embargo, ese mismo análisis muestra un aspecto muy particular de dicha substancia: en el acto de intelección ella está en relación necesaria con el cuerpo que le suministra las imágenes de donde extrae los inteligibles, principios especificadores del acto intelectual. Esta relación es necesaria porque sin imágenes el intelecto no puede conocer nada fuera de sí. El conocimiento, por ser *abstractivo*, testimonia simultáneamente de la inmaterialidad del intelecto (principio receptivo y activo) y de su dependencia respecto del cuerpo³⁷. Es importante pues precisar cuidadosamente esta relación del intelecto con el cuerpo. Para ello dividiremos nuestro trabajo en tres partes: en la primera estableceremos que la unión entre el intelecto y el cuerpo no responde a la estructura de materia y forma, y que por consiguiente no hay unión substancial entre el intelecto y los hombres; en la segunda analizaremos el modo de unión existente entre el principio intelectual y los individuos; en la tercera estableceremos la noción de alma compuesta, que sintetiza la antropología y la noética de Sigerio de Brabante.

1. *El intelecto no es forma substancial del cuerpo*

La doctrina de Sigerio en cuanto a este tema es muy explícita: el intelecto no puede ser forma substancial del cuerpo si se quiere respetar su naturaleza de principio intelectual. El problema está planteado en la *quaestio 7: utrum intellectus sit perfectio corporis quantum ad suam substantiam*. El sentido y alcance de la cuestión son perfectamente expuestos por Sigerio: se trata de determinar si existe una verdadera unión substancial, en cuyo caso se establecerá una comunidad de ser entre el intelecto y el cuerpo de manera tal que ninguno de los dos poseerá una subsistencia propia; o bien si sólo existe una unión

³⁶ *Ibidem*, p. 28, lin. 60-61; cf. q. 11, pp. 34-35, lin. 4-5: "intellectus unicus in omnibus est, et secundum substantiam suam et secundum potestatem".

³⁷ *Ibidem*, q. 14, p. 51, lin. 52-55 (*supra*, n. 22). Cf. también q. 15, p. 59, lin. 58-64: "anima rationalis de natura sua est in potentia ad recipiendum phantasmata. Secundum hanc enim naturam unitur corpori, et licet haec potentia recipiendi phantasmata insit ei secundum quod separata est, tamen actus huius virtutis non participat nisi corpori unita. Et similiter anima habet virtutem per quam potest agere phantasmata, nec tamen inest ei agere phantasmata in possibili nisi per coniunctionem sui cum corpore".

operacional, en cuyo caso el intelecto puede guardar su autonomía ontológica³⁸. El fundamento del dilema es una concepción estrictamente aristotélica del hilermorfismo, según la cual los co-principios unidos por una relación trascendental no tienen subsistencia propia fuera de su composición³⁹.

Sigerio rechaza decididamente la unión substancial y opta francamente por la unión operacional. Los tres argumentos que apoyan su opción deben ser comprendidos a la luz de las exigencias planteadas por la doctrina de la inmaterialidad del intelecto que ya hemos expuesto.

a) *Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam sed per suam potestatem, quia si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis*⁴⁰. El espíritu verdaderamente aristotélico de este argumento aparece si se recuerda que Aristóteles había atribuido dos veces el adjetivo *lchoristós* al intelecto⁴¹. Este término designa, en el sistema del Estagirita, a toda realidad que goza de *subsistencia*, de existencia autónoma, por oposición a los co-principios de la substancia que poseen el ser en dependencia mutua. En otro trabajo hemos mostrado que el *Tratado del alma* contiene una antinomia no resuelta entre la substancialidad del intelecto y su carácter de "parte" del alma que es forma substancial del cuerpo⁴². Sigerio resuelve la antinomia por una decisión orientada en el sentido de una autonomía existencial del intelecto. Las exigencias planteadas por el análisis de la intelección son precisamente el fundamento de su opción: el principio de conocimiento universal debe estar completamente liberado de la materia y, por supuesto, esta liberación debe cumplirse ante todo en el plano del ser. Si el intelecto fuera forma substancial no gozaría de esta subsistencia propia, requerida por su propia naturaleza de realidad inteligente.

b) *Item, non haberet operationem propriam*⁴³. La independencia del intelecto en el orden del ser debe traducirse también en el orden de las operaciones. Cuidémonos de ver aquí un deductivismo contrario al método preconizado por Aristóteles⁴⁴. La tesis de Sigerio supone,

³⁸ *Ibidem*, q. 7, p. 22, lin. 9-14: "Et intelligo intellectum non esse perfectionem corporis quantum ad suam substantiam, hac ratione quod dat ei esse coniuncti, cum ab essentia fluat esse; et si det esse ipsi coniuncto, non habebit esse in se, sed solum in alio. Intelligo autem intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem, quia perficit corpus quoad suam cooperationem".

³⁹ Hemos mostrado que los maestros de la primera mitad del siglo XIII habían perdido esta noción de la relación trascendental: aunque consideraban al alma y al cuerpo como dos *substancias*, afirmaban no obstante que tales substancias se unían entre sí como la materia y la forma. Cf. nuestro trabajo *Pluralisme de formes ou dualisme de substances* (1969), pp. 35-36.

⁴⁰ Q. *in tertium De anima*, q. 7, p. 23, lin. 38-40.

⁴¹ Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 5 y III, 5, 430 a 17.

⁴² Cf. B. C. Bazán, "La etapa aporética de la psicología peripatética", en *Cuadernos de Filosofía*, año XIII, n.º 19 (1973), pp. 61-89.

⁴³ Q. *in tertium De anima*, q. 7, p. 24, lin. 49; cf. q. 15, p. 54, lin. 20-21.

⁴⁴ El Estagirita, en efecto, había determinado un orden inverso de demostración: si el alma tiene una operación propia, entonces podrá ser separada del cuerpo; cf. *De anima*, 403 a 10 sqq.

repetámoslo, el análisis de la operación intelectual que ha aparecido como la obra propia de una realidad inmaterial. Si el intelecto fuera forma substancial del cuerpo, la intelección sería obra del compuesto, lo que contradice los resultados ya adquiridos y hace imposible la intelección misma. El conocimiento universal es atributo exclusivo de una substancia separada de la materia. Si el intelecto estuviera unido substancialmente al cuerpo no sería ni substancia separada ni podría poseer una operación exclusiva. En tales condiciones el intelecto no sería el principio del conocimiento intelectual.

c) *Item, uteretur organo*⁴⁵. Las formas que actualizan a la materia deben utilizar órganos corporales en el ejercicio de sus operaciones. Si el intelecto fuera forma substancial del cuerpo poseería órganos. Pero las formas recibidas en un instrumento material se tornan inteligibles en potencia. En consecuencia la intelección sería imposible.

Los tres argumentos expuestos parecen bastarle a Sigerio para concluir: *propter quod est perfectio corporis solum per suam potentiam, cum sit separabilis*⁴⁶. La separabilidad del intelecto, su condición de realidad subsistente, inmaterial, es la nota distintiva de su naturaleza; ella se opone a toda consideración del intelecto como forma substancial, como simple co-principio de una substancia compuesta. El intelecto no es principio de ser de una substancia, ni parte de una esencia; él es una realidad subsistente por sí, completa en su ser y en su esencia. Para Sigerio el ser y la esencia no son principios realmente distintos. Por el contrario, como dice Gilson, el ser no es otra cosa que la esencia en su punto de actualidad suprema⁴⁷. El ser proviene de la esencia cuando ésta está acabada y completa (bajo la acción de la Causa primera): *ab essentia fluit esse*. Por este motivo el intelecto, que tiene una esencia completa y autosuficiente —como lo exige la naturaleza de las operaciones que ejerce—, debe también tener un ser completo. Esto hace imposible que se lo considere como forma substancial: *dico enim quod intellectus non dat esse corpori quantum ad formam suam intellectus; immo intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se et non in alio*⁴⁸.

Es importante señalar que en la cuestión que acabamos de comentar se encuentran, entre los argumentos a favor y en contra de la tesis discutida, dos razonamientos que Sigerio no dejará de oponer a los partidarios de la información substancial del cuerpo por el intelecto. Si el intelecto fuera forma substancial del cuerpo, dice Sigerio, su operación sería forzosamente corporal, dada la adecuación que existe entre la materia y la forma. Y no es posible escapar a esta conclusión

⁴⁵ *Q. in tertium De anima*, q. 7, p. 24, lin. 50.

⁴⁶ *Ibidem*, lin. 51-52.

⁴⁷ Cf. E. Gilson, *El Ser y la Esencia*, Buenos Aires, 1951, p. 69, y G. da Palma Campania, *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigerio di Brabante* (Il pensiero medioevale, V), Padova, 1955, p. 39.

⁴⁸ *Q. in tertium De anima*, q. 7, p. 24, lin. 55-58.

diciendo que el alma intelectual es forma substancial del cuerpo pero su potencia intelectual es separada, pues jamás la potencia operativa es más simple que la substancia de la que procede⁴⁹. Por otra parte, si se sostiene que el alma es forma del cuerpo, ella no poseerá ninguna operación propia; y si se afirma paralelamente que ella es inmortal (como lo hacen la mayoría de los partidarios de esta teoría), se deberá concluir que, una vez separada, el alma no podrá ejercer ninguna operación, lo que equivale a decir que ella será "otiosa"⁵⁰. La conclusión es inaceptable para un aristotélico, para quien la naturaleza no hace nada superfluo⁵¹.

Así pues la explicación de la relación entre el intelecto único y los hombres por la vía de la unión substancial es imposible y contradictoria. Sigerio debe encontrar otro modo de relación que pueda explicar simultáneamente la dependencia respecto de las imágenes corporales revelada en el análisis de la intelección, y la existencia de un pensar personal atestiguado por la experiencia individual.

2. *El modo de unión entre el intelecto y los individuos*

Una vez rechazada la unión substancial sólo le queda a Sigerio la unión operacional: el intelecto único y los individuos humanos están unidos en la realización de una operación, el ejercicio del pensamiento. Los hombres sólo son necesarios en la medida en que aportan los datos sensibles que necesita el intelecto para salir de su aislamiento y poder así conocer "alia a se". En el ejercicio del pensar el intelecto es el principio verdaderamente operativo, el hombre, en cambio, se ve reducido al papel de "suministrador de imágenes". En efecto, es el intelecto quien torna inteligibles en acto a las imágenes, gracias a su potencia activa; es también el intelecto quien conoce, gracias a su potencia receptiva. Pero sólo tiene acceso al mundo de los inteligibles inferiores por intermedio de la potencia imaginativa de los hombres. Esta dependencia respecto de los cuerpos, revelada en el análisis de la intelección y avalada por la autoridad de Aristóteles⁵², plantea numerosos problemas de los que Sigerio ha sido plenamente consciente, pero que no supo resolver, incluso en el marco del averroísmo, por desconocimiento o insuficiente comprensión de ciertos puntos capitales de la noética de Averroes, o por considerar que los argumentos del maestro de Córdoba no eran suficientemente valederos.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 23, lin. 21-22: "potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia".

⁵⁰ *Ibidem*, p. 23, lin. 27-30: "si per suam substantiam perficeret corpus, nullam haberet operationem sibi propriam. Quare nulla sibi appropriatur ab ipso, et sic intellectus post sui separationem esset otiosus, quod falsum est".

⁵¹ Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 21-22; 12, 434 a 31; *De generatione animalium*, II, 4, 739 b 20; II, 5, 741 b 4; II, 6, 744 a 36; V, 8, 788 b 21; *De part. animalium*, II, 13, 658 a 8.

⁵² Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 16; 431 b 1-5; III, 8, 432 a 3-10.

Para constatar que el modo de unión entre el intelecto y los hombres constituyó un verdadero problema para Sigerio basta señalar que el tema fue examinado tres veces en sus *Quaestiones in tertium De anima*⁵³, y que en cada ocasión lo hizo con un sentido crítico y polémico muy agudo, como si no pudiera llegar a una solución que le fuera satisfactoria. A lo largo de las *Quaestiones* Sigerio expone las tesis clásicas que constituyen el patrimonio común de los seguidores de Averroes. El intelecto sólo puede llamarse acto de la materia en el orden de la actividad, no en el orden de la perfección substancial⁵⁴. Por consiguiente no es forma substancial, a lo sumo puede llamarsele *operans in corpore*. En cuanto tal su operación es doble: la intelección y la moción. En la intelección comunica con la imaginación sin que ello implique que la use como instrumento. En la moción comunica con el cuerpo entero⁵⁵, y su unión es más íntima que la que existe entre el motor celeste y su móvil⁵⁶. En lo que respecta a la unión operacional en el ejercicio del pensamiento, Sigerio repite la doctrina averroísta: a la inversa de los sentidos, cuyos objetos nos pertenecen porque el alma sensitiva nos está unida substancialmente, el intelecto no nos pertenece sino porque los objetos inteligibles nos están unidos de alguna manera (por intermedio de las imágenes). Por el hecho de estar en potencia respecto de las imágenes el intelecto debe unirse a los individuos, y esta relación con las imágenes explica también la multiplicación de los actos de pensamiento⁵⁷. Esta unión operacional por intermedio de las imágenes es una idea varias veces repetida a lo largo de las *Quaestiones*⁵⁸. Ella explica también que el intelecto sólo esté en relación con cuerpos humanos, únicos capaces de suministrarle sus materiales de trabajo suficientemente elaborados. Además la especie humana es eterna como el intelecto, razón por

⁵³ *Quaestio* 8: "quaeritur de modo essendi in corpore"; *quaestio* 14: "quaeritur quis est modus actionis, secundum quam actionem intellectus nobis copulatur"; *quaestio* 15: "qualiter intellectus copulatur nobis".

⁵⁴ *Ibidem*, q. 4, p. 15, lin. 59-60: "intellectus non est actus materiae quantum ad suam substantiam, sed solum quantum ad suas actiones".

⁵⁵ *Ibidem*, q. 8, p. 25, lin. 19-20: "intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore, et hoc potest esse dupliciter, scilicet intelligens vel movens".

⁵⁶ *Ibidem*, q. 7, p. 24, lin. 59-60: "plus communicat intellectus noster nobiscum quam motores caelestium orbium".

⁵⁷ *Ibidem*, q. 9, p. 28, lin. 65-76: "sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma. Unde, quia sensus copulatur nobis, ideo sensata copulantur nobis. Non sic de intellectu, sed e converso: non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis, ideo intellecta copulantur nobis, sed quia intellecta copulantur nobis. Unde nota quod, sicut intellectus quantum est de natura sua est in potentia ad intentiones imaginatas (sic enim in potentia est ad hoc, ut copuletur nobis), per hoc quod copulatur actu intentionibus imaginatis, cum se haberet in potentia ad illas, per hoc copulatur nobis in actu. Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis".

⁵⁸ Cf. *quaestiones* 11, 12 y 13.

la cual no se puede decir que el intelecto esté alguna vez separado "simpliciter" de los cuerpos⁵⁹.

En cuanto al papel de motor que el intelecto ejerce en los cuerpos, Sigerio es también "tradicional". Este papel no implica de ningún modo la unión substancial con el cuerpo. Además la unicidad del intelecto no implica la unicidad del móvil, ya que esta correlación (*unus motor-unum mobile*) sólo se aplica en los casos en que el móvil es incorruptible⁶⁰. El intelecto está en el cuerpo como lo que está localizado está en el lugar por el hecho de operar en ese lugar⁶¹. No queremos demostrarnos en la exposición de estos aspectos bien conocidos de la doctrina de Sigerio: ya han sido suficientemente puestos de relieve por excelentes trabajos⁶². Preferimos mostrar que la teoría averroísta de la unión entre el intelecto y los individuos por intermedio de las imágenes fue un verdadero problema para Sigerio, y que finalmente no captó el núcleo fundamental del pensamiento de su maestro árabe.

⁵⁹ *Ibidem*, q. 11, p. 34, lin. 95-96. Es interesante señalar la exégesis que Sigerio propone del pasaje 407 b 20-23 del *Tratado del alma*. Aristóteles había querido señalar, contra los partidarios de la transmigración, que existe una estrecha relación entre cada alma y su cuerpo (punto capital en la antropología aristotélica y en la de S. Tomás). Sigerio, en cambio, considera que el Estagirita no ha hablado de un cuerpo *individual* determinado, sino simplemente del cuerpo humano *específicamente* considerado. El intelecto sólo puede tener relación con *cuerpos* humanos, ya que sólo éstos son aptos para el papel que deben jugar en el ejercicio del pensamiento.

⁶⁰ *Ibidem*, q. 9, p. 29, lin. 2-5.

⁶¹ *Ibidem*, q. 11, p. 34, lin. 77-78. Esta doctrina (el intelecto está en un lugar por su actividad) presenta analogías interesantes con una tesis de santo Tomás sobre la localización de los ángeles. Según el Aquinate, una substancia espiritual puede estar en un lugar por el hecho de obrar sobre un cuerpo. Esta localización no implica que el ángel sea extenso, ya que lejos de estar contenido en el lugar, es más bien su continente. En otras palabras, se dice que el ángel está en un lugar de manera equívoca (cf. *S. Theol.*, I, 52, 1). Así pues el ángel se une al cuerpo como a su instrumento, y puede abandonarlo libremente cuando lo quiere, o cuando el cuerpo ya no le es útil a causa de una indisposición interna, a diferencia de lo que ocurre con el alma, que está unida substancialmente a la materia para conferirle el ser (cf. *In II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 ad 2m). En consecuencia, el ángel unido al cuerpo es sólo un *operans intrinsecus* (cf. *In II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 5, ad 3m). Este paralelismo debe ser tenido en cuenta cuando se trate de medir la evolución de Sigerio hacia el *intrinsecum operans* del *De anima intellectiva*. La doctrina tomista fue condenada por E. Tempier en 1277 (cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, n. 473, p. 554, prop. 204). Encontramos no obstante una doctrina muy semejante en Juan de la Rochela, *Summa de anima*, I, 50 p. 203 (ed. Domenichelli), quien remite a Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, c. 17, 10, pp. 71-72 (ed. Buytaert). La diferencia entre Sigerio y los tres autores mencionados sigue siendo no obstante considerable. Para Sigerio el intelecto es una substancia espiritual única que mueve simultáneamente varios cuerpos, y por consiguiente está simultáneamente en varios lugares, tesis inaceptable para los maestros citados.

⁶² Se encontrará una magnífica exposición sintética en F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (Les Philosophes Belges, XIII), t. II, Louvain, 1942, pp. 631-632, y un análisis descriptivo muy completo en G. da Palma Campania, *La dottrina sull'unità...* (1955), pp. 46-50.

Un análisis atento de las cuestiones 14 y 15 revela sorprendentes paralelismos: pareciera como si Sigerio no hubiera logrado soluciones satisfactorias en la cuestión 14, por lo cual se vio obligado a replantear los mismos problemas en la cuestión 15 a fin de examinarlos más profundamente. La primera de las cuestiones mencionadas tiene por título “*utrum ad hoc quod intellectus noster intelligat exigantur species receptae in intellectu possibili*”. El cuerpo de la cuestión contiene una exposición sobre la abstracción donde Sigerio muestra que nuestro conocimiento intelectual tiene como punto de partida los datos sensibles, pero que no logra su perfecto acabamiento sino cuando se ha superado el nivel de los sensibles para alcanzar las quiddidades inteligibles. Nuestro conocimiento abstractivo consiste precisamente en la acción de “separar” el núcleo inteligible de las condiciones materiales que reviste en la imagen. Ahora bien, una de las tesis capitales de la doctrina averroísta acerca de la unión entre el intelecto único y los individuos consiste en la afirmación de que esta unión se realiza “por intermedio de las imágenes”. Pero el análisis de la abstracción muestra que el pensamiento intelectual sólo logra su realización por una *separación* respecto de las imágenes, no por una *unión* con ellas. De este modo la doctrina averroísta queda seriamente comprometida en una de sus explicaciones más importantes: el *intelligere* jamás puede pertenecernos por el hecho que poseamos las imágenes, pues el pensar consiste formalmente en una toma de distancia respecto de los datos sensibles. Cerrada la vía de la relación substancial entre el intelecto y los hombres, la unión por la vía de los objetos entendidos (*intellecta*) se muestra igualmente imposible, ya que éstos están en nosotros sólo como imágenes, es decir, sólo como inteligibles en potencia; para llegar a ser inteligibles en acto deben ser separados de nosotros. Así pues el *intelligere in actu* no nos pertenece jamás⁶³. Esta misma dificultad será desarrollada por santo Tomás en su opúsculo *De unitate intellectus*⁶⁴.

Las graves dificultades que Sigerio acaba de plantearse lo obligan a desdoblar el problema debatido en la cuestión 14. Ahora se tratará de saber: a) *utrum per intentiones imaginatae nobis copuletur intellectus*, y b) *utrum ad eius actionem, secundum quod copulatur nobis intellectus, exiguntur intentiones imaginatae*⁶⁵. Si se tiene en cuenta que el problema a) se refiere no sólo a la unión entre el intelecto y los individuos sino también a la multiplicación del *intelligere*, tendremos

⁶³ *Quaestiones in tertium De anima*, q. 14, p. 51, lin. 33-41.

⁶⁴ S. Thomas, *De unitate intellectus*, III, paragr. 65 (ed. Keeler); cf. también *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 2.

⁶⁵ *Quaestiones in tertium De anima*, q. 14, p. 51, lin. 42-44. El problema b) tiene también un aspecto complementario, que no discutiremos en este trabajo: “*utrum ad intelligere intellectus in quantum est substantia separata, exiguntur species?*” (*ibidem*, lin. 46-47). Digamos solamente que para Sigerio la hipótesis de un intelecto absolutamente separado no es concebible: siempre ha estado y estará en relación con individuos de una especie eterna.

un paralelismo completo entre la *quaestio* 14 y la *quaestio* 15. En efecto, en esta última son tres los temas sometidos a discusión: a) *qualiter intellectus copulatur nobis*; b) *qualiter possint diversa intelligi a diversis hominibus*, y c) *cur ad actiones intelligendi requirantur intentiones imaginatae*. El paralelismo se ve reforzado si además de los simples enunciados se presta atención al planteamiento mismo de los problemas. La dificultad que afecta a la doctrina de la unión por intermedio de las imágenes está planteada en los mismos términos:

Quaestio 14

Intelligere non copulatur nobis per partem eius quae est materia, quoniam sic esset virtus in corpore, nec per partem eius quae est forma, quia actu intellecta sub ratione intellectuorum non copulantur nobis, sed solum sub ratione imaginatorum. Videtur quod propter hoc actu intelligere non copuletur nobis. Et potest ratio confirmari per simile: ponamus quod Prima Causa intelligat unum lapidem hic existentem, tu vero imaginaveris eundem. Cum igitur illud quod est intellectum a Prima Causa imaginatum sit a te, nonne propter hoc intelligere Primae Causae copularetur etc.? Constat quod non, similiter arguendo de intellectu. Ex quo actu vero intellecta sunt in nobis sub ratione imaginatorum, videtur quod per hoc actu intelligere ipsius intellectus non potest nobis copulari. Nos enim non possumus actu intelligere, sed solum habemus intentionem imaginatam ipsius. Quare suum intelligere non apparet nobis (p. 52, lin. 64-77).

En cuanto a la necesidad de las imágenes, la problemática es también desarrollada en términos muy semejantes en ambas cuestiones:

Quaestio 14

Quaeritur utrum... ad eius actionem, secundum quod copulatur nobis intellectus, exiguntur intentiones imaginatae... Sed ad intelligere intellectus in quantum est substantia separata, exiguntur species, quae debeant recipi in intellectu possibili et quae debent fieri actu intellecta ab agente? Sive per alia verba, exiguntur receptio intelligibilem in intellectu possibili et abstractio eorum ab agente? (p. 51, lin. 42-50).

Quaestio 15

Est dubium primo qualiter intellectus copulatur nobis; si enim copulatur nobis per partem quae est materia. sic virtus esset in corpore. Unde sic non potest nobis copulari... nec per partem eius quae est forma nobis copulatur: intellecta enim secundum quod intellecta sunt, non insunt nobis, id est non sunt in organo substantiae nostrae, sed solum sub ratione qua imaginata sunt. Quare intellectus nec per partem eius quae est materia, nec per partem eius quae est forma, potest copulari nobis, et sic nullo modo (p. 54, lin. 5-15).

Quaestio 15

Item quaeritur, cum ad actiones intelligendi requirantur intentiones receptae in intellectu possibili quae prius fuerunt intentiones imaginatae, siquidem abstracta et causata intellecta ab agente intellectu prius fuerunt intentiones imaginatae, nonne ergo receptio intentionum et abstractio earum exiguntur propter hoc quod intellectus copuletur nobiscum, vel etiam propter naturam intellectus in se? (p. 55, lin. 51-57).

El problema de la multiplicación de los actos intelectuales no está planteado de manera explícita en la *quaestio* 14, pero está supuesto como corolario del problema de la pertenencia del *intelligere* a cada individuo. Queremos señalar también que el punto de partida de las dificultades es la naturaleza *abstractiva* de nuestro conocimiento intelectual. Ello es lo que complica la solución aparentemente coherente de la unión por intermedio de las imágenes. Y por eso Sigerio la pone en cuestión cuando se pregunta por qué una substancia separada y eterna como el intelecto tiene necesidad de imágenes sensibles y corruptibles. Pero esta conciencia crítica no es patrimonio exclusivo de Sigerio. Ya antes que él Averroes se había planteado los mismos problemas con un sentido crítico no menos agudo. En lo que respecta a la unión entre el intelecto y los individuos y a la multiplicación del *intelligere* el maestro de Córdoba había declarado que esta cuestión “valde est difficilis et maximam habet ambiguitatem”⁶⁶. En cuanto a la necesidad de las imágenes, Averroes había planteado la dificultad con toda nitidez: “eternum enim non indiget in sua actione generabili et corruptibili. Quomodo igitur componitur eternum cum corruptibili ita quod ex eis fiat una actio?”⁶⁷. Y, como en el caso precedente, había declarado que esta cuestión “valde est difficilis et ambigua”⁶⁸. Creemos pues que al plantear estos problemas Sigerio de Brabante se mantiene en la misma línea que su maestro Averroes.

La solución de los mismos también será buscada por Sigerio en la doctrina del Comentador⁶⁹. La unión del intelecto con los hombres puede ser enfocada desde dos perspectivas que constituyen dos niveles diferentes. En efecto, el intelecto está unido a la especie humana y está unido a cada individuo. La relación con la especie es más esencial (*essentialior*), dado que ella es eterna como el intelecto. La relación con el individuo es menos esencial, dada la corruptibilidad de todo hombre. En consecuencia el intelecto puede separarse de un individuo concreto; sin embargo jamás se separa de la especie. Ya en una cuestión precedente Sigerio había sostenido que la hipótesis de un intelecto absolutamente separado era imposible e inaceptable para todo aquel que, siguiendo a Aristóteles, afirme la eternidad de las especies, ya que si el intelecto puede separarse de un individuo determinado, no puede separarse de los individuos *simpliciter*⁷⁰. Es necesario no obstante prevenirnos de una mala interpretación: la unión “más esencial” con la especie no significa que el intelecto sea la perfección substancial de la misma. El intelecto no es forma substancial ni de los individuos

⁶⁶ Averroes, *In De anima*, III, 5, p. 402, lin. 430-431 (ed. Crawford).

⁶⁷ Averroes, *ibidem*, III, 36, p. 490, lin. 309-312.

⁶⁸ Averroes, *ibidem*, p. 481, lin. 45-46.

⁶⁹ *Quaestiones in tertium De anima*, q. 14, p. 52-53, lin. 78-100. Nos permitimos sintetizar el pensamiento de Sigerio sin transcribir este largo pasaje.

⁷⁰ *Ibidem*, q. 11, p. 34, lin. 94-96: “forte ipse (Aristoteles) cum Commentatore eius diceret quod ipsa (anima intellectiva) inseparabilis est, et si separatur ab hoc corpore, non tamen ab omni corpore simpliciter separatur”.

tomados aisladamente, ni de la especie como tal. Todo lo que se puede afirmar es que *en la naturaleza* misma del intelecto hay una *inclinación* hacia las imágenes de un individuo cualquiera. Esta inclinación natural tiene su fundamento en el hecho de que el intelecto es la más débil de las substancias intelectuales. En razón de esta *potentia naturalis* le es *esencial* al intelecto unirse a la raza humana, o, si se prefiere, a un individuo cualquiera (*indeterminate*). En cuanto a la unión concreta con un individuo determinado, es necesario decir que se trata de una relación *accidental* al intelecto (*accidit ei*).

Así pues Sigerio cree encontrar la respuesta a las dificultades que se plantean acerca de la unión entre el intelecto y los individuos en esta exigencia profunda de la naturaleza misma del intelecto, en esta inclinación hacia las imágenes sensibles respecto de las cuales está en potencia⁷¹. A quien le había objetado que la Causa Primera no está unida a nosotros por el hecho de que ella piense lo que nosotros imaginamos (aquello de que nosotros tenemos imágenes), Sigerio responde que el argumento carece de fundamento, ya que la Inteligencia Primera no está en potencia respecto de nuestras imágenes; dicho de otro modo, no encontramos en su naturaleza esa relación intencional hacia nuestras imágenes⁷². Esta solución es netamente averroísta. También para el Comentador la unión con nuestras imágenes sólo se explica por una *disposición natural*, por una *proportio* ínsita en la naturaleza misma del intelecto, en razón de la cual él está intencionalmente referido a las imágenes contenidas en la sensibilidad humana. Este *respectus ad phantasmata* permite resolver la dificultad planteada por la relación entre una realidad eterna y las imágenes corruptibles. La explicación final debe ser buscada pues en el hecho de que el intelecto es la más débil de las substancias separadas.

Al intentar la solución de los tres problemas planteados en la *quaestio* 15 Sigerio retoma esta doctrina. Hay un único intelecto para todos los hombres; este intelecto está naturalmente inclinado hacia nuestras imágenes. La unión con los hombres se realiza cuando el intelecto, en el acto de conocer, entra en relación actual con esas imágenes. Son estas últimas las que explican también la diversificación de los objetos entendidos por cada individuo⁷³. Las líneas fundamentales de esta doctrina habían sido ya expuestas por Sigerio en la *quaestio* consagrada al problema de la unicidad del intelecto⁷⁴.

⁷¹ *Ibidem*, q. 14, p. 53, lin. 5-7: "intellectui a sua naturali origine est quod sit in potentia ad intentiones imaginatas, ut sicut est in potentia ad illas, sic est similiter in potentia ad nos".

⁷² *Ibidem*, q. 14, p. 53, lin. 13-18: "Prima Causa non fuit in potentia ad intentiones imaginatas a te, sicut intellectus... intelligere intellectus non posset nobis copulari absque eo quod se haberet in potentia ad illas (intentiones)".

⁷³ *Ibidem*, q. 15, p. 56, lin. 58-75.

⁷⁴ *Ibidem*, q. 9, p. 28, lin. 79-86: "per hoc quod intentiones imaginatae, quae post efficiuntur actu intellecta, nobis copulantur, per hoc intellectus nobis copulatur, et secundum quod diversificantur huiusmodi intentiones imaginatae in

Sin embargo pareciera que para Sigerio el problema de saber cómo se efectúa esta unión por intermedio de las imágenes sigue siendo una verdadera dificultad. Por ello es que, después de haber expuesto la tesis ya conocida, vuelve a insistir: “sed tunc ulterius, *qualiter* copulatur intellectus nobis per hoc quod copulatur intentionibus imaginatis?”⁷⁵. Para comprender esta insistencia es necesario no olvidar los datos del problema, tal como se presentan a Sigerio. El intelecto no puede estar unido esencialmente a los individuos; en su naturaleza sólo encontramos una inclinación *potencial* hacia las imágenes; por consiguiente es necesario explicar cómo se produce la actualización de esta inclinación. Por otra parte Sigerio ha demostrado ya que en el acto de conocer el intelecto, lejos de mantenerse en el nivel de las imágenes, *separa* las quiddidades universales que lo actualizan como sujeto pensante. Al plantear el problema Sigerio había expresado claramente todas estas dificultades: “si enim (intellectus) copulatur nobis per partem quae est materia, sic virtus esset in corpore... nec per partem eius quae est forma nobis copulatur: intellecta enim secundum quod intellecta sunt, non insunt nobis... sed solum sub ratione qua imaginata sunt”⁷⁶. Para comprender el resto de la exposición y la raíz de las dificultades de Sigerio es necesario poner a plena luz el objeto de la discusión. Sigerio habla del *intelecto en acto*, es decir del intelecto en cuanto actualizado por la forma inteligible ya purificada de la materia como resultado de la abstracción. Este *intelecto en acto* es un compuesto de acto y de potencia (de forma y de materia, dice Sigerio): el intelecto material o receptivo, definido por su potencialidad (*possibilis*) juega el papel de materia; la especie inteligible abstraída es la forma o principio de actualidad. Por ninguno de esos dos co-principios puede el intelecto estar unido a los individuos: ya se ha demostrado que el intelecto posible es una substancia separada; en cuanto a las especies o formas inteligibles, están también separadas de las imágenes por la abstracción.

Así planteadas las cosas, Sigerio queda preso en un camino sin salida. Todas las soluciones, todas las explicaciones del *qualiter intellectus copulatur nobis*, le parecerán insuficientes. Podría decirse que la unión entre los individuos y el intelecto se realiza porque éste conoce efectivamente (*effective*) a partir de las imágenes, pero esto es insuficiente (*hoc non sufficit*) porque el intelecto no conoce los inteligibles en cuanto imágenes, sino en cuanto las intenciones universales están abstraídas de las imágenes⁷⁷. Se podría intentar otra

diversis hominibus, secundum hoc diversificatur intellectus... intellectus speculativus iam ipse in omnibus est unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum”.

⁷⁵ *Ibidem*, q. 15, p. 56, lin. 78-79.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 54, lin. 5-15. Ver más arriba los textos paralelos de las quaestiones 14 y 15. Es evidente pues que la solución adoptada en la quaestio 9 es puesta nuevamente en duda.

⁷⁷ *Ibidem*, q. 15, p. 56, lin. 79-83.

explicación diciendo que el intelecto se une por su propia inclinación natural (*a natura*), pero ello no es ni verdadero ni suficiente (*non est verum nec sufficit*), ya que esta inclinación no es más que una *potencia* que es necesario actualizar, y es precisamente el proceso de actualización lo que está en discusión ⁷⁸.

Sigerio modifica entonces la dirección de su investigación. Trátemos de determinar, nos dice, por qué ciertos pensamientos se unen (*copulantur*) a un individuo más bien que a otro. Ello no puede deberse ni a la substancia del intelecto ni a su potencia operativa, las cuales, siendo únicas, no pueden ser causa de la diversificación de los objetos de entendimiento en los individuos. Si se encuentra la causa de la multiplicación de tales objetos se habrá encontrado al mismo tiempo la causa de la unión entre el intelecto y los hombres, y se habrá dado solución a la dificultad que nos ocupa ⁷⁹. Con gran sorpresa constatamos que Sigerio vuelve a caer en la explicación averroísta clásica: "diversae intentiones imaginatae sunt causa diversitatis intellectorum in diversis hominibus. Quare intentiones imaginatae sunt causa quare intellectus copulatur nobis in actu, quod verum est" ⁸⁰. Vemos pues que aunque Sigerio logró agudizar los dilemas y las dificultades de Averroes, no logró sin embargo superar la solución de su maestro. Pronto veremos que tampoco logró captar el núcleo fundamental de esta solución.

El intelecto es "nuestro" porque los objetos sobre los que trabaja están en nosotros. ¿Qué decir entonces del *intelligere* y de los objetos de entendimiento (*intellecta*) cuya separación ha sido netamente definida por Sigerio? El maestro brabantino responde que nos pertenecen en cuanto tales, y no sólo en tanto que imaginados (*imaginata*), porque están en el intelecto el cual, a su vez, nos está unido por intermedio de las imágenes. El intelecto y el individuo constituyen un "todo operacional", y lo que es atribuido a una de las partes puede también ser atribuido al todo. Para hacer comprender mejor su doctrina Sigerio da un ejemplo. Supongamos, dice, una forma material de un compuesto cualquiera, capaz de ejercer por sí misma ciertas operaciones. Aunque se realizaran sin la intervención de órganos las operaciones de dicha forma serían no obstante atribuibles al compuesto entero. Así ocurre con el *intelligere*: es obra del solo intelecto, pero puede ser atribuido al todo operacional constituido por el intelecto y el individuo ⁸¹. Pensamos que el ejemplo es un verdadero argumento *ad hominem*, y su destinatario santo Tomás. En efecto, la hipótesis de una forma de la materia capaz de ejercer operaciones propias es inaceptable para Sigerio (y para cualquier aristotélico radical). Santo Tomás había sostenido que el alma intelectual era forma substancial de la mate-

⁷⁸ *Ibidem*, q. 15, p. 56, lin. 85-90.

⁷⁹ *Ibidem*, q. 15, p. 57, lin. 91-96.

⁸⁰ *Ibidem*, lin. 97-99.

⁸¹ *Ibidem*, p. 57, lin. 5-15.

ria, y sin embargo afirmaba simultáneamente que esta forma poseía una operación propia (el *intelligere*) que podía realizar sin necesidad de órganos corporales. El *intelligere* era pues una operación exclusiva del alma, atribuible no obstante al compuesto entero en razón de que el alma era la forma substancial del mismo. Por supuesto, santo Tomás no consideraba al alma una forma "material". Aunque fuera forma "de la materia" el alma era una realidad subsistente. Pero Sigerio jamás comprendió o, en todo caso, jamás aceptó esta distinción entre "forma de la materia" y "forma material".

Con su apelación a la doctrina averroísta clásica Sigerio considera resuelto el primero de los problemas planteados, a saber, cómo el intelecto está unido con los individuos. Con esa misma doctrina cree poder resolver el segundo problema, a saber, el de la multiplicación del *intelligere*. El ejercicio del pensamiento no se diversifica en razón de la naturaleza misma del intelecto (*simpliciter in se*), ya que por su misma naturaleza el intelecto está uniformemente referido a todos los individuos (*eodem modo copulatur omni homini*); el ejercicio del pensamiento se diversifica en razón de que la unión operacional establecida entre el intelecto y un individuo determinado por intermedio de las imágenes que son propias de este último no es la misma que la que existe entre el intelecto y otro individuo que posee otras imágenes. Así pues, aunque los objetos de pensamiento (*intellecta*) sean todos propiedad de un intelecto único, se diversifican según que este principio único trabaje sobre imaginaciones distintas⁸².

El tercer problema, a saber, por qué son necesarias las imágenes en el acto de intelección, Sigerio lo afronta con la doctrina de la "inclinación natural" del intelecto hacia los objetos sensibles ofrecidos por la imaginación del hombre. Sin imágenes el intelecto queda condenado al aislamiento. En este aspecto la *quaestio* 15 no supera la doctrina ya expuesta en la cuestión precedente⁸³. Esta inclinación natural se actualiza cuando el intelecto entra en relación con los cuerpos, constituyendo así con ellos el todo operacional del que hemos hablado⁸⁴.

Con esta doctrina del todo operacional Sigerio afronta la exégesis del difícil pasaje 430 a 20-25 del *Tratado del Alma* de Aristóteles. El intelecto que conoce siempre e incesantemente, que es inmortal y eterno, es el intelecto considerado como substancia separada con sus dos potencias, una receptiva (*intellectus possibilis*) y otra activa (*intellectus agens*). Lo corruptible, en cuanto que es compuesto, es el todo operacional constituido por el intelecto y un individuo determinado

⁸² *Ibidem*, p. 58, lin. 23-27: "si esset aliquod intelligere quod contingeret ei (intellectui) in se, illud contingeret omni homini. Sed quia intelligit ex intentionibus imaginatis copulatis diversis hominibus, et diversis secundum diversitatem hominum, ideo intelligere diversificatur in diversis".

⁸³ *Ibidem*, p. 58, lin. 28-41.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 59, lin. 58-64.

unidos accidentalmente. La corruptibilidad no afecta jamás al intelecto en su substancia, sino sólo a su relación operativa con un individuo determinado ⁸⁵.

Al término de esta exposición dos cuestiones surgen con toda naturalidad. ¿En qué medida Sigerio solucionó las dificultades que él mismo se había planteado acerca de la unión por intermedio de las imágenes? ¿Hasta qué punto podemos afirmar que comprendió la doctrina de Averroes y fue fiel a su maestro? En lo que respecta al primer interrogante no podemos ocultar un sentimiento de insatisfacción. La *quaestio* 15 representa un progreso en la manera de plantear las dificultades, pero en lo que hace a las soluciones permanece en el nivel de las explicaciones dadas en el resto de las *Quaestiones in tertium De anima*. La más grave objeción que Sigerio mismo había planteado a su doctrina, a saber, que el *intelligere* no se une a los individuos ni por la substancia del intelecto ni por los objetos de pensamiento abstraídos, no ha sido verdaderamente superada en la medida en que el maestro brabantino recurre finalmente a la tesis de la unión por intermedio de las imágenes, que era precisamente el punto de partida de la dificultad. Su posición final puede sintetizarse de la siguiente manera: el intelecto está separado substancialmente; se nos une en la medida que los objetos sobre los que trabaja (las imágenes) están en nosotros; el *intelligere* y los *intellecta* (objetos de pensamiento) son “nuestros” en razón de que pertenecen al intelecto que nos está unido por intermedio de nuestras imágenes. Si se examina atentamente esta doctrina se constata que la objeción que Sigerio se planteó no fue jamás resuelta. Ella estaba concebida en estos términos: el intelecto en acto (*intellectus factus*, en la terminología de Averroes), es decir, el intelecto en cuanto actualizado por las formas inteligibles abstractas, no nos está unido ni por su parte “material” (el *intellectus possibilis*), ni por su parte “formal” (la *species intelligibilis* separada de la imagen y pensada actualmente por el intelecto). Esta manera de plantear el problema hacía inútil la doctrina de la unión por intermedio de las imágenes, ya que éstas no eran partes integrantes del intelecto en acto, y en consecuencia se hacía imposible también explicar cómo nos pertenece el ejercicio actual del pensamiento. Sigerio insiste sin embargo en esa doctrina clásica e intenta apovararla en la tesis de la “inclinación natural” hacia nuestras imágenes, inclinación que constituiría la intencionalidad propia del in-

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 59-60, lin. 65-74: “Hoc satis innuit Aristoteles in littera illa: sed neque aliquando intelligit, nunc quidem non intelligit, separatus autem solum hoc est quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est. Unde possibilis per conversionem ad agentem intelligit semper et est aeternus et separatus quantum ad hanc operationem sicut quantum ad suam substantiam; sed ipse possibilis per conversionem ad phantasmata, licet quantum ad substantiam suam sit aeternus et separatus, tamen quantum ad operationem corruptibilis est et coniunctus. Unde secundum Aristoteles ibidem: post mortem non reminiscimur, hoc autem est: quantum ad operationem suam corruptibilis est”.

telecto y que él actualiza en el acto de abstracción. De este modo pudimos delinear la noción de "todo operacional" con la que Sigerio cree poder solucionar el problema de la atribución del *intelligere* a los individuos. Esta atribución se funda en el hecho que el intelecto trabaja naturalmente (*a natura*) sobre nuestras imágenes⁸⁶. Pero las sombras de la duda afectan siempre a esta doctrina, porque la operación por la que el intelecto se une a nosotros (la abstracción) tiene por finalidad *separar* al inteligible de las condiciones que reviste en nuestras imágenes, y sólo separado es como el inteligible puede ser objeto actual de un acto de pensamiento. *Abstractio* e *intellectio* son dos operaciones diferentes (atribuidas incluso a dos potencias distintas), y no se ve cómo la unión operacional establecida a nivel de la primera pueda también ser aplicada a nivel de la segunda⁸⁷.

Retomemos ahora la segunda cuestión propuesta más arriba, a saber: ¿en qué medida Sigerio comprendió a Averroes?⁸⁸. Pensamos que no captó el punto central de la explicación averroísta sobre la diversificación del *intelligere*, y ello es la causa de que no logre una solución satisfactoria de las dificultades que él mismo se planteó contra su noética. En efecto, se debe tener siempre presente que la raíz de las objeciones se encuentra en el hecho de que ninguna de las "partes" del *intelecto en acto* nos está verdaderamente unida. Para Sigerio es el *intelecto* el que está compuesto, en el acto de pensar, de una parte "material" (el *intellectus possibilis*) y de una parte "formal" (el objeto de pensamiento —*intellectum*— en acto). En cambio para Averroes esta composición no afecta al intelecto (*intellectus*) sino al objeto de pensamiento (*intellectum*). Los objetos de pensamiento, lla-

⁸⁶ G. da Palma Campania ha mostrado que los "fantasmi fungono da anello di congiunzione tra l'intelletto in sé e gli individui umani" (*La dottrina sull'unità...*, 1955, p. 58). Pero no ha subrayado suficientemente el papel que juega la inclinación natural del intelecto hacia las imágenes.

⁸⁷ Nos limitamos a señalar los problemas internos de la noética de Sigerio. Una verdadera crítica debería atacar las premisas de la doctrina y debería proceder como lo hizo, por ejemplo, santo Tomás en su *De unitate intellectus*. Esto escapa a nuestros objetivos en este trabajo. Además de dar una solución insatisfactoria a sus propias objeciones, Sigerio cae también a veces en contradicción con su doctrina. Por ejemplo, acabamos de ver que el *intelligere* nos pertenece en la medida en que el intelecto nos está unido por intermedio de las imágenes; sin embargo en la *quaestio* 15 Sigerio afirma que en razón de la relación homogénea que el intelecto (considerado en sí mismo) tiene con todos los hombres, si hubiera un *intelligere quod contingeret ei in se, illud contingeret omni homini* (cf. n. 82). Si Sigerio fuera coherente con su noética debería afirmar que un *intelligere* realizado sin tener que recurrir a las imágenes no podría pertenecernos de ningún modo. Tal es el caso, citado por el mismo Sigerio, del *intelligere* que el intelecto receptivo tiene del intelecto activo fuera de todo aporte sensible (cf. q. 13, p. 44, lin. 27-29).

⁸⁸ Este problema ha sido objeto de estudio en nuestra comunicación "Averroes y Sigerio de Brabante: la noción de *intellectum speculativum*", que aparecerá próximamente en las *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval* (Madrid, 1972).

mados *intellecta speculativa*⁸⁹, poseen un doble sujeto, “quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere; secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis”⁹⁰. Entre esos dos sujetos hay una relación de potencia (el intelecto) y acto (la forma inteligible contenida en la imagen). El objeto de pensamiento es el todo compuesto de intelecto, que juega un papel semejante al de la materia, y de imagen, que juega un papel semejante al de la forma ya que es la imagen la que suministra la forma especificadora del acto cognoscitivo. Al plantearse Averroes el problema de la diversificación de los *objetos de pensamiento*, había respondido: “impossibile est ut *intellectum* copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet ut continuatio *intellectorum* cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellectae cum nobis (et sunt intentiones ymagnate), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma”⁹¹. El objeto de pensamiento (*intellectum*), una vez presente en el intelecto material, lo constituye como *intellectus in actu*, pero no es a este intelecto en acto a que hace referencia el texto transcrito de Averroes —como parece quererlo Sigerio—, sino al *intellectum speculativum*, verdadero puente de unión entre el *intelligere* y los individuos. En nuestro trabajo sobre la noética de Averroes hemos señalado la extraordinaria importancia que reviste en ella la doctrina de los *intellecta speculativa*. Lamentablemente las *Quaestiones in tertium De anima* de Sigerio no presentan una elaboración de ese punto capital del averroísmo. Se puede incluso afirmar que está totalmente ausente⁹², lo que resta a la discusión planteada por Sigerio buena parte de la coherencia que encontramos en el comentario de Averroes, y lo que torna también más débil la tesis de la unión por intermedio de las imágenes.

La diferencia fundamental entre Sigerio y Averroes consiste en que para el primero la composición de “materia y forma” se refiere al *intelecto en acto*, lo que hace imposible toda unión con los individuos, ya que tanto la “materia” (el *intellectus possibilis*) como la “forma” (la *species intelligibilis abstracta*) están separadas; en cambio para Averroes esta composición afecta al *objeto entendido*, cuyo doble sujeto permite establecer un nexo entre la substancia intelectual separada (que juega el papel de “materia”) y los individuos poseedo-

⁸⁹ Remitimos a nuestro trabajo “La noética de Averroes”, en *Philosophia*, nº 38 (1972), pp. 19-49.

⁹⁰ Averroes, *In De anima*, III, 5, p. 400, lin. 385-390.

⁹¹ *Ibidem*, III, 5, p. 404, lin. 514-520.

⁹² La expresión sólo aparece una sola vez: “El hoc intendens Averroes dicit quod *intellectus speculativus* iam ipse in omnibus est unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum” (q. 9, p. 28, lin. 85-86). El empleo del nominativo masculino ya nos hace ver que Sigerio habla del intelecto y no del objeto entendido (*intellectum*).

res de imágenes (que juegan el papel de "forma"). Las *Quaestiones in tertium De anima* dan testimonio de la fidelidad de Sigerio hacia su maestro, pero también dejan entrever los límites en que esta fidelidad se ha expresado. Sigerio, en definitiva, no comprendió la doctrina averroísta del *intellectum speculativum*⁹³.

3. La noción de alma compuesta

Al comienzo de sus *Quaestiones* Sigerio plantea un problema capital: "utrum intellectivum radicatur in eadem animae substantiae cum vegetativo et sensitivo". No hemos querido someter a discusión el contenido de esta cuestión porque para su mejor comprensión era necesario el desarrollo que hemos realizado sobre los otros aspectos de la noética de Sigerio. Por otra parte el texto mismo de la cuestión nos invitaba a diferir su examen. En efecto, de los dos problemas planteados⁹⁴, el segundo es dejado en suspenso a fin de considerarlo una vez analizada la relación existente entre el intelecto y el cuerpo⁹⁵. Ahora que hemos estudiado esta relación estamos en condiciones de abordar la cuestión mencionada.

Antes de dar su propia posición Sigerio expone una doctrina que puede considerarse equivalente a la de santo Tomás: los principios vegetativo, sensitivo e intelectivo pertenecen a una misma forma que proviene *ab extrinseco* (que es creada). Estos principios se distinguen entre sí sólo por el hecho de que los dos primeros son potencias orgánicas, mientras que el último ejerce su operación sin órgano corporal⁹⁶. Es bien sabido que santo Tomás sostuvo esta tesis como una consecuencia de su doctrina de la unidad de la forma substancial: cuando el embrión llegaba a un estado de desarrollo orgánico suficiente, recibía directamente de Dios el alma intelectiva, la cual asumía todas las funciones y operaciones ejercidas por las almas inferiores. Así pues el alma creada directamente por Dios era simultáneamente vegetativa-sensitiva-intelectiva⁹⁷.

⁹³ Agreguemos, en descargo de Sigerio, que muchos textos de Averroes son oscuros y pueden inducir a confusión. El mismo S. Crawford, por ejemplo, establece también una sinonimia entre *intellectus in actu vel in habitu* e *intellectus speculativus* (también en nominativo masculino), desplazando así la aplicación de esa expresión del orden del objeto al orden del intelecto (cf. Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*. Recensuit F. Stuart Crawford. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, VI, 1. Cambridge [Mss.], 1953. Index Nominum et rerum, p. 588, col. b y c).

⁹⁴ *Quaestiones in tertium De anima*, q. 1, p. 1, lin. 16-19: "Primum, scilicet utrum intellectivum radicatur in eadem animae substantia cum vegetativo et sensitivo, et secundum utrum intellectivum secundum subiectum differat a vegetativo et sensitivo".

⁹⁵ *Ibidem*, q. 1, p. 3, lin. 69-71: "Secundum problema... dimittitur hic usque ad tertium, scilicet de intellectu per comparisonem ad corpus".

⁹⁶ *Ibidem*, q. 1, p. 2, lin. 33-41.

⁹⁷ Cf. S. Thomas, *Q. de anima*, a. 11 *in corp.* et ad im.

Sigerio hace notar que con esta doctrina se pretende escapar al monopsiquismo averroísta, ya que el alma que viene "ab extrinseco" es también vegetativo-sensitiva, lo que implica que posee una referencia esencial al cuerpo. Pero no le es difícil refutar esta tesis apelando a la autoridad de Aristóteles, para quien "solus intellectus est ab extrinseco"⁹⁸. También pueden oponerse argumentos racionales a la doctrina señalada. En efecto, para un buen aristotélico la venida de una forma sustancial significa la corrupción de la precedente. Luego al sobrevenir el alma creada debería corromperse la forma vegetativo-sensitiva que actualizaba precedentemente al embrión y que había sido "sacada" de la potencia de la materia por acción de los agentes naturales. Ahora bien, la generación-corrupción es un movimiento que tiene lugar entre contrarios. Pero las potencias vegetativa y sensitiva pertenecientes al alma creada no son contrarios en relación con las potencias de la forma inferior. Luego éstas no tendrían por qué corromperse⁹⁹. Se podría evitar esta consecuencia diciendo que estas potencias inferiores permanecen en el embrión, de tal manera que el hombre poseería un doble sistema vegetativo-sensitivo; pero esto es también inaceptable¹⁰⁰.

La solución que da Sigerio debe ser comprendida a la luz de todo lo que ya hemos establecido en torno a la naturaleza del intelecto y de la relación entre esta substancia separada y los hombres. El intelecto, dice el maestro brabantino, no está arraigado en la misma alma que los principios vegetativo-sensitivos. Estos constituyen potencias de un alma simple; el intelecto sólo puede estar unido con ellos en un "alma compuesta", que se constituye desde el momento en que el intelecto entra en relación con esas potencias inferiores. La noción de alma compuesta debe ser cuidadosamente establecida ya que ella consti-

⁹⁸ *Quaestiones in tertium De anima*, q. 1, pp. 2-3, lin. 47-49.

⁹⁹ *Ibidem*, q. 1, p. 3, lin. 50-56.

¹⁰⁰ *Ibidem*, q. 1, lin. 56-57. La posibilidad es inaceptable para Santo Tomás, ya que ella contradice su doctrina de la unidad de la forma sustancial. La tesis de un doble sistema de potencias vegetativo-sensitivas fue sostenida por Juan de la Rochela. Hemos mostrado, en un trabajo anterior, que para este maestro franciscano las formas vegetativa y sensitiva "dispositivas", que preceden al alma racional, permanecen en el cuerpo después de la llegada de ésta, y sólo desaparecen cuando muere el individuo (Cf. *Pluralisme de formes ou dualisme de substances...*, 1969, p. 60. Cf. también R. Zavalloni, *Richard de Mediévilla et la controverse sur la pluralité des formes* [Philosophes Médiévaux, II], Louvain, 1951, p. 403). Por consiguiente no podemos seguir a B. Nardi cuando asimila la doctrina tomista de un alma dotada de tres potencias que proviene "ab extrinseco" a la tesis de Juan de la Rochela (cf. *Studi di filosofia medioevale*, Roma, 1960, p. 153, n. 1: "E la ben nota teoria che, già sostenuta da frate Giovanni della Rochelle... trovò il suo più strenuo difensore in San Tommaso"). No solamente Juan de la Rochela es un partidario del pluralismo de formas (como lo ha mostrado Zavalloni), sino también un dualista (como creemos haberlo establecido). Ambas notas hacen imposible la asimilación de la tesis tomista a la del maestro franciscano.

tuye la expresión sintética de la antropología de Sigerio de Brabante ¹⁰¹.

Bruno Nardi demostró que la posición de Sigerio puede ser relacionada a una vieja tradición escolástica que remonta a los comienzos del siglo XIII ¹⁰². En efecto, para varios maestros de la primera mitad de ese siglo, el alma intelectual era esencialmente diferente del alma vegetativo-sensitiva que actualiza al cuerpo. De este modo el alma humana, tomada como totalidad, era una realidad compuesta de un principio creado y de un principio extraído de la potencia de la materia ¹⁰³. Queremos completar esta perspectiva con los resultados adquiridos en nuestros trabajos anteriores sobre el pensamiento pre-tomista acerca de la naturaleza del alma. Creemos haber establecido que para los maestros más representativos de la primera mitad de siglo, el alma intelectual era una *substancia*, creada directamente por Dios, poseedora de subsistencia propia, pero unida al cuerpo por una relación natural que algunos de aquellos maestros llamaban "unibilitas". El cuerpo, por su parte, era otra *substancia*, actualizada al menos por la forma de corporeidad o incluso por una forma vegetativo-sensitiva que lo constituía como instrumento adecuado del alma intelectual. Este dualismo profundo era acompañado, no obstante, de una conciencia más o menos clara de la unidad del hombre. A pesar de las contradicciones que de ello se derivan, varios maestros afirmaban que las dos substancias que componían al hombre se unían como la materia y la forma. El resultado fue una antropología ecléctica, que procuraba ante todo poner de relieve la trascendencia del alma respecto del mundo físico, y que se caracterizaba por la afirmación de la substancialidad y la inmortalidad del alma intelectual ¹⁰⁴. Tal es el balance fundamental de la antropología pre-tomista; las nociones de alma compuesta, de "unibilitas", y otras más o menos felices, no eran sino paliativos del dualismo de base.

En esta tradición, que afirma la independencia ontológica del alma intelectual, debe inscribirse el pensamiento de Sigerio. A nuestro joven maestro le bastaba con aplicar ciertos principios de la metafísica de Aristóteles para concluir en el carácter separado y único del alma intelectual. En este sentido la doctrina de Sigerio nos parece el resultado normal de un proceso de restauración del aristotelismo, o al menos

¹⁰¹ *Quaestiones in tertium De anima*, q. 1, p. 3, lin. 59-61: "intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo... sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita".

¹⁰² Cf. B. Nardi, *op. cit.*, p. 155.

¹⁰³ Roberto Kildwardby parece ser uno de los más grandes partidarios de esta doctrina. Cf. B. Nardi, *op. cit.*, p. 157, n. 9. Se encontrarán también en la obra de Nardi textos de Felipe el Canciller, Juan de la Rochela, Alejandro de Hales y Adam de Buckfield, que testimonian la existencia de esta noción de alma compuesta. Cf. también G. da Palma Campania, *La dottrina sull'anima...*, 1955, p. 40, n. 24.

¹⁰⁴ Cf. nuestros trabajos *Autour de la controverse...* (1967), p. 371-429 y *Pluralisme de formes ou dualisme de substances?*... (1969).

de un proceso que procura dar coherencia lógica a un sistema ecléctico. Si el alma es espiritual y subsistente, creada, no sacada de la potencia de la materia, inmortal, y unida al cuerpo por una relación provisoria, claro es que debe ser una substancia separada y única. Tal fue la conclusión de Sigerio, y a la luz de esta tesis debemos intentar comprender la noción de "alma compuesta" que desarrolla en su *quaestio* 1.

La "composición" de que se habla no puede ser una composición substancial. Jamás Sigerio puso en duda la autonomía existencial del intelecto. A lo sumo habló de una dependencia respecto del cuerpo en el orden de la operación. Es en este orden donde debemos ubicar la composición para tratar de comprenderla. Por el hecho de que entra en relación con las potencias sensitivas de un individuo determinado, el alma intelectual constituyese con ellas un "todo operacional" que puede ser llamado "alma" desde el momento en que es principio de operaciones. Pero la unión nunca supera ese nivel; jamás es cuestión de unidad substancial. Por otra parte, si nos ubicamos en la perspectiva de la especie humana o de los individuos tomados de manera indeterminada, esta relación con los cuerpos es esencial al alma intelectual. La unión con un individuo concreto es sólo accidental¹⁰⁵. El individuo no puede jamás "apropiarse" del intelecto, pues en tal caso éste se tornaría "corpus vel virtus in corpore". Pero si el intelecto no es "propio" de cada hombre, no puede tampoco ser llamado "forma" del individuo. Pensamos que para Sigerio, en el escrito que nos ocupa, la única forma substancial verdadera del hombre es el alma vegetativo-sensitiva, la cual reúne en una noción simple las dos potencias inferiores. El intelecto conserva siempre su naturaleza de substancia separada, y constituyese con el individuo sólo un "todo operacional" que no afecta para nada su autonomía ontológica. El "alma compuesta" expresa ese complejo establecido en función de la realización del acto intelectual.

Sobre la base del texto de la *quaestio* 1, B. Nardi había expresado ciertas dudas sobre el verdadero sentido de la doctrina sigeriana haciendo un llamado a la prudencia de los historiadores: "si debba andare molto cauti prima di affermare che, in quest'opera, il brabantino nega puramente e semplicemente che l'anima intelletiva sia forma dell'uomo. Questo è vero certamente dell'intelletto in sè, cioè in quanto separato e unico; ma non pare possa essere più vero dell'intelletto in quanto è unito all' anima vegetativo-sensitiva..."¹⁰⁶. Luego de un examen del texto completo de las *Quaestiones in tertium De anima* lamentamos destruir la esperanza que implícitamente guardaba el eminente historiador italiano: el intelecto no puede ser llamado "forma" del hombre, a menos de dar a dicho término un sentido muy equivoco. La noción de alma compuesta no supera el orden de la unión

¹⁰⁵ Cf. *supra*, p. 17.

¹⁰⁶ B. Nardi, *op. cit.*, p. 161 (subrayado nuestro).

operacional, completamente insuficiente para hacer del alma intelectual una perfección "propia" de cada individuo. Tampoco podemos seguir a B. Nardi cuando pretende establecer un importante paralelismo entre Sigerio y Alberto Magno: "Tanto per l'uno come per l'altro, l'anima vegetativo-sensitiva e l'intelletto sono sì strettamente uniti da costituire anch'essi *una sola sostanza*, che è l'anima razionale formata di due parti, di cui l'una viene 'ab extrinseco', l'altra 'ab intrinseco'. La *sola* e fondamentale divergenza tra Sigerio e il maestro domenicano è questa: per il primo, l'intelletto che entra in noi dal di fuori è, in se stesso, unico per tutta la specie humana; per il secondo, invece, siffatta unità è assurda..."¹⁰⁷. Aceptamos que entre Sigerio y Alberto hay importantes puntos de coincidencia, entre los cuales la concepción substancialista del alma intelectual ocupa un lugar de primer orden. Pero Sigerio jamás afirmó que el intelecto y las potencias inferiores constituyan *una misma substancia*. Por el contrario, toda su noética se opone a la unión substancial entre el intelecto y los individuos. La expresión "anima composita" no puede interpretarse en el sentido deseado por B. Nardi, porque ella no designa *una substancia compleja*, sino un compuesto operacional de *dos substancias*.

Se nos podría objetar que también para Alberto el hombre es un compuesto de dos substancias, una de las cuales es el alma intelectual y la otra el cuerpo actualizado por la forma de corporeidad¹⁰⁸. Es verdad; pero estas dos substancias son *propias* de cada individuo, y ambas concurren a la constitución de esa *substancia compleja* llamada hombre. En san Alberto encontramos un dualismo antropológico. En Sigerio, en cambio, el hombre es un compuesto de materia y de forma vegetativo-sensitiva, siendo ésta el único principio de actualidad del compuesto. Sigerio —al igual que Averroes— salvaguarda la unidad del hombre. Esta realidad hilemórfica está en relación operacional con una substancia separada, eterna y única para toda la especie, con la cual no constituye una *substancia compleja* (ya que la unión substancial ha quedado excluida), sino simplemente un *compuesto accidental* (del punto de vista de la relación con un individuo concreto), cuya única finalidad es la realización del acto intelectual. La substancia separada nunca puede ser considerada algo propio del individuo, y en este sentido no podemos hablar de dualismo *antropológico* en Sigerio. Su dualismo es de naturaleza diferente, y debe ubicarse en el plano metafísico o gnoseológico: el hombre, realidad unitaria, la más perfecta de las creaturas hilemórficas, está en relación con el orden metafísico de las substancias separadas, del que participa de manera muy humilde al suministrar los materiales de trabajo a la más débil de esas substancias. Tal es la más alta dignidad a la que puede aspirar el hombre. En el acto de intelección participa del orden de las realidades supe-

¹⁰⁷ B. Nardi, *op. cit.*, p. 160 (subrayado nuestro).

¹⁰⁸ Hemos sostenido esta opinión en nuestro artículo *Pluralisme de formes ou dualisme de substances...* (1969), p. 65.

riores o, si se prefiere, en el acto de pensamiento el orden de las realidades metafísicas se hace presente en el hombre. Pero éste no logra jamás apropiarse substancialmente de esta presencia. Los individuos sólo son "momentos" en un proceso eterno en el que el intelecto renueva constantemente su relación operacional con los individuos de una especie igualmente eterna. El dilema "inmanencia o trascendencia" del intelecto, que tanto ha preocupado a la escuela aristotélica desde sus comienzos, es resuelto francamente por Sigerio en favor de la trascendencia. La inmanencia de hecho que afecta al intelecto en su relación operacional con los individuos no basta para poner en duda su trascendencia de naturaleza. El intelecto opera en nosotros; él no nos pertenece ¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Esta conclusión nos impide prestar nuestro acuerdo a F. Van Steenberghen cuando afirma que "l'être humain est constitué de deux substances: une corporelle vivifiée par une âme végétativo-sensitive et une substance spirituelle qui est commune à tous les hommes" (*Siger de Brabant...*, II, 1942, p. 631). El "todo operacional" constituido por el intelecto y el individuo no es una substancia compleja; por el contrario, deja intacta la distancia ontológica que separa las dos realidades que lo constituyen. La noción de "alma compuesta" sólo expresa la coincidencia de dos realidades en el orden de la acción. Para comprender esa noción estamos, esta vez sí, en pleno acuerdo con nuestro profesor de Lovaina: "l'âme intellectuelle de Siger n'est donc pas plus âme au sens propre que l'intellect d'Averroès. Si notre philosophe emploie volontiers le terme âme, c'est sans doute pour se conformer plus fidèlement à la lettre d'Aristote" (*ibidem*, p. 631, n. 1).