

# LA QUERRELLA ANTROPOLOGICA DEL SIGLO XIII (SIGERIO Y SANTO TOMAS)

## I. LA POSICION INICIAL DE SIGERIO DE BRABANTE

El año 1252 señala una fecha importante en la historia del aristotelismo en la universidad de París. A principios de este año, antes del 16 de febrero, la nación de los ingleses<sup>1</sup> publica nuevos estatutos que reglamentan la admisión de los bachilleres en el magisterio. Estos estatutos imponen a los candidatos a la *licencia docendi* haber seguido no sólo la explicación de la lógica antigua y nueva, del *Liber sex principiorum*, del *Priscianus minor*, del *Priscianus magnus* y del *Barbarismus*, sino también del *Liber de Anima* de Aristóteles.<sup>2</sup> Esta primera trasgresión oficial de las prohibiciones que desde 1210 afectaban a los *libri naturales* del Filósofo y los respectivos comentarios paganos, tendrá graves consecuencias: el *Tratado del alma* de Aristóteles abrirá las puertas al comentario de Averroes y éste revelará a los *artiens* de París una cantidad de problemas y dificultades de cuya existencia sin duda no sospechaban; muchos serán de inmediato conquistados por la docta dialéctica del filósofo árabe y se dejarán guiar por la senda de la interpretación averroísta.

Sigerio de Brabante es el más célebre representante de esta tendencia de exégesis aristotélica en el siglo XIII. Desde los primeros años de su enseñanza, profesa un aristotelismo inquietante que no se ciñe a la teología ni a la ortodoxia cristianas, actitud manifiesta en la única *reportatio* ciertamente anterior a 1270 que se haya encontrado hasta ahora, las *Quaestiones in tertium de anima*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Se sabe que las facultad de artes estaba compuesta por cuatro "naciones" o agrupaciones corporativas de maestros y estudiantes; estos organismos congregaban a los universitarios de una misma provincia o región (picardos, franceses, normandos, ingleses). Cfr. F. VAN STEENBERGHE, *La Philosophie au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Louvain-París, 1966, c. III.

<sup>2</sup> DENIFLE H. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, París, 1889, pág. 227-230, n. 201.

<sup>3</sup> Los principales textos de Sigerio se pueden fechar con suficiente precisión: las *Quaestiones in tertium de anima* son anteriores a 1270; los *Impossibilia*, el *De aeternitate mundi* y el *De necessitate et contingentia causarum* pertenecen a los años 1271-72; las *Quaestiones in Metaphysicam* no son anteriores a 1272, sino que podrían ser un poco posteriores; finalmente el *De anima intellectiva* debe ser situado en 1272 o 1273. Últimamente se han reencntrado las *Quaestiones super librum de causis* que parecen pertenecer al período 1274-76 (Cfr. A. MARLASCA, *Les Questions super librum de causis de Siger de Brabant*, Louvain, 1972,

En realidad, estas *Quaestiones* retoman los problemas no resueltos por Aristóteles acerca de la naturaleza del *nous* en el libro III de *De Anima*.<sup>4</sup> En efecto, cuando Sigerio comenta el pasaje aristotélico "De parte autem anima qua cognoscit et sapit" del principio del libro III, dice en su pequeño prólogo: "Circa istum tertium librum contingit quaerere de intellectu quattuor. Primum est de differentia intellectus ad alias partes animae, scilicet sensitivum et vegetativum. Secundo est de intellectu in se, quid sit. Tertium est de intellectu per comparisonem ad corpora. Quartum est de virtutibus intellectibus, scilicet de intellectu possibili et agente, qualiter differant inter se et quid sint".<sup>5</sup>

En la primera parte, mencionando expresamente a Averroes,<sup>6</sup> Sigerio señala una diferencia esencial entre el intelecto y las otras partes del alma en la medida en que el intelecto no está radicado en la misma alma simple con las almas vegetativa y sensitiva sino que se radica con ellas en el alma compuesta única:<sup>7</sup> todas estas partes pertenecen al alma única *in subiecto*, pero mientras las almas vegetativa y sensitiva se radican en el alma simple, el alma intelectual sólo se radica con ellas en el alma compuesta.<sup>8</sup> De manera que para el maestro brabantino, el *nous* aristotélico, en cuanto *non radicatur in anima simplici*, no es propiamente acto del cuerpo según su sustancia, sino sólo por su obrar:<sup>9</sup> más aún, el intelecto no perfecciona el cuerpo por su sustancia sino sólo por su potencia.<sup>10</sup> De hecho, decir que el intelecto se una al cuerpo según su sustancia es para Sigerio manifiestamente falso e imposible:

pág. 29). Sobre la cronología de los escritos de Sigerio, véase F. VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (Les Philosophes Belges, 12-13), Louvain, 1931-1942, T. II, pág. 551-4; J. J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant* (Philosophes médiévaux, III), Louvain, 1954, pág. 256-300; A. MARLASCA, *op. cit.* pág. 25-29; B. BAZAN, *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* (Philosophes médiévaux, XIII), Louvain, 1872, pág. 60+ - 80+; B. BAZAN, *Siger de Brabant, Ecrits de logique de morale et de physique* (Philosophes médiévaux, XIV), Louvain, 1974, pág. 25-39.

<sup>4</sup> Cfr. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, "La positività dello spirito in Aristotele", *Aquinas*, a. 21, fas. 1, 1978, pág. 126 ss.

<sup>5</sup> *Quaestiones in tertium de anima*, B. BAZAN (Philosophes Médiévaux, XIII), Louvain, 1972, pág. 1.

<sup>6</sup> AVERROES, *In De anima*, III, 5, S. Crawford, Cambridge, 1953, pág. 407, lin. 595-596; *ib.* pág. 448, 145-155.

<sup>7</sup> "Dicendum enim quod intellectivum *non radicatur in eadem anima simplici* cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicatur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita" (*op. cit.*, pág. 3, 58-61).

<sup>8</sup> "Dicit Averroes quod Aristoteles opinatur vegetativum, sensitivum et intellectivum esse unam animam in subiecto. Verum est: unam compositam, non autem unam simplicem" (*Ibid.*, pág. 3, 65-68).

<sup>9</sup> "Intellectus non est actus corporis secundum suam substantiam sed solum per suam operationem" (*Ibid.*, q. 13, pág. 46, 65-66). También: "Intellectus non est actus materiae quantum ad suam substantiam sed solum quantum ad suas acciones" (*Ibid.*, q. IV, pág. 15, 59-60).

<sup>10</sup> "Intellectus perficit corpus non per suam substantiam, sed per suam potentiam" (*Ibid.*, q. IV, pág. 23, 38-39).

“quod intellectus copulatur nobis secundum suam substantiam... falsum manifestum et impossibile”.<sup>11</sup>

Por lo tanto, la segunda parte trata de la naturaleza separada del *nous joristós* aristotélico,<sup>12</sup> o sea lo que Hegel denomina el intelecto en sí y para sí (*Verstand ist an und für sich*)<sup>13</sup> inspirado tal vez en el mismo tipo de exégesis que hace Sigerio de Aristóteles. A este respecto el filósofo brabantino se pregunta: “Si quareretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum”.<sup>14</sup> El autor expone también la doctrina tradicional, adjudicada a Agustín,<sup>15</sup> y la justifica en términos casi tomistas: “causatum”... procedit a volente secundum formam voluntatis... Primum voluit intellectum fieri de novo...”<sup>16</sup> Sin embargo, Sigerio afirma en definitiva: “Licet non sit necessaria positio Aristotelis... ipsa tamen est probabilior quam positio Augustini”.<sup>17</sup> y esta última es por lo demás ignorada. Más aún, explicando la naturaleza en sí y para sí de este *nous factum aeternum* según Aristóteles, Sigerio, como en una dialéctica de actividad-pensamiento-totalidad hegeliana *ante litteram*,<sup>18</sup> especifica: el intelecto en cuanto *motor* de la especie humana es *unum factum aeternum* que no se multiplica con multiplicación individual. En efecto, dice el autor: “Et intellectus, quod intellectus est *motor* humanae speciei, est *unum factum aeternum*, non multiplicat multiplicatione individuali”.<sup>19</sup> De modo que el filósofo brabantino afirma un *nous* en sí y para sí (*joristós*) —*factum aeternum* según Aristóteles— motor de la especie humana que es *único* en todos los hombres, tanto según la sustancia como según la potencia “Intellectus

<sup>11</sup> *Ibid.*, q. XV.

<sup>12</sup> En efecto, el Sigerio más maduro habla de este problema con mayor claridad: “Sed ex parte illa ubi propriam naturam et rationem intellectus investigat, ut (*De An.*), ibi plane vult ipsum non communicare in materia cum aliis, et *separari a corpore*, et non habere organum, et impassibilem, et esse potentiam sine materia” (*De An. Intell.*, ed. cit., pág. 88).

<sup>13</sup> *Geschichte der Philosophie*, II, *Hegel's Werke*, XIV, Berlín, 1840, pág. 343.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, q. II, pág. 6, 48-50.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, q. II, pág. 5, 28; no se trata de Agustín sino de Genadio.

<sup>16</sup> *Quaestiones in tertium de anima*, ed. cit., pág. 6-7, ns. 65-70.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 7, 81-83.

<sup>18</sup> En efecto, Hegel encuentra precisamente en el intelecto activo de Aristóteles la superación como identidad de lo subjetivo y lo objetivo, de intelecto y voluntad, de conocer y querer: “näher liegt dies darin, das die Vernunft an sich die wahrhafte Totalität überhaupt ist, und dann aber wahrhaft das Denken diese Tätigkeit ist, die das Fürsichsein und Anund fürsichsein ist: d. h. das Denken des Denkens, welches zu abstrakter Weise bestimmt ist, aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht” (*Hegel's Werke* XIV, ed. cit., pág. 346). Por lo demás, Schelling afirma enérgica y más explícitamente que la realidad del Espíritu es actividad pura y que esta actividad es querer infinito como el Espíritu mismo: “El Espíritu es un querer originario. Este querer debe pues ser infinito, como el Espíritu mismo” (SCHELLING, *Abhandl. z. Erläut. des Idealismus*, III, W. W. I, 1, 395).

<sup>19</sup> *Op. cit.*, pág. 6, 50-52.

*unicus* in omnibus est et secundum substantiam suam et secundum suam potestatem".<sup>20</sup>

Finalmente Sigerio concluye esta segunda parte añadiendo algunas notas esenciales respecto del *nous* (en sí y para sí) único. Ante todo, por influencia de la Causa Primera, el intelecto sería incorruptible.<sup>21</sup> Por otra parte, si debe concedérsele alguna composición, ésta por cierto no puede consistir de dos actos puros, sino de dos actos entre los cuales hay uno material respecto del otro que es formal: "Dicendum quod verum est quod intellectus aliquam compositionem habet, nec illa est ex duobus actibus puris. Unde est ex duobus actibus, quorum unus est materialis respectu alterius, reliquus vero est formalis".<sup>22</sup> O sea que el intelecto en sí y para sí también sería sin materia.<sup>23</sup>

La tercera parte trata del intelecto en relación con el cuerpo. Ciertamente, en virtud de su naturaleza en sí para sí, el *nous joristós* no puede, según Sigerio, dar el ser al cuerpo en lo que respecta a su forma intelectual: al contrario, poseyendo en sí mismo su propia esencia, tiene el ser en sí y para sí y no puede comunicarlo al cuerpo. En las palabras del autor: "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".<sup>24</sup> Por ello el intelecto es acto del cuerpo *sicut nauta navis*,<sup>25</sup> es decir que es separable. De modo que el intelecto, por ser una forma separada a la que le pertenece el ser en sí y para sí, no puede perfeccionar el cuerpo según su sustancia sino sólo según su potencia: si perfeccionara el cuerpo por su sustancia no sería una forma separable a la que le pertenece el ser en sí y para sí. Dice Sigerio: "Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis".<sup>26</sup> De manera que el *nous joristós* está en el cuerpo no como forma sustancial infor-

<sup>20</sup> *Quaestiones in tertium de anima*, ed. cit. q. XI, pág. 34, 104. También: "unus est intellectus diversorum" (*Ibid.*, q. IX, pág. 28, 60).

<sup>21</sup> "Dico quod intellectus non habet virtutem in se qua sic intellectum nostrum necesse sit corrumpi, cum non haberet contrarium. Nihil autem corrumpitur nisi a suo contrario. Nec de se similiter habet virtutem qua non necesse sit ipsum corrumpi et praeservari in futurum. Dico ergo quod intellectus de se est corruptibilis. Unde, sicut eductus est de nihilo, sic per naturam propriam reductibilis est in nihilum. Sed dico quod intellectus habet hoc ex *influentia Primae Causae*, unde hoc solum a Prima Causa habet, scilicet quod sit perpetuus" (*Ibid.*, q. V, pág. 17, 8-16).

<sup>22</sup> *Ibid.*, q. VI, pág. 21, 96-99.

<sup>23</sup> "Duplex est potentia receptiva: una, quae est in receptione et abiectioe et transmutatione, et talis est per naturam materiae; alia est quae consistit in receptione pura, et ista non est per naturam materiae. Talis est in intellectu" (*ibid.*, q. VI, pág. 21, 100-104).

<sup>24</sup> *Quaestiones in tertium de anima*, ed. cit., q. VII, pág. 24, 56-58.

<sup>25</sup> "Omnis enim actus qui est actus per sui substantiam corporis, est organicus. Propter quod est perfectio corporis solum per suam potentiam, cum sit separabilis. Et hoc scripsit Aristoteles cum dixit in secundo (*De Anima*, II, 1, 413 a 7-8): si intellectus est actus corporis sicut nauta navis, sic est separabilis" (*Ibid.*, q. VII, pág. 24, 50-54).

<sup>26</sup> *Ibid.*, q. VII, pág. 23, 38-40.

mante, en el sentido de la exégesis tomista de Aristóteles, sino como potencia que obra en el cuerpo toda intelección y toda acción.<sup>27</sup> Obra toda intelección del cuerpo en cuanto cumple la función de intelecto con una de sus partes, no utilizando como instrumento u órgano el cuerpo mismo, sino por el hecho de que se comunica con el operante en virtud de dicha parte, es decir la fantasía.<sup>28</sup> Por lo demás, en lo que respecta a toda acción, el intelecto está en el cuerpo en cuanto lo mueve, o sea en cuanto es motor dentro del mismo.<sup>29</sup> Es decir que el intelecto está en el cuerpo no como forma sustancial sino como potencia operante que es motor: mueve *per se* todo obrar del cuerpo, y *per accidens* la intelección, mediante la fantasía.<sup>30</sup>

Al término de esta tercera parte, el maestro, que "sillogizó invidiosi veri",<sup>31</sup> expone expresamente la cuestión "Utrum sit unus intellectus in omnibus", que es introducida de este modo: "Consequenter quaeritur qualiter intellectus nobis copulatur, utrum scilicet sit unus intellectus in omnibus, non numeratus numeratione hominum, vel sit intellectus plurificatus et numeratus secundum numerationem hominum".<sup>32</sup> La solución depende de las premisas: si el *nous joristós* es una forma en sí y para sí separada del cuerpo según su ser, necesariamente su ser es único.<sup>33</sup> ¿Pero entonces cómo responder al problema de la *copulatio* de un intelecto único separado con cada hombre singular, pues la experiencia irrecusable testimoniada por la sola conciencia indica que es en verdad el hombre concreto quien posee entendimiento y no el intelecto único separado y universal? Precisamente, según Santo Tomás es imposible que exista un solo intelecto

<sup>27</sup> "Si vero dicatur quod intellectus est perfectio corporis non secundum substantiam suam, sed secundum suam potestatem, tunc diceretur quod intellectus est in corpore, et exponatur alio modo hoc esse, scilicet quod intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore, et hoc potest esse dupliciter, scilicet intelligens vel movens" (*In tertium de Anima*, q. VIII, pág. 25, 16-19).

<sup>28</sup> "Dico quod intellectus non est in qualibet parte corporis quantum ad istum actum qui est intelligere. Sed ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tanquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia" (*Ibid.*, q. VIII, pág. 25, 22-25).

<sup>29</sup> "Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore" (*Ibid.*, q. VIII, pág. 25, 25-27).

<sup>30</sup> "Sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se" (*Ibid.*, q. VIII, pág. 25, 27-28).

<sup>31</sup> «Que silogizó verdades irritantes», véase DANTE, *Paradiso*, X, 139.

<sup>32</sup> *In tertium de anima*, q. IX, ed. cit., pág. 25, 3-6.

<sup>33</sup> "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" (*Ibid.*, q. IX, pág. 26, 31-24). Sigerio también da otros argumentos: "Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum. Scribitur *septimo Metaphysicæ* (8, 1034 a 4-8) quod generans non generat aliquid multum in numero et unum in specie nisi per materiam" (*Ibid.*, pág. 26, 23-25).

para todos los hombres, partiendo de algo que no puede negarse sin afirmarlo en la misma negación: *hic homo singularis intelligit*.<sup>34</sup>

Por lo tanto, conociendo dicha dificultad, Sigerio formula una solución bastante original. Afirma que el intelecto es ciertamente uno en los diversos sujetos, así como una es su sustancia y su potencia,<sup>35</sup> pero en cuanto se une en acto con las *intentiones imaginatae* presentes en todo hombre, en tanto el intelecto se prolonga y une (*copulatur*) con cada sujeto singular.<sup>36</sup> Luego, como las *intentiones imaginatae* se numeran (*numerantur*) según la serie de los hombres, que son muchos, también el intelecto, en sí y para sí uno, se multiplica (*numerantur*) según el número de los individuos de la especie humana.<sup>37</sup> Por ello, aunque el *nous joristós* según su sustancia y su potencia sea siempre uno, en la medida en que las *intentiones imaginatae* se unen a nosotros el intelecto se une a nosotros, y en la medida en que las *intentiones imaginatae*, se diversifican en los diversos hombres el intelecto se diversifica:<sup>38</sup> el intelecto especulativo es uno en sí y para sí según el recipiente, diverso según lo recibido.<sup>39</sup>

La cuarta y última parte se refiere a las virtudes (*virtutes*) del *nous* único en sí y para sí, o sea al intelecto posible y agente. Aludiendo expresamente al famoso texto aristotélico “quod in unoquoque genere est aliquid quo est omnia facere et aliquod aliud quod es in potentia”,<sup>40</sup> el autor afirma una distinción entre el intelecto posible y el intelecto agente.<sup>41</sup> Sin embargo esta distinción es meramente operativa, pues ambos intelectos son sólo dos potencialidades de la misma y única

<sup>34</sup> “Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato, intelligat: quod negaret non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est” (SANTO TOMÁS, *Compendium Theologiae*, c. 85, Turín, 1954, n.º 150, pág. 40 a).

<sup>35</sup> “Unus est intellectus diversorum: una enim est substantia intellectus, et similiter una potestas” (*In tertium de anima*, q. IX, ed. cit., pág. 28, 60-61).

<sup>36</sup> “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” (*Ibid.*, pág. 28, 70-74).

<sup>37</sup> “Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur nobis” (*Ibid.*, pág. 28, 74-76). También “Omnia enim intellecta sunt eiusdem intellectus, licet numerarentur intentiones imaginatae secundum numerationem hominum diversorum” (*Ibid.*, pág. 55, 43-45).

<sup>38</sup> “Unde per hoc quod intentiones imaginatae, quae post efficiuntur actu intellecta, nobis copulatur, per hoc intellectus nobis copulatur, et secundum quod diversificantur huiusmodi intentiones imaginatae in diversis hominibus, secundum hoc diversificatur intellectus, licet ipse secundum suam substantiam sit unus et licet etiam potestas eius sit una” (*Ibid.*, pág. 28, 79-84).

<sup>39</sup> “AVERROES (*In De anima*, III, 5, S. Crawford, Cambridge 1953, pág. 407, 581-583) dicit quod intellectus speculativus iam ipse in omnibus est unus secundum recipiens, diversus autem secundum receptum” (*Ibid.*, pág. 28, 84-86).

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, *De An.*, III, 5, 430 a 10-13.

<sup>41</sup> “Anima rationalis... separata... in se habet intellectum possibilem et agentem” (*In tertium de anima*, q. XIII, ed. cit. pág. 44, 29-33).

sustancia: "De intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae".<sup>42</sup> La función del intelecto agente en el seno del *nous* único es poner en acto los inteligibles en el intelecto posible.<sup>43</sup> Esta operación de abstracción es descrita así: "Praesentibus imaginatis intentionibus in organo phantasiae, facit intellectus agens intentiones universales intentionibus imaginatis, et ab illis intentionibus similibus abstrahit rationes rerum intelligendi universales".<sup>44</sup> Por ello está en la naturaleza del intelecto único en sí y para sí que éste reciba las *intentiones imaginatae* a través de su parte denominada intelecto posible, y que ponga en acto los inteligibles en virtud de su parte denominada intelecto agente.<sup>45</sup>

Sigerio afirma luego que el intelecto único en sí y para sí se vincula con la especie humana y con el individuo singular de la especie humana.<sup>46</sup> Pero la vinculación del intelecto con la especie humana es más esencial que la unión con el individuo singular pues la especie humana es eterna y el intelecto que se le une es también eterno.<sup>47</sup> De manera que no está en la naturaleza del intelecto vincularse con el individuo singular de la especie, a menos que sea en potencia con las *intentiones imaginatae* de cualquier hombre.<sup>48</sup> Y ya que los hombres pertenecen todos a la misma naturaleza, el intelecto, que es uno en sí y para sí, se une o bien se vincula (*copulatur*) de manera esencial con la especie humana, mientras que sólo se relaciona de manera accidental con las *intentiones imaginatae* de los individuos singulares.<sup>49</sup>

En conclusión, pues, en las presentes *Quaestiones* el maestro brabantino retoma, como señalábamos, los problemas que Aristóteles dejó irresueltos en el libro III del *De Anima* y, casi prefigurando con una estructura medieval la dialéctica hegeliana del absoluto de

<sup>42</sup> *In tertium de anima*, q. 15, ed. cit. pág. 58, 42-43.

<sup>43</sup> "Dico quod intellectus agens nihil penitus recipit, et dico quod intellectus agens intelligibilia universalia abstracta actu facit in intellectu possibili" (*Ibid.*, q. 14, pág. 50, 101-103).

<sup>44</sup> *Ibid.*, q. 14, pág. 50, 103-106.

<sup>45</sup> "In natura intellectus est quod ipse recipiat intentiones imaginatas per partem sui quae dicitur intellectus possibilis, et quod actu agat illas intelligibiles per partem suam quae dicitur intellectus agens" (*Ibid.*, q. XIV, pág. 53, 7-10).

<sup>46</sup> "Intellectus copulatur humanae speciei, et intellectus copulatur huic individuo humanae speciei" (*In tertium de anima*, q. XIV, ed. cit., pág. 52, 78-79).

<sup>47</sup> "Intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est quia intellectus qui ei copulatur aeternus est. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est. Unde etiam individuum separatur, licet intellectus a specie humana nunquam separetur" (*Ibid.*, q. XIV, pág. 52, 79-85).

<sup>48</sup> "In natura intellectus non est quod ipse copuletur huic individuo, sed in natura eius est quod sit in potentia ad intentiones imaginatas cuiuscumque hominis" (*Ibid.*, q. XIV, pág. 52, 87-90).

<sup>49</sup> "Cum ipsi —los hombres— sint omnes eiusdem rationis, propter hoc intellectus, unus ex se existens, *essentialiter* unitur sive copulatur humanae speciei, sicut *accidentaliter* se habet ad intentiones imaginatas huius individui" (*Ibid.*, q. XIV, pág. 52, 90-93).

la conciencia,<sup>50</sup> propone un *nous joristós* único en sí y para sí según su sustancia y su potencia, que si bien en cuanto forma separada que no comunica su ser al cuerpo no es su forma sustancial, sigue siendo una potencia que obra en el hombre toda intelección y toda acción: el intelecto único, que posee en sí y para sí y de modo incomunicable su propia fórmula intelectual (separada) y su propio ser sustancial, mientras se relaciona accidentalmente a los individuos singulares a través de las *intentiones imaginatae*, en virtud de su naturaleza eterna se une esencialmente a la especie humana —también eterna— como su propia potencia, o sea como su propio motor.<sup>51</sup>

## II. LA LIBERTAD EN LAS PRIMERAS OBRAS DE SIGERIO

Precedentemente hemos reparado en la incompletitud de la visión aristotélica de la naturaleza íntima de la libertad, no sólo en la incertidumbre acerca del sujeto originario de pertenencia y atribución,<sup>52</sup> sino también en el oscurecimiento del objeto principal en la dinámica existencial de la elección.<sup>53</sup> Esta incompletitud y su confluencia con la enseñanza bíblico-patrística está en la base de la problemática medieval relacionada con la originalidad de la noción de libertad: la visión aristotélica en este punto esencial de la antropología revelará a los *artiens* de París problemas y dificultades no inferiores a los suscitados por la naturaleza del *nous*. Hay quien acusa a Aristóteles de haber negado la existencia de la libertad: Juan de Salisbury es un eco de esta posición rotunda.<sup>54</sup> Sea como fuere, lo cierto es que en el medioevo se produce una corriente de exégesis aristotélica muy radical llamada

<sup>50</sup> Para un desarrollo del principio de la conciencia en la dialéctica hegeliana, cfr. particularmente la "Einleitung" a la *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister, Leipzig, 1937, pág. 63-75.

<sup>51</sup> La posición averroísta recibe aún algunas críticas someras. En la cuestión XI, *Utrum anima separata pati possit ab igne*, Sigerio formula una explicación más o menos tomista, pero dice: "est quaestio non multum philosophica" (*In tertium de anima*, ed. cit., pág. 31, 3-4) y luego sostiene: "intellectus unicus in omnibus est et secundum substantiam suam et secundum suam potestatem" (*Ibid.*, pág. 34, 104-105), lo cual sin duda vuelve inexistente el problema. Para una exposición analítica de esta doctrina de Sigerio y su relación con Averroes, cfr. B. C. BAZÁN, "La unión entre el intelecto separado y los individuos según S. de Brabante", *Patrística et mediaevalia*, I, Bs. As., 1975, pág. 5-35. Bazán concluye el trabajo con una afirmación contraria a la interpretación de F. Van Steenberghen (*Siger de Brabant...*, II, 1942, pág. 631), pero más ajustada a los textos de Sigerio: "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 immanencia 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" (*loc. cit.*, pág. 35).

<sup>52</sup> En la posición aristotélica no se sabe con certeza si atribuir la decisión o elección al intelecto o a la voluntad. (*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4).

<sup>53</sup> Cfr. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, "La positività dello spirito in Aristotele", *Aquinas*, a. 21, fas. 1, 1978, pág. 133 ss.

<sup>54</sup> "De errore Aristotelis. Sed tamen erravit, dum sublunaria casu - Credidit et fatis ulteriora geri. - Non est arbitrii libertas vera creatis. - Quam solum plene dicit habere Deum" (*Entheticus*, vers. 831-34, Patr. Lat., t. CXCIX, col. 983).

averroísmo latino, cuyas formulaciones una vez superada la impresión inicial, en una lectura más profunda difícilmente señalen una manera de rescatar el valor positivo de la libertad

No conocemos ninguna obra de Sigerio dedicada directamente al problema de la libertad. Empero, en ocasión del quinto sofisma de los *Impossibilia*, nos ha brindado una teoría bastante completa acerca de cómo la necesidad rige las acciones humanas. El autor del *De necessitate et contingentia causarum* abordó además, en el curso del tratado, la cuestión del libre albedrío; y ya que él relaciona el problema con la teoría general de las causas, podemos iniciar con este tratado nuestra exposición. Por otra parte, estos dos tratados están muy emparentados tanto en el aspecto doctrinario cuanto en la fecha de composición.<sup>55</sup>

El *De necessitate* trata el problema de la causalidad voluntaria a propósito de las causas *ut in pluribus*, contra las cuales él presenta la siguiente objeción: estas causas producen siempre su efecto cuando no están impedidas de hacerlo, de modo que su efecto tiene que ser necesario.<sup>56</sup> Sigerio, aludiendo expresamente al principio aviceniano "omnis effectus respectu suae causae est necessarius",<sup>57</sup> reconoce que las causas *ut in pluribus* cuando no sufren impedimentos producen sus efectos necesariamente.<sup>58</sup> Pero no se trata de una necesidad simple o bien de una necesidad absoluta; y no es tampoco el mismo tipo de necesidad de las causas presentes, o sea del mundo inferior.<sup>59</sup> Para comprender esta distinción, algunos han llegado a afirmar que toda causa que produce un efecto es necesaria, otros que no lo es, pues esto implicaría la suspensión del "consejo" y del libre albedrío.<sup>60</sup> Mas este error deriva, dice Sigerio, de la ignorancia de la antedicha distinción acerca de lo necesario: el autor da, en efecto, algún ejemplo que sin embargo no va al fondo del problema pues no se trata de una causalidad de tipo volitivo o moral sino más bien física. El

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, cap. precedente, nota 3.

<sup>56</sup> "Causa ut in pluribus non impedita, etiam quando non est impedita, possibile est ut non eveniat ab ea effectus, licet non sit possibile quod a causa non impedita non eveniat effectus, quando non impedita" (*De necessitate*, III, ad secundum, J. J. Duin, Louvain, 1954, pág. 32, 6-9).

<sup>57</sup> AVICENA, *Metaph.* VI, tr. 3, Venecia, 1508, 92 rb, text. A.

<sup>58</sup> "Cum necessitas sit quaedam impossibilitas aliter se habendi, apparet quod in eventum effectus a causa impedibili est quaedam necessitas, et videlicet, quia causa ut in pluribus, existens in dispositione in qua habet causare effectum, et non impedita, non est in potentia ut non causet effectum, sic se habens. Et nisi esset talis necessitas, nihil a talibus causis eveniret" (*De necessitate*, ed. cit., pág. 32, 10-16).

<sup>59</sup> "Ista tamen non est necessitas simpliciter, sicut neque cuiuslibet praesentis" (*Ibid.*, pág. 32, 17-18).

<sup>60</sup> "Quidam enim... dixerunt omnia necessario evenire; et apparet iam in quo erraverunt. Alii autem, ut vitarent hunc errorem, inciderunt in alium dicentes quod causa, existens in dispositione illa in qua habet causare effectum, causa nullo modo esset ad effectum necessaria, quia tunc tolleretur consilium et liberum arbitrium" (*Ibid.*, pág. 33, 23-30).

maestro brabantino luego indica en qué no consiste la libertad de la voluntad y en qué consiste exactamente. Ante todo, dice Sigerio, no se debe comprender la libertad de la voluntad en sus operaciones como si la voluntad fuera en sí misma la causa primera de su querer y de su actuar, capaz de moverse por sí y en sí misma hacia objetos opuestos sin ser movida previamente por otro.<sup>61</sup> De hecho, el autor afirma que la voluntad no se mueve a querer sin (*nisi*) alguna aprehensión: "Voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione".<sup>62</sup> De manera que en esta fórmula negativa Sigerio reduce toda la causalidad del movimiento íntegro de la voluntad a la sola moción del intelecto ejercitada mediante los objetos aprehendidos: la voluntad en sí misma no tendría *in se et per se* más actividad propia que la de ser movida como pura pasividad por el intelecto mediante los objetos aprehendidos.<sup>63</sup> Sigerio continúa: la libertad de la voluntad no consiste tampoco en que cuando la voluntad está dispuesta a querer y el objeto que la mueve está dispuesto a moverla, la voluntad pueda no ser movida: esto es imposible.<sup>64</sup> Por lo tanto, cuando la voluntad está bajo la acción ejercitada por su objeto, ella no puede no quererlo, de manera que su acto es necesario. Finalmente, llegando a una definición positiva, el *De necessitate* dice: "Consistit in hoc libertas voluntatis quod, etsi ab aliquibus inveniantur aliquando mota voluntas, cum non sint impedita huiusmodi momentia voluntatem, talis est natura voluntatis quod quodlibet eorum, quae habent movere voluntatem, valeat a suo motu impediti; quod contingit voluntati econtra ad appetitum sensualem, quia voluntas vult ex iudicio rationis, appetitus autem sensualis appetit ex iudicio sensus".<sup>65</sup> Aunque esta definición de Sigerio parece poner al intelecto como sujeto originario de la elección, en la medida en que la voluntad actúa sin más originalidad raigal que la derivada *ex iudicio rationis*, aún no deja traslucir claramente el fondo del pensamiento del autor. Sin embargo lo que él nos ha dicho, o sea que en su acto la voluntad

<sup>61</sup> "Libertas voluntatis in suis operibus non sic est intelligenda, quod voluntas sit prima causa sui velle et sui operari potens se movere ad opposita, ab aliquo priori non mota." *Op. cit.*, pág. 34, 51-53).

<sup>62</sup> *Ibidem*, pág. 34, 54-55.

<sup>63</sup> En efecto, Sigerio dice en una obra posterior y más madura: "Voluntas non movetur nisi ab intellectu, bonum enim comprehensum sub ratione boni est id quod movet voluntatem." (*Quaestiones super libros physicorum*, L. VIII, q. 12, P. Delhaye, Louvain, 1941, pág. 210). Y también: "Voluntas est virtus passiva quia movetur a bono comprehenso." (*Ibidem*, pág. 116).

<sup>64</sup> "Non est etiam haec libertas voluntatis quod, ipsa voluntate existente in dispositione illa in qua nata est moveri ad aliquid volendum, et movente etiam existente in dispositione in qua natum est movere, habeat aliquando non moveri voluntas, vel habeat potentiam ut non moveatur sic disposita et agente sic disposito; hoc enim est impossibile." (*De necessitate*, III, ad secundum, ed. cit., pág. 34, 55-60).

<sup>65</sup> *Ibidem*, pág. 34, 60-66.

no es activamente libre como causa en sí y para sí de su querer y obrar, bastaría para hacernos presentir en esta definición un grave oscurecimiento de la originalidad propia de la libertad.

Sigerio manifiesta su pensamiento con más claridad posteriormente, cuando habla de la necesidad en las causas *ut in pluribus* que él ha identificado con la voluntad. En efecto, dice el maestro brabantino: "Necessitas qua causa *ut in pluribus*, non impedita, non est in potentia ad hoc ut impediatur tempore quo non impedita, vel ut non causet effectum tempore quo non impedita, non est necessitas simpliciter sed secundum quid. Necessarium enim est quod impossibile est aliter se habere; impossibile autem privat potentiam ad actum, pro tempore presenti et quocumque futuro, ita quod illud quod est, vel esse potest in quocumque futuro, non habet rationem impossibilis simpliciter. Illud igitur quod est aliquale et habet potentiam ut aliter se habeat in praesenti vel in aliquo futuro determinato, non est necessarium simpliciter sed tantum quo seu pro tempore determinato. Quod igitur causa non impedita non est in potentia et non causet effectum suum, quando ipsum causat, vel causa non impedita non est in potentia ut impediatur tempore quo non impedita, est necessitas quo, non simpliciter, eo quod in his non fit privatio potentiae ad aliter se habendum nisi pro tempore determinato".<sup>66</sup>

Luego, según el autor de *De necessitate et contingentia causarum*, la voluntad humana está sujeta a la condición general de las causas *ut in pluribus*. Estas causas son por definición las que producen ordinariamente sus efectos, pero no siempre, pues a su vez ellas pueden estar impedidas. Cuando producen su efecto, lo producen necesariamente; pero como no lo producen siempre no se mueven según una necesidad absoluta sino según una necesidad relativa. De modo que en cada acto singular las causas *ut in pluribus* están sujetas a la ley de la necesidad temporaria. Con lo cual el libre albedrío, según nuestro autor, es una noción que sirve sólo para explicar el hecho de la contingencia en el ejercicio de la voluntad: la voluntad, pudiendo aplicarse a actos contrapuestos no está sujeta a la ley de la necesidad absoluta, pues en tal caso no produciría sino una categoría de actos siempre idénticos, y sigue sujeta a la ley de la necesidad relativa, en el sentido de que sus actos diversos están, en cada caso singular, sujetos a la ley de la necesidad. Así es como en última instancia nuestro autor, partiendo del principio aviceniano *omnis effectus respectu suae causae est necessarius*, llega a identificar la libertad con la necesidad de las causas *ut in pluribus*: la libertad como contingencia de

<sup>66</sup> *De necessitate*, ed. cit., addition de G. de Fontaines, ulterius considerandum, pág. 49, 1-13.

la voluntad aplicable a objetos opuestos es —por decirlo con Hegel— primera inmediatez, pues en último análisis, la libertad se resuelve (disuelve) en una síntesis dialéctica de “causalidad” y “necesidad” por cuanto la voluntad como causa *ut in pluribus* está sujeta a la ley de la necesidad según el principio *necessarium est enim quod impossibile est aliter se habere*.<sup>67</sup> Es indudable que en este punto, así como en la interpretación del *nous*, Sigerio a su manera medieval no está muy lejos de Hegel, quien identifica la libertad con la necesidad.<sup>68</sup>

El filósofo brabantino, como hemos indicado, ha tocado en su *Impossibilia* la cuestión de la libertad humana, a propósito del sofisma que él ha enunciado con esta formulación: “in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri”.<sup>69</sup> En la resolución del citado sofisma, Sigerio trata el conjunto de la cuestión relacionada con el problema del mal en las acciones humanas. La exposición de la doctrina puede reducirse a cuatro puntos claros y distintos: 1º) Qué es una mala acción humana; 2º) Cuál es su relación con la Causa Primera; 3º) El Legislador debe castigar esta mala acción; 4º) La voluntad humana está sujeta a una necesidad al (para) llevar a cabo esta acción.

La definición del acto bueno y del acto malo que nos da Sigerio ya es característica. El acto bueno es el que se conforma a la recta razón, el acto malo es en cambio el que no se conforma a ella.<sup>70</sup> En cuanto a la recta razón, es la que se conforma al bien de la especie humana.<sup>71</sup> Por lo tanto, ni la bondad ni la maldad del acto derivan ni de la naturaleza del mismo (fin-objeto-circunstancias) ni de su relación con la ley eterna: el acto malo es aquel, y sólo aquel, que no está en función del interés de la especie.<sup>72</sup>

¿Cómo es posible el acto malo cuando la Causa Primera, de la que todo depende, es buena y perfecta? La acción humana es mala por deficiencia de la razón. La razón cede y peca bajo la acción de un agente que la solicita y anima: y es a su imperfección que se atribuye el mal. En cuanto al agente que ha propiciado la ocasión,

<sup>67</sup> *Ibidem*, pág. 49, 1-13.

<sup>68</sup> *Enzickl. d. philos. Wiss.*, ss 158 y 159, Hamburgo, 1969, pág. 148 ss.

<sup>69</sup> *Impossibilia*, V. P. MANDONNET, Louvain, 1911, 2ª parte, pág. 86, V.

<sup>70</sup> “Actus humanus dicitur malus, qui fit extra rectam rationem, sicut et bonus, qui fit secundum ordinem rectae rationis.” (*Ibid.*, pág. 87, Et ad horum intellectum...).

<sup>71</sup> “Rectae rationis humanae est ordinare actiones humanas in bonum humanum. Bona enim et perfectiones aliorum entium naturalium non subiacent actionibus humanis. Propter quod non rectae rationis est ordinare de bono aliorum, nisi pro quanto agibile est ab homine illud bonum et venit in usum hominis et ad bonum humanum ordinatur” (*Ibid.*, Tertio...).

<sup>72</sup> “Iudicatur in humanis actibus actus malus non referendo nec attendendo ad totum universum, sed ad ipsam hominum communitatem, ita quod frequenter fit malum in actibus humanis cum bono et perfectione in agendo quorundam aliorum agentium quae rationem in actu suo deficere faciunt” (*Ibid.*, V, 2ª parte, pág. 87).

el hecho de su presencia y de su acción se remite (*reducitur*) a la Causa Primera como a su causa propia.<sup>73</sup>

Pero si es así, el "Primer Proveedor" del mundo —por decirlo con Sigerio— ha introducido el mal en el ordenamiento de su plan. ¿Cómo entonces El puede desear que estos actos malos sean castigados?

El autor responde: Dios ha incluido en su obra actos malos que se realizan por deficiencia de la razón y la voluntad y no por defecto de su propia causalidad, y no obstante El desea que estos actos se castiguen. La razón reside en que el Primer Principio atiende tanto al bien de los hombres cuanto al bien y las acciones de los seres que carecen de razón. Mientras El ordena el bien de los hombres, quiere que los legisladores humanos castiguen las malas acciones, pues ellos son los proveedores del bien humano o de la ciudad, o sea de un bien particular. Dios es el Proveedor Universal y provee al bien de todos los seres, pero no puede impedir el conflicto que resulta de la presencia de intereses contradictorios en su obra, ya que su administración se extiende a un orden de cosas contrarias.<sup>74</sup>

Sin embargo, objeta Sigerio a su propia argumentación, lo que el hombre desea y hace necesariamente no debe ser objeto de castigo. Ahora bien, el hombre actúa bajo el imperio de la necesidad, ya que según el principio aviceniciano: *Nullus effectus evenit nisi a causa, respectus cuius suum esse necessarium est.*<sup>75</sup> Y aquí se toca el punto

<sup>73</sup> "Cum deficiat ratio in actu humano, ita quod per eius defectum defectus in actu contingat, aliquid accidens et ei occurrens sua actione facit eam deficere. Agens autem illud et eius actio, quod rationem deficere facit, in ordnm causae primae reducitur, sicut in suam causam" (*Ibid.*, Et secundo...).

<sup>74</sup> "Sciendum est quod simul stant quod actus mali ordinati sunt a primo provitore, non tamen contingentes per eius defectum, sed propter defectum rationis et voluntatis, et nihilominus tamen punitio illorum a primo principio est ordinata. Cuius ratio est quia primum principium ordinat et bonum humanum et bonum et actiones eitam eorum quae rationem deficere faciunt; et unde ordinat ea et actiones eorum quae sua actione et sic suo bono rationem deficere faciunt, quodam modo ordinat actus humanos malos qui rationem tamen defectus habent proprie secundum quod referantur in agens proximum, non in agens primum. In specie enim actionis agentis primi, secundum quod actio eius est, nullus cadit defectus. Secundum vero quod primum etiam intendit bonum humanum, et non tantum bonum aliorum, punitio autem humanorum actuum malorum ordinem habet in bonum humanum. Hinc est quod punitiones quibus legumlatores malos puniunt ex ordine primi contingunt. Legumlator autem in civitate solum bonum humanum intendens, actum eundem non punit et ordinat, sed quem ordinat non punit, et quem punit non ordinat. Aliter autem est de primo provitore, eo quod sub eius ordine cadit et bonum humanum et bonum aliorum, sicut dictum est. Cuius simile in naturalibus dari potest, quod, quia primum principium ordinat non tantum quod fiat calidum, sed etiam quod fiat frigidum, non fit autem calidum nisi corruptiones frigidi, nec frigidum nisi corruptione calidi. Hinc est quod primum principium ordinat quod fiat calidum et corrumpatur frigidum, et e contrario. Sic etiam et ordinat quod fiant actus humani mali, et quod non fiant, sed punitio corrumpantur. Sub eius enim ordine multi cadunt ordines contrarii". (*Ibid.*, V, 2ª parte, pág. 88, Quinto...).

<sup>75</sup> "Homo in his quae necessario vult et necessario facit puniri non debet, nec in his utilis punitio seu prohibitio. Sed quaecunque vult homo et fecit, necessario vult et facit,

fundamental de la doctrina del maestro brabantino sobre el oscurecimiento del momento originario de la libertad humana como ruptura de la necesidad causal de la inteligencia sobre la voluntad o de la voluntad sobre sí misma por la autofirmación del espíritu en y sobre sí mismo, o sea emergencia del yo como posibilidad de elección, no sólo en el sentido moral —como posibilidad de elección entre el bien y el mal— sino, y ante todo, en el sentido metafísico-existencial de reducción al fundamento de la libertad, de resolución en la elección del fin, de autocualificación interior del yo entre lo finito o lo Infinito. En efecto, Sigerio se cuida de responder que el hombre es libre en cuanto puede optar entre el bien y el mal, entre lo finito y lo Infinito, y que en consecuencia es responsable de sus actos. Al contrario, en toda la cuestión no habla nunca de la libertad ni de la elección como emergencia del yo en la necesidad causal: la sola cuestión que se plantea es distinguir entre necesidad y necesidad pero siempre dentro del principio avicenciano *omnis effectus respectu suae causae est necessarius, aut a sua causa non eveniret*.

Luego, según el maestro brabantino pueden distinguirse tres formas de necesidad en lo que concierne a la voluntad humana. La primera es la necesidad de coacción, o sea la que lleva a mover la voluntad contra sus propios deseos. Pero tal necesidad es imposible; y si se da en una acción humana, no puede castigarse esta acción porque la voluntad en rigor no la ha producido.<sup>76</sup> Una segunda forma de necesidad para la voluntad y las acciones sería la que se produciría si el hombre se decidiera a desear algo de lo que no puede ser privado. En este caso es inútil castigar: de hecho el castigo tiene por meta detener la acción de una causa que inclina al hombre a desear.<sup>77</sup> Un tercer tipo de necesidad es aquel donde el acto humano es producido bajo la acción de una causa que puede ser impedida. El acto humano, pues, se produce necesariamente si la causa no está

quia nullus effectus evenit nisi a causa, respectu cuius suum esse necessarium est, sicut et dicit Avicenna" (*Ibid.*, pág. 87, Praeterea...).

<sup>76</sup> "Ad quartum dicendum quod necessarium potest intelligi ad praesens tripliciter. Uno modo sicut est necessarium coactionis; et tale necessarium non potest cadere in voluntate, quia voluntas in volendo cogi non potest. Quidquid enim vult, apta vult, et non contra eius impetum; necessarium vero coactionis cadens in actione hominis punire non debet. Non enim puniendus est aliquis nisi pro eo quod facit. Quod autem quis coactus facit, facere non videtur, eo quod voluntarie non facit. Punitur enim ne iterum illud velit et faciat; nunc autem illud volens non faciebat, et in ipso etiam non est ut eundem actum alias sic faciat vel non faciat. Unde necessarium coactionis punitionem non habet" (*Ibid.*, pág. 89).

<sup>77</sup> "Secundo modo potest intelligi necessarium in voluntate et actione humana, si quis ex causa quae non potest impediri velit aliquid, et per consequens faciat. Et si tale necessarium esset in actibus humanis, non punirentur. Punitio enim a recta ratione ordinatur sicut impedimentum causae ex qua causa homo aliquid voluit et per consequens fecit. Quod si nostrae voluntates et actiones fierent ex causis non natis impediri, otiose legumlatores punitiones ordinarant" (*Ibid.*, pág. 89).

impedida de actuar, pues todos los efectos son necesarios respecto de las causas que los producen. Así, se puede morir o bien por haber absorbido elementos demasiado calientes o bien porque el ser viviente está compuesto de elementos contrarios que lo vuelven corruptible. En la segunda hipótesis, que es el segundo modo de necesidad, no se puede evitar la causa de la cual deriva el efecto. Pero es diferente cuando la acción nociva de la causa puede ser combatida o suprimida: este es el tercer tipo de necesidad, o sea la necesidad condicional, la que rige las acciones humanas, y no impide que se puedan castigar. Pues aunque la acción humana se produce necesariamente una vez que la causa interviene, en estos casos se pueden castigar las acciones humanas, ya que ni la causa ni el efecto son necesarios de por sí en la medida en que es posible presentarles obstáculos. La persuasión y los castigos son justamente los obstáculos o medicamentos destinados a impedir la acción de las causas que inducen al hombre al mal.<sup>78</sup>

Puede observarse que esta respuesta a un grupo de problemas suscitados por la presencia del mal moral no es más que una resolución de la originalidad propia de la libertad en un proceso dialéctico de causalidad y necesidad. Ante todo, ¿quién no reconoce que las sanciones penales con que la sociedad amenaza a los delincuentes no

<sup>78</sup> "Tertio modo est necessarium in actibus secundum quod effectus proveniens ex aliqua causa quae nata est impediti, a qua tamen existente in dispositione illa in qua effectus ab ea provenit et ipsa non impedita necesse est effectum evenire. Sic enim omnis effectus respectu suae causae est necessarius, ut vult Avicenna, aut a sua causa non eveniret. Et hoc necessarium et secundo modo necessarium multum differunt. Comestio enim calidorum aliquando mortem inducit et compositio viventis ex contrariis etiam mortem inducit. Sed una istarum causarum non nata est impediti, et ideo semper effectum inducit. Alia autem quamquam non impedita ad actionem sit necessaria, non tamen semper, quando ponitur, effectus ponitur, pro eo quod aliquando recipit impedimentum. Et tale necessarium in actibus humanis non excludit punitionem, sicut etiam nec excludit alia impedimenta in aliis. Quamquam enim ex aliqua causa aliquis velit aliquid et illud agat, et causa illa existens in dispositione illa, in qua causa effectus et non impedita, necessaria esset ad effectum. Quia tamen in se non est necessaria, ne alias, ipsa posita, effectus ponatur, ordinantur contra eam impedimenta et persuasionum et punitionum. Unde dicentes quod omnia de necessitate a suis causis eveniant, propter hoc quod effectus respectu suae causae existentis in dispositione illa, a qua effectus evenit, necessarius sit ab ea, peccant. Dicitur enim effectus necessario evenire ex causa, non quia necessario ab ea evenit, sed quia semper ab ea evenit, ita quod quodcumque ponatur causa, ponatur et effectus.

Quod si tu dicas: quodcumque ponitur causa a qua effectus evenit non impedita, semper effectus ab ea evenit, ita quod non tantum effectus necessario evenit a sua causa quando evenit, imo ab illa non impedita semper evenit; est dicendum ad hoc quod sine dubio, causa ut in pluribus, cum est in actualitate ad effectum, est necessaria; et quando cumque ponitur non impedita, ponitur effectus. Sed ex hoc non sequitur quod tales effectus a sua causa per se de necessitate eveniant, quia absentia impedimenti non est causa effectus per se, sed tantum sicut removens prohibens; et ideo, cum consideraveris illud quod fuit causa per se ad effectum, invenies effectum ex illo non semper evenire. Si vero omnes actiones humanae et voluntates fierent ab aliqua tali causa per se, quae necessaria esset ad effectum, ita quod non nata impediti, actus humani non haberent punitionem. Sed necessarium tertio in actibus humanis, quod est *necessarium ex conditione*, non removeant punitionem in actibus humanis" (*Ibid.*, págs. 89-90).

son obstáculo suficiente para impedir al hombre que cometa el mal, ya que los criminales existieron y existen todavía? Además, los delinquentes que conocen estas sanciones caen en el segundo modo de necesidad, donde la causa que inclina al mal no puede ser anulada. Pero según Sigerio es inútil castigar lo que no puede evitarse. ¿Entonces...?

Sin duda lo que Sigerio quiere destacar es la influencia del motivo sobre el acto volitivo, lo que significa que la causa que interviene incitando a la acción es el objeto presentado por la razón a la voluntad. Pero si bien él excluye de la actividad volitiva una necesidad absoluta, por cuanto la causa puede ser impedida, aún queda una causalidad necesaria de la inteligencia sobre la voluntad mediante el motivo que llama *ex conditione*, o sea si la causa no es impedida. Por ello, la declaración de que las acciones humanas están regidas por la necesidad es formal en Sigerio.

En conclusión, partiendo del principio determinista aviceniano *omnis effectus respectu suae causae est necessarius*,<sup>79</sup> Sigerio llega a identificar la libertad con la necesidad (*ex conditione*) del proceso causal: la libertad no sería pues más que la necesidad según la cual un efecto deriva de su causa si la causa no está impedida. De manera que el momento originario de la libertad en cuanto autofirmación del espíritu como yo en y sobre sí mismo en la emergencia de la elección, es resuelto en la necesidad de la causa no impedida, o sea en el determinismo causal de la inteligencia sobre la voluntad que inicia el proceso de la necesidad si no se lo impide algo, algo que no es ciertamente la voluntad como causa primera de su querer y obrar o sea el yo como instancia radical de la persona sino algo externo y simplemente condicionante *sicut removens prohibens*.<sup>80</sup> Entonces, la incertidumbre aristotélica acerca del sujeto originario de pertenencia y atribución de la libertad como *proairesis* parecería resuelta más bien a favor de la inteligencia, en las antípodas de Santo Tomás:<sup>81</sup> es

<sup>79</sup> AVICENA, *Metaph.* VI, tr. 3, ed. cit., 92 rb, text. A.

<sup>80</sup> "Absentia enim impedimenti nihil facit ad hoc ut sit effectus, nisi tantum removendo aliquid quod prohiberet ab effectu illud quod est causa per se effectus" (*Impossibilia*, ed. cit., pág. 90). En efecto la voluntad no tendría más actividad propia que la de ser movida como pura pasividad por el intelecto: "Libertas voluntatis in suis operibus non sic est intelligenda, quod voluntas sit prima causa sui velle et sui operari potens se movere ad opposita, ab aliquo priori non mota. Voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione" (*De necessitate*, III, ad secundum, ed. cit., pág. 34, 51-53). También en un texto casi contemporáneo: "Non enim voluntas sic libera est quod sit causa prima sui velle; immo necesse est eam moveri ex aliqua apprehensione" ((2) *Métaphysique* (Cambridge Peterhouse 152), VI, 9, Duin, Louvain, 1954, pág. 109).

<sup>81</sup> Van Steenberghen dice que Sigerio "indique le fondement de la liberté en s'inspirant du *De Veritate* de saint Thomas: la volonté peut empêcher le motif d'action d'agir sur elle, *quia voluntas vult ex iudicio rationis, quae se habet ad opposita*" (*Sigieri de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Les Philosophes belges XII, Louvain, 1931, pág. 664).

la inteligencia la que como causa inicia, si no está impedida, el proceso que la voluntad debe seguir necesariamente.<sup>82</sup> Inteligencia, pues, única según Sigerio como hemos visto,<sup>83</sup> que poseyendo en sí y para sí su propia forma intelectual y su propio ser sustancial como *nous joristós*, mientras se relaciona accidentalmente con los individuos singulares mediante las *intentiones imaginatae*, en virtud de su naturaleza eterna se une esencialmente a la especie humana —también eterna— como su propia y necesaria potencia, o sea como su causa motora propia y necesaria. De manera que en realidad no sólo se pierde la libertad sino también el yo, no sólo la singularidad de cada intelecto (*nous*) sino también la persona, y ya no queda lugar para la elección o sea para la libertad de elección y todo se precipita —de un modo casi hegeliano *ante litteram*— en el *fatum* de la historia como realizarse necesario de la especie humana.

---

Sin embargo habría que saber si es tan claro como pretende V.S. que para Santo Tomás el fundamento de la libertad es “quia voluntas vult ex iudicio rationis, quae se habet ad opposita”. A nuestro juicio Santo Tomás atribuye la primera fuente de la libertad a la *intentio boni o inclinatio necessaria ad ultimum finem* que pertenece a la voluntad y gracias a la cual la voluntad puede actualizar todas las facultades sensitivas y espirituales. Entonces puede decirse que el fundamento propio de la libertad según Santo Tomás no es el *iudicio rationis*, sino la autodeterminación originaria (*ursprüngliche Selbstbestimmung*) de la voluntad en el ejercicio de la libertad: la *libertas exercitii* tomista, que Sigerio no admite, sirve de fundamento a la *libertas specificationis* y reivindica, dentro de cierto condicionamiento por parte de la esfera racional, la independencia de la voluntad en la esfera tendencial como *causa sui* en sí y para sí del querer y obrar también de la inteligencia (cfr. *De Veritate*, q. XXIV; en esta exégesis interpretativa, C. FABRO, “Orizzontalità della libertà”, *Angelicum* 48, 1971, fasc. 3-4, Roma).

La interpretación propuesta por Dom Lottin, “plus bienveillante” según Van Steenberghen, en nuestra opinión muestra simplemente que Sigerio replantea sin ofrecer solución alguna la duda aristotélica en cuanto a si el acto de la elección (*electio*) debe adjudicarse al intelecto o a la voluntad. Aristóteles cierra la hermética frase con la expresión de que es el hombre quien elige (*Ethic. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4). Dom Lottin interpreta además que según Sigerio es el hombre quien puede impedir que la inteligencia obre necesariamente sobre la voluntad. En efecto, dice: “Sigerio sans doute a-t-il voulu dire que la cause en l'occurrence est l'objet, c'est-à-dire le mobile d'action présenté par la raison à la volonté: et, tout en accordant que l'objet détermine, nécessite la volonté, a-t-il maintenue que l'homme a le pouvoir d'empêcher que le motif d'action agisse de la sorte sur la volonté” (*Psychologie et morale aux XIIème. et XIIIème. siècles*, Louvain, 1942, T.I, pág. 264). ¿Pero cómo “l'homme a le pouvoir d'empêcher” si no se elimina la duda de Aristóteles y no se afirma con Santo Tomás que la *proairesis* es un acto de la voluntad? (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1).

<sup>82</sup> De hecho, con una cita explícita del conocido texto aristotélico *De Bona Fortuna* (*Ethic. ad Eud.* VII, 14, 1248 a 30 ss.) dice Sigerio: Tu vis intelligere hominem: hoc dependet ex aliquo volito; si hoc, tunc illam voluntatem praecedit alius intellectus, et sic de illo, sicut de primo; et sic oportet devenire ad aliquem intellectum causatum non ex praexistente voluntate, aut in finitum procedere... Unde... actionem voluntatis reducit in aliquem intellectum primo” (*Quaestiones in libros tres de Anima*, L. II, q. 20, F. v. STEENBERGHEN, pág. 85). Santo Tomás ve en el mismo texto *De Bona Fortuna* la causalidad primera “trascendental” de Dios en toda intelección y volición, pero no una causalidad primera “predicamental” de la inteligencia sobre la voluntad, como pretende Sigerio.

<sup>83</sup> Cfr. supra, cap. precedente.

### III. LA QUERELLA SOBRE LOS PRINCIPIOS

Santo Tomás, no menos que la escuela franciscana,<sup>84</sup> vio el peligro mortal que corrían el cristianismo y su concepción del hombre con esta posición de Sigerio, que él interpretó como actualización de Averroes tanto en el orden metafísico-psicológico cuanto en el orden ético: el Santo comprendió que la concepción del *nous* del maestro brabantino cuestionaba la esencia misma de la verdad y de la libertad del hombre.

Para combatir el error se requería descender al terreno del adversario, y eso fue lo que hizo Santo Tomás: su vehemente diatriba constituye quizá el momento culminante de la antropología cristiana medieval y parece anticipar en muchos aspectos la crítica no menos radical que Kierkegaard hará, de modo más existencial, al absoluto de la conciencia hegeliano, reivindicando al sujeto singular y su libertad. Me limito a señalar sólo los momentos esenciales de la réplica tomista.

a) *El hecho de la autoconciencia*: "*hic homo singularis intelligit*". El punto cardinal alrededor del cual gira la exigencia tomista es la conciencia inmediata que cada hombre tiene de su "acto" de entendimiento, o sea el hecho de que *hic homo singularis intelligit*, que no puede ser negado sin afirmarlo en la misma negación.<sup>85</sup> Santo Tomás asume el hecho tal como es y no se demora en complicados análisis fenomenológicos: por lo demás parece que el mismo Sigerio, al considerar las razones del adversario, fue fuertemente impresionado por la sustancia de la exigencia tomista: "Ratio autem Thomae est haec, quod intelligere fit secundum ipsum intellectum; sed intelligere attribuitur non solum intellectui sed etiam homini ipsi; hoc autem non contingeret si anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore".<sup>86</sup> La controversia esencial reside pues en hallar el modo "quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit".<sup>87</sup> El Angélico se apresura a excluir la explicación insuficiente de Sigerio toma-

<sup>84</sup> Antes de los sermones contra Sigerio pronunciados en 1267 en París por San Buenaventura, y de la condena del obispo Tempier (1270), Santo Tomás critica radicalmente la posición averroísta. En efecto, ya en el *Sententiarum* califica de "frívola" la doctrina de Averroes, pues: "Si non conjungitur intellectus nobiscum, nisi per hoc quod species intellecta aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic homo, scilicet Socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quae ipse imaginatur: et plura alia absurda non difficile est adducere" (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, Mand., t. II, pág. 427). Cfr. también el largo tratado dedicado a mismo tema en el *C. Gentiles* (II, cc. 73, 75) y en el *De Veritate* (q. 10, a. 9), que sin duda son anteriores al pronunciamiento franciscano (1267) y al del magisterio (1270).

<sup>85</sup> "Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est" (*Comp. Theol.*, c. 85, Turín, 1954, nro. 150, pág. 40 a).

<sup>86</sup> SIGERIO, *De anima intellectiva*, cap. III, B. BAZÁN, Louvain, 1972, pág. 81, 92-95.

<sup>87</sup> *Summa Theol.*, I, q. 76, a. 1, cor.

da del mismo Averroes, la de la *continuatio intellectus possibilis cum phantasmatis*, según la cual el intelecto, manteniéndose uno en sí y para sí, mientras en virtud de su naturaleza eterna se une esencialmente a la especie humana —también eterna— como su potencia propia, o sea como su motor propio, se relaciona sólo accidentalmente con los individuos singulares mediante las *intentiones imaginatae*, para realizar de vez en cuando el proceso intelectual.<sup>88</sup> No, responde enérgicamente Santo Tomás, esto no basta; así se puede explicar la “comprensión” de las percepciones individuales (fantasmas) —como cuando la pared es de color y el ojo ve los colores: ¡el acto de ver pertenece al ojo y no a la pared!— y no que quienes poseen entendimiento son sólo los sujetos singulares, Ticio y Cayo.<sup>89</sup> Por lo demás, añade, nosotros tenemos conciencia de que es el mismo sujeto quien siente y entiende simultáneamente: “Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire”.<sup>90</sup> Hay que admitir, pues, que el principio del entendimiento es inmanente al sujeto singular: “Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur” (*l. c.*). De modo que si esta inmanencia o bien unión del intelecto con Sócrates es comprendida, siguiendo a Sigerio, como de intelecto moviente a Sócrates movido, de nada sirve demostrar que Sócrates tiene entendimiento o que el entendimiento está en Sócrates, pues el entendimiento así no sería más que una acción inmanente al intelecto y fuera del propio Sócrates. En efecto, no se puede realizar ningún acto de entendimiento que no sea acto del intelecto, pues el entendimiento es al intelecto lo que el ver a la vista.<sup>91</sup> Además, si el entendimiento fuera una acción tran-

<sup>88</sup> “Intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est et quia intellectus qui ei copulatur aeternus est... Cum ipsi —los hombres— sint omnes eiusdem rationis, propter hoc intellectus, unus ex se existens, *essentialiter* unitur sive copulatur humanae speciei, sicut *accidentaliter* se habet ad intentiones imaginatas huius individui” (SIGERIO, *In tertium de anima*, q. XIV, ed. cit., pág. 52, 79-85 y 90-93). La operación intelectivo-abstractiva de la *continuatio intellectus possibilis cum phantasmatis* es descrita así: “praesentibus imaginatis intentionibus in organo phantasiae, facit intellectus agens intentiones universales intentionibus imaginatis, et ab illis intentionibus similibus abstrahit rationes rerum intelligendi universalis” (*Ibid.*, pág. 50, 103 ss. Cfr. *supra*, cap. 1).

<sup>89</sup> “Ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis... Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus quod paries videatur, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur” (*Summa Theologiae*, I, q. 76, art. 1, corp.).

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> “Sic ergo, etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens —según Sigerio—, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate, nedum quod Socrates intelligat: quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus: quia intelligere non est nisi in intellectu, sicut nec visio nisi in visu; unde nec visio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est visus” (*De unitate intellectus*, cap. III, Keeler, Roma, 1946, 71, págs. 45-46).

sitoria como el mover, la acción del instrumento se atribuiría al agente principal: entonces, si el intelecto se uniera a Sócrates como su motor, según Sigerio, no se seguiría para Santo Tomás que el entendimiento conviene a Sócrates, sino que el intelecto entiende y Sócrates es entendido o quizá que el intelecto en su acto intelectual mueve a Sócrates y Sócrates es movido.<sup>92</sup> Por lo tanto, para el Angélico el hecho irrecusable de la autoconciencia, o sea el *hic homo singularis intelligit*, no se explica con la unión accidental de la *continatio intellectus possibilis cum phantasmatis*: exige una inmanencia mucho más radical y fundante del intelecto en el individuo singular que aquella extrínseca de ser sólo su motor. En ese caso, ¿cuál unión o inmanencia?

b) *El principio de pertenencia*: “*Illud quo primo aliquid operatur est forma eius*”. Una vez fuera de discusión el hecho de la autoconciencia, corresponde fundamentarlo con los principios de la metafísica aristotélica del acto y la potencia. Si el entendimiento conviene a “cada hombre” y “en cuanto hombre”, hay que decir que procede de un principio actual que existe en el hombre mismo y determina al hombre como naturaleza racional. Tal principio es precisamente el alma espiritual, que es por lo tanto la forma sustancial del hombre: “*Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est aliqua forma cuius esse sit dependens a corpore. . . , unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem et non dependens ab ipsa. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia sit forma humani corporis. . . Sic igitur et hic homo intelligit in quantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quae est anima, cuius actus proprius est intelligere. Si anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes eius non haberet esse specificum per animam; quod manifeste false apparet: quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid*

<sup>92</sup> “Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto; sed magis e converso, actio instrumente attribuitur principali moventi: non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere; unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut movere, non sequitur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatu ei solum ut motor. Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis. Secundum aedificationem enim aedificator dicitur aedificare, aedificium vero aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret, ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor; sed magis quod intellectus intelligeret et Socrates intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem, et Socrates moveretur” (*Ibid.*, § 72-73, pág. 46).

erat esse huius corporis, id est a qua hoc corpus habet rationem suae speciei".<sup>93</sup>

Por lo tanto el alma humana, en cuanto por su propia naturaleza está constituida para ser la forma sustancial de un cuerpo, de modo que es realmente el acto de una materia, es multiplicada e *individuada* por el cuerpo en el que es recibida: los muchos cuerpos hacen que existan muchas almas y las muchas almas multiplican las inteligencias de manera tal que exista una por cada hombre: "Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam. Ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis".<sup>94</sup> Separadas del cuerpo por la muerte, las almas conservan aún dicha individuación, por cuanto conservan la propia unidad de forma de un cuerpo dado: "Si quis autem obiiciat quod, si multiplicatur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus, non remaneant multae animae, patet solutio per ea quae supra dictum sunt. Unumquodque enim sic est ens, sicut unum, ut dicitur in *IV Metaph.*<sup>95</sup> Sicut igitur esse animae est quidem in corpore in quantum

<sup>93</sup> SANTO TOMÁS, *De spiritualibus creaturis*, q. un., art. 2, Turín, pág. 375-376.

<sup>94</sup> *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. V, s 103, ed. cit., pág. 66, 53-64. El procedimiento tomista se reduce esencialmente a acentuar el hecho *hic homo singularis intelligit* y el principio *Illud quod primo aliquid operatur, est forma eius* ambos inderogables: de ellos extrae directamente la consecuencia de que "el principio intelectual debe ser en el hombre la forma sustancial única del cuerpo". Los dos momentos de la argumentación, con su conclusión —la singularidad (unidad e individualidad; *res, unum, aliquid, verum et bonum...*) del alma (y del intelecto) para cada hombre singular— son presentadas en forma concisa y magistral en el *Compendium Theologiae*: α) Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod *hic homo*, puta Socrates vel Plato, *intelligat*: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur *ponit*: nam affirmare et negare intelligentis est. β) Si autem hic homo intelligit, oportet quod *id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu*. Illud ergo quo agit agens, est actus eius, sicut calor quo calidum calefacit, est actus eius. Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis, et eadem ratione illius. γ) Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum, non est idem esse. Unumquodque autem habet esse per suam formam. Impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit, sit unus in omnibus" (cap. 85, Turín, 1954, O.T. II, nro. 150, p. 40 a.) La estructura teórica de la argumentación ya está claramente presente en el *Contra Gentiles*: "Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominem esse unum intellectum" (L. II, cap. 73, Turín, 1961, T. II, nro. 1492, p. 208 b).

<sup>95</sup> II, 1003 b 30-34.

est forma corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc *remanet in suo esse*: ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine”.<sup>96</sup>

Aún subsiste la dificultad inicial, que provoca la solución averroísta de unir una realidad (principio) como el *nous*, que opera con la idea universal y es definido por Aristóteles como inmaterial e impasible y acto por esencia,<sup>97</sup> con un cuerpo material, particular y singular: “¿Cómo pueden estar juntas realidades que pertenecen a géneros opuestos del ser?”.<sup>98</sup>

En su respuesta afirmativa, Santo Tomás recurre al principio neoplatónico de la “continuidad de los grados del ser”, que él podía tomar de una fuente de valor reconocido, las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita. Fiel a sus fuentes neoplatónicas, éste había afirmado la “afinidad” o contacto de los seres en los extremos inversos de sus naturalezas: “*Divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum*”,<sup>99</sup> enunciación que Santo Tomás vierte en la fórmula *supremi infimi attingit infimum supremi*. Una vez admitido que el alma humana es la más inferior de las formas espirituales y que el cuerpo humano es el más noble y perfecto de los cuerpos vivientes, no hay razón para que no puedan unirse como forma y materia: “Et ideo anima humana, quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod dignissimum est, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex materia et forma”.<sup>100</sup>

Aún queda una dificultad. El alma espiritual, ya que es la forma única del hombre, debe ser raíz y principio de todas las operaciones que se realizan en el hombre, incluidas las sensitivas y vegetativas. ¿Pero cómo un alma espiritual puede tener en sí energías tan diversas —objeta Sigerio— cuando lo vegetativo y lo sensitivo, según Aristóteles, no pueden ser productos de una causa *ab extrinseco* (como sería el intelecto espiritual), pues son extraídos (*educuntur*) de la

<sup>96</sup> *De Unit. Int. contra Aver.*, c. V, § 104, ed. cit., pág. 67, 65-73.

<sup>97</sup> *De Anima*, III, 5, 430 a 17-18.

<sup>98</sup> Sigerio, en efecto, plantea el problema en la primera cuestión “*Utrum intellectum radicitur in eadem anima substantia cum vegetativo et sensitivo*” (cfr. *In tertium de anima*, ed. cit., pág. 1) y lo resuelve negativamente: “*Virtus radicata in forma materiali non est eadem cum virtute radicata in forma materiali. Hoc est planum. Sed intellectus est virtus radicata in forma immateriali. Probatio, quoniam tertio De anima dicitur quod intellectus simplex est et immaterialis et impermixtus. Vegetativum sicut sensitivum radicitur in eadem substantia materiali. Ergo intellectum non radicitur in eadem substantia cum vegetativo et sensitivo*” (*Ibid.*, 25-32). Santo Tomás sintetiza de este modo la dificultad: “*Forma et materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actus et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius*” (*Cont. Gent.*, II, c. 56, Turín, 1961, T. II, § 1322, p. 181 b).

<sup>99</sup> DION, *De div. nom.*, c. VII. (P.G. III, col. 872 B).

<sup>100</sup> *De spir. creaturis*, q. un. a. 2, fin., Turín, 1965, pág. 376.

potencia de la materia?<sup>101</sup> Santo Tomás responde con el principio: "Effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus".<sup>102</sup> De esta manera, así como la forma de los cuerpos orgánicos da al cuerpo el ser y el ser-cuerpo, y el alma vegetativa, el ser-cuerpo y además el vivir, y el alma sensitiva, además de la vida da la sensibilidad, análogamente, el alma racional confiere al hombre todo esto y además el ser racional. Para sustentar su posición Santo Tomás cita el principio aristotélico "Sicut trigonum est in tetragono et tetragonum in pentagono, ita nutritivum est in sensitivo",<sup>103</sup> y añade: "Si autem idem subiecto est etiam intellectivum (quod ipse sub dubio relinquit), similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono".<sup>104</sup> Se ha observado que esta última inclusión, la del alma sensitiva en la intelectiva, falta en el texto aristotélico y que en realidad es un añadido de Santo Tomás para justificar su oposición a Sigerio. Recordemos sin embargo que el Estagirita enuncia el principio en la fórmula más general "semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est",<sup>105</sup> la cual de por sí sugería dicha extensión.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Sigerio le objeta a Santo Tomás: "Constat quod vegetativum et sensitivum educuntur de potentia materiae eum formatur progenitum. Si ergo adveniret vegetativum et sensitivum ab extrinseco, oporteret quod corrumpentur vegetativum et sensitivum priuseducta de potentia materiae per vegetativum et sensitivum advenientem ab extrinseco, quod nullus poneret, quia nihil corrumpitur nisi a uso contrario; vel necessario oporteret quod in homine esset duplex vegetativum et duplex sensitivum, quod similiter est inconveniens" (*In tertium de anima*, ed. cit., pág. 3). Poco antes Sigerio retoma así la posición tomista: "Quidam —Santo Tomás y Alberto Magno— ponunt quod vegetativum, sensitivum, et intellectivum radicantur in eadem substantia simplici. Et dicunt isti quod tota anima advenit ab extrinseco sub triplici virtute et differentia animae, quarum una mediante, ipsa potest operari praeter corpus, ut mediante intellectu intelligit; sed mediante alia duplici virtute, scilicet vegetativo et sensitivo, non potest operari nisi in corpore. Unde non potest vegetare nec sentire nisi in corpore. Et sic per relationem ad corpus differunt illae tres virtutes, cum omnes adveniant ab extrinseco" (*Ibid.*, pág. 2, 33-41).

<sup>102</sup> *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. I, s 50, ed. cit. pág. 32 fin. El mismo principio expresado en forma neoplatónica se encuentra en *De spirit. creaturis*: "Quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite. ... Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiora faciunt per diversa et adhuc amplius" (q. un., art. 3, ed. cit., p. 381 b).

<sup>103</sup> *De An.*, II, 3, 414 b, 31.

<sup>104</sup> *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. I, § 49, ed. cit., pág. 32, 67-70.

<sup>105</sup> *De An.*, II, 3, 414 b, 29-30.

<sup>106</sup> Santo Tomás cita íntegramente el principio aristotélico (cfr. *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. I, § 48, ed. cit., pág. 32, 63-66). En el *De spirit. creaturis* (art. 3) el Angélico sustenta su posición no sólo aludiendo al principio de la analogía geométrica, sino también al de la analogía aritmética: "Species rerum sunt sicut numeri" (*Met.*, IX, 3, 1043 b, 33). La discontinuidad de la analogía matemática de los números parece encontrar su contrapartida en la continuidad implícita en la analogía geométrica, y el salto ascendente o descendente de forma en forma, al que se refieren ambas analogías, parece ser recuperado o salvado en el principio neoplatónico de la continuidad o contigüidad metafísica, precisamente con el cual Santo Tomás ha podido explicar la unión sustancial del alma

Por lo tanto, según Santo Tomás, el alma espiritual es la única forma sustancial del hombre de la que proceden no sólo las facultades superiores del entendimiento y del querer, sino también las de la vida sensitiva y vegetativa mediante las cuales actúa su realidad de forma sustancial del cuerpo. El Angélico estaba persuadido de que ésta era también la solución de Aristóteles y en el *De unitate intellectus* (c. I) sigue el texto aristotélico en todas sus ásperas y misteriosas sinuosidades: por lo tanto, aunque sea difícil realizar una exégesis exacta del texto aristotélico, como ya lo hemos demostrado anteriormente,<sup>107</sup> también es difícil no reconocer que la posición tomista (como ya lo reconocía Trendelenburg) si bien no corresponde a la letra desnuda ha captado en el clima cristiano el espíritu de los principios aristotélicos. Más aún, es asombroso que el Estagirita, que defiende contra Platón la forma como principio inmanente (entonces: ¡no separado!) de ser y de obrar en cada ente singular concreto,<sup>108</sup> luego no esté seguro de si el *nous* es principio inmanente de ser y de obrar en el hombre singular, que para colmo él define como "animal racional": en este sentido bien puede decirse, al margen de la exégesis textual, que Santo Tomás supera magistralmente a Aristóteles con los mismos principios aristotélicos.

c) *La pertenencia de la voluntad al sujeto espiritual singular y la autopertenencia de la libertad a la voluntad.* Para Santo Tomás la posición de Sigerio no sólo pone en crisis el hecho irrecusable de la autoconciencia y los principios metafísicos esenciales de la antropología, sino también lo que hay de más íntimo y profundo, de incommunicable y fundamental en toda comunicabilidad, algo constitutivo del hombre en cuanto tal, es decir, su yo como voluntad y libertad: no hay nada en el hombre si no es por su voluntad, por lo cual se denomina voluntario a lo que es más profundo y propio de los hombres.<sup>109</sup>

En efecto, el Angélico, remitiéndose al célebre texto aristotélico "*Voluntas autem in intellectu est*",<sup>110</sup> afirma la pertenencia de la

---

—extremo último del orden espiritual— con el cuerpo —extremo supremo del orden material—, en virtud de la fusión que se realiza en el vértice entre el extremo ascendente y el descendente. La fórmula definitiva, según la cual debe pensarse, pues, la unión del alma con el cuerpo, es la que afirma: "Quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens" (*De spirit. creaturis*, art. 3, ed. cit., pág. 381).

<sup>107</sup> Cfr. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, "La positività dello spirito in Aristotele", *Aquinas*, a. 21, fas. 1, 1978, pág. 126 ss.

<sup>108</sup> *Metaph.*, VII, 2, 1028 b 24 ss. Curiosamente el principio *forma dat esse* se presenta en modo completo cuando Aristóteles lo aplica a la forma noble que es el alma. Cfr. *De An.*, II, 4, 415 b 8-28.

<sup>109</sup> "Secundum istorum positionem...: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est" (*De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. III, ed. cit., pág. 51, s 81).

<sup>110</sup> "En te tó logistikó gar hé boulésis gígnetai". (*De anima*, III, 9 432 b 5). De modo

voluntad a la espiritualidad que en la concepción aristotélica es el *nous* como facultad de lo universal distinto de la experiencia sensible ligada a lo particular derivado de la materia. Luego, si el *nous* no es uno en cada hombre singular, sino que se le une solamente por los fantasmas (en el proceso cognoscitivo) o bien como su motor, no existe la voluntad ni la libertad en cada hombre singular, sino sólo en el intelecto separado. De tal manera que *hic homo* no es dueño de sus actos, ni acto alguno que cometa puede ser laudable o despreciable.<sup>111</sup>

El punto de partida contra la escisión de la voluntad singular, según el Angélico disuelta en Sigerio en la voluntad universal (*voluntas separata*) del *nous* único, es la afirmación tomista de la pertenencia necesaria de la voluntad a cada persona singular. Santo Tomás puede declarar la pertenencia de la voluntad al sujeto espiritual singular no sólo porque ella encuentra su génesis en la intelectualidad, según la doctrina aristotélica,<sup>112</sup> sino sobre todo porque en última instancia la voluntad deriva en realidad del alma espiritual, que es la única forma sustancial de cada hombre por la cual *hic homo* no sólo es persona humana sino animal y viviente y cuerpo y ente.<sup>113</sup>

En efecto, el alma en cuanto principio formal-sustancial da el ser y el obrar a cada hombre singular. Pero el hombre, como toda criatura, siendo ente por participación no puede obrar por su esencia —lo cual es propio del ser por esencia—, sino que también debe actuar por participación, es decir mediante sus potencias:<sup>114</sup> así el

que Santo Tomás supera a Aristóteles por cuanto ubica la génesis última de la voluntad no en la pura intelectualidad sino en la espiritualidad de la persona humana en virtud de su alma inmortal y necesaria *a parte post creationem*: el intelecto es el principio formal-finalizante en cuanto concibe el bien como fin último y capta los medios y los dispone para la consecución de ese fin.

<sup>111</sup> La argumentación tomista es clara: "(Demostración: A) Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in III *De Anima*; et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua *Rhetorica* (II, 4, 1382 a 6). (B) Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor: (conclusión) non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquid eius actus erit laudabilis vel vituperabilis" (*De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. III, § 81, ed. cit., pág. 51, 16-25).

<sup>112</sup> La concepción aristotélica, sin la doctrina tomista del alma espiritual como única forma sustancial de cada individuo singular, puede sugerir la exégesis que Sigerio hace de Aristóteles, pues si la voluntad se funda en la sola intelectualidad y el *nous* es único, ergo *voluntas est una et separata omnibus!*

<sup>113</sup> *De spiritualibus creaturis*, q. un. art. 3, ed. cit. pág. 381 b.

<sup>114</sup> "Omne agens quod agit per suam essentiam est agens primum, ut dicit Avicenna. Cuius ratio est quod omne secundum agens, agit in quantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiae" (*In I Sent.*, D. 3, q. IV, art. 2, Praet., Mand., T. I, pág. 115). El argumento reaparece posteriormente bajo la misma forma en la *Summa Contra Gentiles*: "Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per suam essentiam" (L. I, c. 16, 4<sup>o</sup>, Turín, 1965, T. II, pág. 24, 131).

alma no es más que el principio primero y remoto del obrar, y para producir sus operaciones, que son actuaciones accidentales, necesita de principios próximos que son facultades accidentales.<sup>115</sup> Estos principios próximos derivan (*fluunt*) del alma como de su principio (activo, final y luego material)<sup>116</sup> porque su ser sustancial es fundamento de la actualidad de los mismos.<sup>117</sup> Más aún, el alma, en virtud de su naturaleza espiritual y necesaria, en cuanto el *esse* le es inherente “como la redondez al círculo” *a parte post* de ser creada a imagen de Dios,<sup>118</sup> es fundamento propio de la derivación de las potencias espirituales.<sup>119</sup> De manera que según Santo Tomás la voluntad pertenece, como a su objeto propio de origen, inherencia y fin, al alma espiritual singular con la cual permanece unida para siempre, aun después de la muerte o separación del cuerpo (*l. c.*).

En conclusión, pues, es esta doctrina del alma la que permite al Angélico demostrar la pertenencia necesaria de la voluntad a cada persona singular, contra la resolución (disolución) de la voluntad singular en la *voluntas separata* única sostenida por Sigerio.

El segundo momento de la argumentación tomista es la afirmación de la autopertenencia originaria de la libertad a la voluntad. Sigerio parece resolver la incertidumbre aristotélica respecto del sujeto originario de pertenencia y atribución de la libertad como *proairesis*<sup>120</sup> a favor de la inteligencia: es la inteligencia la que como causa inicia, si no está impedida, el proceso que la voluntad debe seguir necesariamente.<sup>121</sup> De manera que la libertad es más una función de la razón sobre la voluntad que el dominio de la voluntad sobre la razón, de acuerdo con la expresión ya mencionada: “Libertas

<sup>115</sup> *Sum. Theol.*, I, q. 54, aa. 1-3 y q. 77, art. 1.

<sup>116</sup> “*Essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simulcum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum*” (*S. Th.*, I<sup>o</sup>, q. 77, art. 7).

<sup>117</sup> “*Omnes potentia animae... fluunt animae sicut a principio*”. (*S. Th.*, I<sup>o</sup>, q. 77, art. 6).

<sup>118</sup> *S. Th.*, I<sup>o</sup>, 50, 5; también 76, 1 y 4, 5, 6.

<sup>119</sup> “*Omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas*” (*S. Th.*, I<sup>o</sup>, q. 77, art. 8). De modo que Santo Tomás trasciende la argumentación griega y aristotélica acerca de la espiritualidad del alma, pues mientras en un primer momento fenomenológico prueba con Aristóteles la espiritualidad del alma por el obrar del entendimiento y el querer independiente del cuerpo (*operari sequitur esse*), en un segundo momento sintético-metafísico, con un argumento original de rara profundidad y belleza funda la espiritualidad en su noción de acto de ser (*esse*): es el acto de ser el que perteneciendo al alma humana de modo necesario *a parte post creationem* le confiere en el ser y el obrar —a ella y también a las potencias de su mismo género— su radical espiritualidad de imagen de Dios: “*Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*” (*De Pot.*, q. 6, art. 6, ad 5).

<sup>120</sup> *Ethic. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4.

<sup>121</sup> Cfr. *supra*, cap. I.

voluntatis in suis operibus non sic est intelligenda, quod voluntas sit causa prima sui velle et sui operari potens se movere ad opposita, ab aliquo priori non mota. Voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione".<sup>122</sup>

Santo Tomás, en cambio, resuelve la incertidumbre de Aristóteles en forma totalmente opuesta: la elección "substantialiter non est actus rationis sed voluntatis".<sup>123</sup> Y la razón de esta pertenencia de la *proairesis* a la voluntad es entendida por el Angélico como una inmanencia de "presencia de la potencia de la voluntad siempre en acto" de donde puede tomar el camino para la acción: "Potentia voluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat".<sup>124</sup> O sea que es esta pertenencia de la libertad a la voluntad, cuya potencia está siempre presente en acto ante sí misma, la que hace superar a Santo Tomás la duda aristotélica y al mismo tiempo se revela como el punto cardinal del ataque del Santo al determinismo de la inteligencia sobre la voluntad, regido por la necesidad, propuesto por Sigerio según el principio aviceniano "omnis effectus respectu suae causae est necessarius".<sup>125</sup> El itinerario es complejo y vale la pena recorrerlo en sus puntos principales según la admirable *Q. De Malo*, que parece el momento más alto de las reflexiones del Angélico al respecto.

Santo Tomás, aunque no menciona a ningún autor en particular, comienza sintetizando la concepción determinista-necesitante sobre la voluntad que bien puede ser la de su adversario Sigerio: "Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogereetur".<sup>126</sup> Pronto el Angélico critica esta opinión mediante una *reductio ad absurdum*

<sup>122</sup> *De Necessitate*, III, ad secundum, ed. cit., pág. 34, 51-53. También: "Non enim voluntas sic libera est quod sit causa prima sui velle; immo necesse est eam moveri ex aliqua apprehensione" ((2) *Métaphysique* (Cambridge Peterhouse 152), VI, 9, Duin, Louvain, 1954, pág. 109). En efecto, la voluntad no tendría más actividad propia que la de ser movida como pura pasividad por el intelecto: "Voluntas est *virtus passiva quia movetur a bono comprehenso* et habet se ad opposita: non enim est nisi *virtus animae per quam inclinatur ad bonum comprehensum*" (*Quaestiones super libros physicorum*, L. II, q. 20. P. DELHAYE, Louvain, 1941, pág. 116). Cfr. *Ibid.*, L. VIII, q. 12, pág. 210.

<sup>123</sup> *S. Th.*, I-II, q. 13, art. 1 cor.

<sup>124</sup> *S. Th.*, I-II, q. 9, art. 3, ad. 2.

<sup>125</sup> AVICENA, *Metaph.*, VI, tr. 3, Venecia, 1508, 92 rb, text. A.

<sup>126</sup> *De Malo*, q. VI, a. un., Turín, 1965, Q.D., t. II, pág. 558 a. Santo Tomás añade una sutil explicación de cómo entiende esta necesidad que parece tener presente la doctrina de Sigerio: no es una moción determinista sobre la voluntad con el principio *ad extra*, lo cual sería propiamente lo violento, sino una moción necesaria con el principio *ad intra* del sujeto, es decir de la inteligencia sobre la voluntad: "Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cuius principium est extra. . . : violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra" (*I. c.*).

a la luz de la fe: “Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit”. Por lo demás, añade, no sólo dicha doctrina es herética, sino que destruye todo principio de la filosofía moral: la libertad de la persona singular es el fundamento de la vida moral porque sin ella no hay deliberación, exhortación, prescripción ni castigo, de los que trata la filosofía moral. En efecto, dice el Santo: “Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit”.<sup>127</sup>

A continuación, Santo Tomás presenta su sólida argumentación. Con este propósito establece una clara distinción de la moción que puede realizarse en la voluntad humana, que es doble: *ex parte subiecti*, o sea mediante la misma voluntad, y *ex parte obiecti*, o sea mediante la intervención del intelecto que presenta el objeto. Esta fórmula genial ya es conocida porque se ha vuelto clásica. Tras haber precisado, en coherencia con su aristotelismo, que en el acto libre “intellectus est primum principium in genere causae formalis” porque su objeto es lo *ens et verum*, y que “obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum”, pasa a la enunciación quizá más completa y profunda de la dialéctica de la libertad humana: I. *Quantum ad determinationem actus*, o sea *ex parte obiecti*, la moción parte obviamente de la percepción del intelecto (*ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu*) y tal movimiento se vuelve “necesitante” sólo por la aspiración a la felicidad en general, de la que el hombre no puede prescindir cuando se empeña en la acción. II. *Quantum ad exercitium actus*, o sea *ex parte subiecti*, que es propiamente la actividad de la persona en cuanto tal, el movimiento parte de la voluntad por cuanto —y esta es la última razón metafísica— ella es la *facultas ipsius finis principalis* que es precisamente el bien. La tesis tiene dos momentos, obsérvese bien: ante todo “hoc modo voluntas movet seipsam”, luego mueve “et omnes potentias” comenzando precisamente por el intelecto: “Intelligo quia volo et

<sup>127</sup> *Ibid.* Santo Tomás realiza explícitamente la misma crítica a Sigerio en el *De Unitate intellectus contra Averroistas* “secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia... Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis; quod est divellere principia moralis philosophiae” (*De unitate intellectus contra Averroistas*, c. III, ed. cit. § 82, pág. 51. Cfr. *Ibid.*, c. IV, § 89, pág. 57).

utor omnibus potentiis quia volo".<sup>128</sup> Aquí reside el meollo de la resolución tomista, que mientras implica una superación definitiva de Aristóteles en la profundización de la dialéctica de la libertad, refuta radicalmente la doctrina de Sigerio acerca del determinismo de la inteligencia sobre la voluntad.

En efecto, el primer momento de esta dialéctica afirma que "quantum ad exercitium actus, voluntas movetur a seipsa". Así como el intelecto, conocidos los primeros principios, se mueve para adquirir la ciencia, del mismo modo la voluntad pasa de la volición del fin al empleo de los medios para conseguirlo: "*Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa, sicut movet alias potentias, ita et seipsam movet... ita per hoc quod homo vult aliquid in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem*".<sup>129</sup> En este sentido, Santo Tomás invierte la doctrina de Sigerio según la cual "Voluntas non sit prima causa sui velle et sui operari potens se movere ad opposita, ab aliquo priori non mota".<sup>130</sup> Para el Angélico, en cambio, la voluntad posee el propio acto del modo más categórico: "Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam".<sup>131</sup> Más aún, mientras Sigerio afirma que el *bonum apprehensum* determina necesariamente la voluntad por cuanto esta es una potencia puramente pasiva según la fórmula "Voluntas autem, secundum quod virtus est, passivum videtur esse, et ideo quod determinat ipsam sic est bonum comprehensum",<sup>132</sup>

<sup>128</sup> *Q. de Malo*, q. VI, art. un. Ya en el *Sententiarum* se advierte su nuevo punto de partida: "Actum voluntatis percipit [intellectus] per redundantiam motus voluntatis in intellectum ex hoc quod colligantur in una essentia animae et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum 'intelligo quia volo'; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid quia intelligo illud esse bonum" (*In III Sent.*, d. 23, q. 1, art. 2, Moos III, p. 704). Y la misma doctrina está presente en toda la parábola reflexiva del Angélico: "Bonum in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentialium comprehenduntur sub obieto voluntatis, sicut quaedam particularia bona" (*S. Th.*, I-II, q. 9, art. 1).

<sup>129</sup> Como evidentemente toda causa segunda es movida originariamente por la Causa Primera, también la voluntad es movida originariamente por Dios en toda la profundidad y extensión de su actuar. Con ello, no sólo queda intacta sino que es puesta en acto la originalidad que compete a la libertad como principio activo: "Quantum ad exercitium actus... intellectus movetur a voluntate, voluntas autem non ab alia potentia sed a seipsa" (*De Malo*, I. c., ad 10).

<sup>130</sup> *De Necessitate*, III, ad secundum, ed. cit., pág. 34, 51-53. Cfr. *supra*, notas 80 y 122.

<sup>131</sup> *S. Th.*, I-II, q. 9, art. 3, Sed contra.

<sup>132</sup> *Quaestiones super libros physicorum*, L. II, q. 21. P. DELHAYE, Louvain, 1941, pág. 118. También: "Voluntas enim non movetur ad volendum nisi ex aliqua apprehensione. Non est etiam haec libertas voluntatis quod, ipsa voluntate existente in dispositione illa in qua nata est moveri ad aliquid volendum, et movente etiam existente in dispositione in qua natum est movere, habeat aliquando non moveri voluntas, vel habeat potentiam ut non moveatur sic disposita et agente sic disposito; hoc est impossibile" (*De Necessitate*, ed. cit., pág. 34).

Santo Tomás insiste en dar relieve al acto de la voluntad de tal modo que se dice que el *objectum apprehensum* mueve *ab exteriori*, a diferencia del “*principium interius quod producit ipsum voluntatis actum*”.<sup>133</sup> Esta originalidad positiva es inherente a la naturaleza de la voluntad, que para el Santo está en las antípodas de la pura pasividad como afirma Sigerio: “*voluntas est virtus passiva quia movetur a bono comprehenso*”.<sup>134</sup> En efecto, dice Santo Tomás, la potencialidad de la materia primera que no se actualiza por sí misma, no se da en la potencia operativa del libre albedrío, que se actualiza en sí y para sí: “*Ratio [= nulla potentia educit se in actum] procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium*”.<sup>135</sup> Contra la afirmación “*bonum comprehensum sub ratione boni est id quod movet voluntatem*” de Sigerio,<sup>136</sup> Santo Tomás reivindica, dentro de “cierto” condicionamiento por parte de la esfera racional en cuanto presenta el objeto, la independencia de la voluntad en la esfera tendencial. Para sustentar su posición cita la célebre distinción introducida por el Damaceno entre *thélesis* y *boulesis*,<sup>137</sup> que equivale a la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* de Santo Tomás. De la *voluntas ut natura* (*thélesis*), que tiene por objeto el *bonum in communi*, o sea la felicidad en general, puede decirse (como por otra parte de toda facultad respecto de su objeto) que está *determinata ad unum*. Pero esto concierne sólo a la determinación del objeto en cuanto objeto propio de la facultad, o sea el *bonum in communi* para la voluntad. En cuanto a la voluntad como facultad de elección (*boulesis*), tanto respecto del objeto cuanto del acto, debe reconocerse que “*voluntas est domina suorum actuum*”, en el sentido obvio de que “*omne quod voluntas vult, potest velle et non velle*”.<sup>138</sup> Esta originalidad radical de la voluntad respecto de la razón es pues constitutiva del ejercicio del acto libre: “*Non enim voluntas de necessitate sequitur rationem*”.<sup>139</sup>

Luego, si el momento constitutivo que funda e informa este predominio trascendental de la voluntad es el de la tendencia nece-

<sup>133</sup> Dicho principio interior es tanto Dios como la voluntad, cada cual en su plano de causa primera y causa segunda (cfr. *De Malo*, q. III, art. 3).

<sup>134</sup> *Quaestiones super libros physicorum*, L. II, q. 21, ed. cit., pág. 116. Cfr. también (2) *Métaphysique*, VI, 9 (Cambridge Peterhouse), ed. cit., pág. 109.

<sup>135</sup> *De Ver.*, q. 24, art. 4, ad 15.

<sup>136</sup> *Quaestiones super libros physicorum* L. VIII, q. 12, ed. cit., pág. 210. También: “*Voluntas est virtus passiva quia movetur a bono comprehenso et habet se ad opposita: non enim est nisi virtus animae per quam inclinatur ad bonum comprehensum*” (*Ibid.*, L. II, q. 20, ed. cit., pág. 116).

<sup>137</sup> Cfr. *De fide orthodoxa*, L. II, cap. 22: P.G., 94, 944.

<sup>138</sup> *De Ver.*, q. 22, art. 5; Sed contra: Praeterea 5 y ad 5.

<sup>139</sup> *De Ver.*, q. 22, art. 15.

saría al bien universal como a su objeto, y el momento de la libertad es dado por la autonomía de la voluntad respecto del objeto como del acto en el sentido de *velle, nolle et non velle*, en realidad la voluntad comporta una positividad original respecto del intelecto en ambos momentos. Ante todo en la tendencia al fin, por cuanto precisamente a ella compete la *inclinatio necessaria ad ultimum finem*, así que “voluntas —a diferencia del intelecto— *ipsa inclinationem* hominis nominat”<sup>140</sup> al bien y la felicidad. Luego —y dentro de esta misma inclinación fundante— en el acto mismo de la “elección”, como auto-determinación activa de la voluntad sobre sí misma y sobre todas las demás potencias, comenzando por el intelecto. En efecto, mientras todo el conjunto de la naturaleza inferior, el reino animal incluido, se agita y mueve según objetivos preestablecidos y por lo tanto mediante inclinaciones determinadas de manera unívoca, el hombre en cambio es sujeto espiritual que participa de la autonomía divina. Santo Tomás dice al respecto: “Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, *quanto aliqua natura est Dei vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare*”. Entonce “natura rationalis quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa”.<sup>141</sup>

Por ello, lejos de hacer consistir la libertad de la voluntad en el querer de acuerdo con el “juicio” de la razón, según la clásica expre-

<sup>140</sup> *De Ver.*, q. 22, art. 6 y ad 3. El fundamento último del primado trascendental de la voluntad sobre las facultades del alma es para Santo Tomás —así como para la tradición neoplatónica— el primado del bien como fin último del hombre: de donde la magistral afirmación del que el libre albedrío “propter hoc non dicitur pars animae, sed *tota anima*, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed *ad omnes actus* hominis qui libero arbitrio subiacent” (*In II Sent.*, d. 24, q. I, art. 2 ad 11, Mandonnet T. II, pág. 597).

<sup>141</sup> *De Ver.* q. 22, art. 4. Sigerio, en cambio, de acuerdo con su determinismo intelectualista, no advierte esta participación de la autonomía divina en el sujeto espiritual: al contrario, identifica el determinismo unívoco de la sensación sobre el apetito, propio del reino animal, con la moción del último juicio del intelecto sobre la voluntad. He aquí el texto: “(Utrum ratio boni plus sit in animatis quam in inanimatis...); (Licet enim bruta agant cognoscentia finem, tamen iudicium de fine innatum est eis et determinatum...). Sicut autem sensu monstrante hoc esse appetibile, brutum non est liberum quantum ad suum appetitum, quin hoc appetat, (quia non est in eo virtus superior contradicens iudicio sensus), sic etiam ratione aestimate (?) et iudicante hoc esse bonum et appetendum, stante hoc indicio non est liberum habens proheresim ad hoc appetendum vel non. Et quantum ad hoc non est maior libertas in rationalibus quam in brutis” (*De Vº Metaphysicae*, París, Nat. lat. 16.297, fol. 75 rb). Estas notas se hallan bajo el lema: *Quale dicitur, etc.*; las partes de la frase puestas entre paréntesis se encuentran al margen del manuscrito.

sión "voluntas vult ex iudicio rationis" de Sigerio,<sup>142</sup> Santo Tomás destaca la originalidad de la libertad precisamente en la definición del libre albedrío, que es *libere iudicare*, una expresión contradictoria en el plano del conocimiento como tal pero pura esencia de la libertad en el plano existencial. Santo Tomás precisa: "Potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationalis; *sed quae facit libertatem in iudicando*, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas: nominat enim eam non absolute sed in ordine ad aliquem actum eius qui est eligere".<sup>143</sup>

Esta perspectiva de Santo Tomás es al fin y al cabo la afirmación categórica de la prioridad del acto sobre su contenido (potencia), del *esse* (*actus essendi*) como acto fundante respecto de la constitución del ente y de su expansión en los trascendentales del *Verum* y el *Bonum*,<sup>144</sup> y por lo tanto de la persona singular, real y existente sobre el género abstracto formal lógico, de la voluntad como acto propio de la persona sobre la inteligencia,<sup>145</sup> del amor y la sabi-

<sup>142</sup> "... In hoc consistit libertas voluntatis quod etsi ab aliquibus inveniatur aliquando moveri, cum huismodi moventia non sint impedita; tamen talis est natura voluntatis, quod quodlibet eorum quae nata sunt movere voluntatem, potest a suo motu impedi, quia voluntas vult ex iudicio rationis" (*De necessitate*, ed. cit., pág. 118). También: "Voluntas non movetur nisi ab intellectu, bonum enim comprehensum sub ratione boni est id quod movet voluntatem" (*Quaestiones super libros physicorum*, L. VIII, q. 12, ed. cit., pág. 210). Además: "Voluntas per se dependet ex intellectu. Voco voluntatem appetitum intelligibilem, quia voluntas in sua operatione per se, dependet ex obiecto per se; tale autem est bonum, non absolute, sed bonum intellectum: bonum enim intellectum movet voluntatem" (*Quaestiones in libros tres De anima*, L. II, q. 20, F. VAN STEENBERGHEN, pág. 85).

<sup>143</sup> *De Veritate*, q. 24, art. 6. Por eso no nos parece una formulación exacta de la compleja dialéctica de la posición tomista el énfasis en el momento de la inteligencia en el dinamismo de la libertad: "Pour le rest S. Thomas maintient que la liberté de la volonté délibérée est basée sur l'indétermination du jugement précédent". Y se concluye: "La liberté de la volonté délibérée est donc fondée sur l'indétermination, l'indifférence du jugement pratique préalable" (O. LOTTIN, *op. cit.*, pág. 208 y ss.). Para Santo Tomás la libertad originaria del querer no se funda, como para Sigerio, en la indiferencia pasiva, sino en su poder activo en el acto mismo de querer (*volo velle, volo quia volo...*), con el cual puede dominar también la inteligencia y por ende reformar simple el juicio práctico y modificar además las propias elecciones. Pero Lottin tiene razón cuando, coherente con esta interpretación tradicional hoy criticada por la moderna exégesis tomista que nosotros seguimos (cfr. C. FABRO, "Orizzontalità e verticalità della libertà", *Angelicum* 48, fasc. 3-4, Roma, 1971, págs. 302-354), afirma no sólo ver en el Angélico "l'expression d'un apparent déterminisme psychologique" (I. c.) sino también que "Siger de Brabant, dans ses derniers ouvrages, n'est pas plus déterministe que saint Thomas d'Aquin" (*Ibid.*, pág. 271).

<sup>144</sup> El principio de la primacía del *acto* aristotélico y el del *bien* de la tradición neoplatónica son fundidos en una síntesis superior, o sea integrados (en el sentido hegeliano), en la doctrina tomista de la *participación*, según la interpretación de C. Fabro, quien ha reivindicado como pilares fundamentales de la especulación del Angélico la prioridad trascendental del *esse* (*actus essendi*) como acto fundante de la constitución del ente y el primado de la *voluntad* (y por lo tanto del *bien* en el orden dinámico) en la posición del acto humano como elección libre del fin último por parte del hombre: "Come per l'essere rispetto alla costituzione dell'ente, così per il bene rispetto alla tendenza della volontà" (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Turín, 1960, pág. 428).

<sup>145</sup> El acto de la voluntad como posición de la cualidad moral del hombre como persona, el cual hombre es llamado "bueno" a causa de la buena voluntad: "Non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem" (S. Th., I, q. 5, art. 4, ad 3).

duría sobre el conocimiento.<sup>146</sup> Por ello Santo Tomás puede escribir con tanta audacia: “Dicendum quod secundum Philosophum<sup>147</sup> etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic *Ipsa Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*”.<sup>148</sup> Por lo tanto: “Et homo magis est similis Deo inter creaturas post Angelos; unde dicitur Genes. I, 26: ‘Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram’. Hoc quidem non dixit de caelo sive de stellis, sed de homine. Non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quae est *liberam voluntatem* habens et *inco-rruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam ceterae creaturae*”.<sup>149</sup>

Frente a la inversión de prioridades sostenida por Sigerio —el *nous joristós* único en sí y para sí como acto universal de conocimiento sobre el *esse (actus essendi)* como acto del ente,<sup>150</sup> la humanidad abstracta sobre la persona singular real, la causalidad necesaria de la inteligencia sobre la libertad de la voluntad—, Santo Tomás puede

<sup>146</sup> “Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sum coniuncta, et componere quodammodo ea quae diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quicquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur” (S. Th., I-II, q. 27, art. 2 ad 2). Pues, concluye admirablemente Santo Tomás, “cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur. Unde amor est magis unitivus quam cognitio” (*Ibid.*, I-II, q. 28, art. 1, ad 3).

<sup>147</sup> *Metaph.*, VIII, 3, 1043 b 32 ss.

<sup>148</sup> *De Potentia*, q. VI, art. 6, ad 5, Turín, 1965, pág. 176 a.

<sup>149</sup> *In symb. Apost. Expos.*, art. 1, O.T. II, Turín, 1954, n. 886, pág. 198. También: “Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, (...) restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi *liberum arbitrium* habens et suorum operum potestatem” (S. Th., I-II, Prólogo). Para la explicación tomista de la creación del hombre a imagen de Dios como el don de un ser necesario que fundamenta lo absoluto de su libertad, cfr. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Bs. As., 1979, pág. 14, 140 ss., 202 ss.

<sup>150</sup> Sigerio, fiel al texto aristotélico, no conoce la noción tomista de *esse intensivo*, o sea el acto de ser (*actus essendi*) en su propia y última perfección metafísica como acto de todo acto y perfección de toda perfección: luego como el fundamento de toda participación y el participado universal siempre acto respecto de toda esencia con la que realmente se distingue como el acto de la potencia. Más aún, el maestro brabantino crítica a Santo Tomás la distinción real entre *esencia* y *esse in creatis* para aludir a un abandono del pensamiento aristotélico. Se comprende pues que este oscurecimiento de la prioridad trascendental del *esse (actus essendi)* como acto fundante de la constitución del ente y de la consecuente distinción capital de *essentia* y *esse in creatis* haya conducido al oscurecimiento del primado de la voluntad y también de la noción de libertad radical como autodeterminación originaria del hombre con respecto a su propio destino. Así se comprende también que la inversión del primado del *esse* tomista en el primado del *nous* aristotélico propuesto por Sigerio haya conducido al relegamiento de la prioridad de la voluntad libre tomista por la prioridad de la inteligencia necesaria; la libertad entonces es resuelta por el maestro brabantino —en forma análoga al hegelianismo— en la síntesis dialéctica de causalidad y necesidad según el principio aviceniano *omnis effectus respectu suae causae est necessarius*.

afirmar, revirtiendo los términos, la pertenencia de una inteligencia y una voluntad a cada persona singular incorruptible como derivación de la positividad de su espiritualidad, y la autopertenencia de la libertad a la voluntad como autodeterminación originaria activa del yo incomunicable de cada persona necesaria creada a imagen de Dios, libre y necesario por esencia.

No diversamente, en el mundo moderno, se expresa Kierkegaard, quien critica el pensamiento moderno del que Hegel es el vértice, pues se ha caracterizado por el desplazamiento progresivo del sujeto espiritual singular, y por ello de la persona libre, a favor del proceso necesario de lo universal abstracto, ya en forma de sustancia inmóvil, ya como conciencia universal o espíritu absoluto: por eso Kierkegaard, como Santo Tomás frente a Sigerio (¡el Hegel medieval!), a lo universal, lo general, lo abstracto, que son las categorías de lo que es necesario en el plano lógico-formal, al margen de las existencias reales, contrapone el sujeto singular creado necesario y libre a imagen de Dios. He aquí un texto polémico dirigido ante todo contra el hegelianismo: "El error de Hegel reside principalmente en esto: que lo universal, en lo cual consiste la verdad para el hegelianismo (y lo Singular deviene la verdad, si está integrado en ello), es una abstracción, el Estado, etcétera. No llega a Dios, que es la subjetividad en sentido absoluto, y no llega a la verdad: al principio de que realmente, en última instancia, lo Singular es más alto que lo general, o sea lo Singular considerado en su relación con Dios". Sigue el lamento de Kierkegaard, que bien podría ser el de Santo Tomás ante Sigerio: "Cuántas veces he escrito que Hegel en el fondo hace de los hombres, como el paganismo, un género animal dotado de razón. Porque en un género animal siempre vale el principio: lo Singular es inferior al género. El género humano tiene la característica, precisamente porque toda persona singular está creada a imagen de Dios (*Gen. I, 27*), de que lo Singular vale más que el género".<sup>151</sup>

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO  
*Roma*

<sup>151</sup> KIERKEGAARD, *Papirer 1849-50*, X<sup>2</sup> A 426, pág. 303. Texto traducido de la versión italiana de C. Fabro.