

LA CUESTION "De aeternitate mundi":

POSICIONES DOCTRINALES *

4. — El "De Aeternitate Mundi" de Boecio de Dacia

El tratado de Boecio de Dacia acerca de la eternidad del mundo, publicado en 1954 por su descubridora, Géza Sajó¹, desató una prolongada polémica, en parte debida a la introducción misma que en esta edición precede al texto.

Para remontar a sus orígenes la cuestión que se desarrolla a partir de esta obra, hay un dato que es de sumo interés señalar: el códice parisino Nat. Lat. 16.533 (f. 60r) presenta la siguiente anotación, al término de las 219 proposiciones condenadas por el obispo Etienne Tempier en 1277:

Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetus appellatus, nonnulli vero post praemissorum condemnationem, qui diversimode erraverunt, simili modo damnati vel condemnati sunt vel eorum errores, de quibus infra.²

* ANIMADVERTENDA. — En la Primera Parte de este trabajo (SAPIENTIA, 1972, XXVII, 313) se han deslizado, lamentablemente, varios errores de impresión que en algunos casos desfiguran el sentido del texto. Nos permitimos señalar los siguientes: p. 314 lin. 32: Miguel Escoto (por Escoto). 316, 10: ex communicati (excommunicati). 316, 16-20: ets (est). 316, 27: cogniscit (cognoscit). 318, 17: scarae (sacrae). 318, 41: ets (est). 319, 24: ets (est). 319, 38: sciliet corpus coelis (scilicet corpus coeli). 320, 20: 11 de marzo (18 de marzo). 320, 30: Ales (Hales). 321, 11: asu (ausu). 322, 14: seguitur triple (sequitur triplex). 323, 5: atiintellectualismo (antiintellectualismo). 325, 9: ad homine (ab homine). 326, 10: cambio (camino). 328, 35: un sint (ut sint). 329, 22: occasionem irrisiones (occasionem irrisionis). 327 in fine: 1) (1.) y 328, 3: 2) (2.), son subdivisiones de 9). Lo mismo 1), 2), 3) 4) en la p. 327, que son subdivisiones de 8).

¹ G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie. De mundi aeternitate*. Texte inédit avec une introduction critique, avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant Super VI Metaph., Budapest, 1954.

² Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, pp. 555-556-558, donde se mencionan también los mss. Paris, Nat. Lat. 4391, f. 68, "Contra Segerum et Boetium hereticos"; y Paris, Nat. Lat. 15450, f. 80r., en el que la obra polémica de Raimundo Lulio "Declaratio per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequatium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino episcopo Parisiensi" (cfr. OTTO KEICHER OFM, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, VII, 4-5, Münster, 1909. El texto aparece en pp. 95-221) se menciona como "Liber contra errores Boetii et Sigerii".

Desde el comienzo de los estudios que se interesaron por la corriente del aristotelismo radical, a principios del presente siglo, fueron muchos los autores que trataron de poner en claro la figura de Boecio: Mandonnet³, Van Steenberghen⁴, S. Skovgaard Jensen⁵, Grabman⁶, pues, aun aceptando el hiperbolismo de la acotación transcrita, es indudable que reviste una enorme importancia dilucidar su verdadero alcance. La ocasión de que se encendiera con mayor ímpetu la polémica fue, sin embargo, la publicación del *De aeternitate*. Gilson⁷, Gauthier⁸, Van Steenberghen⁹, Gregory¹⁰, la misma G. Sajó, en su nueva edición crítica¹¹, entraron en la liza. En términos generales, las posiciones adoptadas tienden a dos polos opuestos: la negación de toda actitud cristiana en Boecio, o la afirmación de su cristianismo perfectamente ortodoxo. En el primer grupo se puede señalar en especial las afirmaciones de Mandonnet¹², y posteriormente las de Gilson y Gregory. En la posición opuesta se encuentran Van Steenberghen y Gauthier.

La lectura del *De aeternitate mundi*, lejos de mostrarnos un Boecio heterodoxo y racionalista, nos presenta un filósofo cristiano que, no sólo pretende salvar la filosofía del ataque injustificado de ciertos teólogos, sino que, con tanto o mayor interés, quiere salvar la teología del mal favor que le hacen estos teólogos. Respecto del problema mismo de la eternidad del mundo, su posición es muy cercana a la de Santo Tomás: no hay argumento demostrativo que pruebe la eternidad del mundo, como tampoco lo hay para afirmar la creación temporal; en consecuencia, el cristiano debe atenerse al dato revelado

³ P. MANDONNET, "Note complémentaire sur Boèce de Dacie", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1933, 22, 246-250.

⁴ F. VAN STEENBERGHEN, "Boèce de Dacie", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 1936, IX, col. 381-382.

⁵ S. SKOVGAARD JENSEN, "On the national origin of the Philosopher Boetius de Dacia", *Classica et mediaevalia*, 1963, 24, 232-241.

⁶ M. GRABMANN, *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1924, 2, München, 1924. "Die Opuscula De Summo bono sive de vita philosophi und De Somniis des Boetius von Dacien", *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1936, vol. II, p. 200-224. Originalmente publicado en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1931, VI, 287-317. Entre los muchos trabajos de este prolífico y benemérito autor, que ha sido, por otra parte, el primer editor contemporáneo de textos de Boecio de Dacia, podemos señalar también, en relación con nuestro autor: *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVI, 1, Münster, 1940. "Texte des Martinus von Dacien und Boetius von Dacien zur Frage nach dem Unterschied von Essentia und Existentia", *Studia Anselmiana*, 1938, 7-8, 7-17.

⁷ Según F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIIIe. siècle*, Louvain, 1966, p. 409.

⁸ R. A. GAUTHIER, "Averroïsme", *Bulletin thomiste*, 1954-1956, IX, 928.

⁹ F. VAN STEENBERGHEN, "Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école", *Revue Philosophique de Louvain*, 1956, 54, 130-147.

¹⁰ T. GREGORY, "Discussioni sulla doppia verità", *Cultura e scuola*, 1962, pp. 99-106.

¹¹ G. SAJÓ, *Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi*, Berlin, 1964.

¹² Cfr. "Note complémentaire..." (cit. nota 3).

para proponer la temporalidad del mundo. Los argumentos con que maneja su exposición no son nuevos, ni lo es, en general, la respuesta. Pero hay un elemento de sumo interés en su tratado, y es el análisis detallado de la independencia científica de la filosofía respecto de la teología. No hay dos verdades, ni una verdad relativa, sino verdades parciales que el filósofo descubre por el puro trabajo de su razón. Y estas verdades, en cuanto elaboradas científicamente, no pueden ser suprimidas sin más por el teólogo, que debe, a su vez, construir una ciencia estructurada racionalmente a partir de principios distintos de aquellos con los que se maneja la filosofía. El filósofo cristiano debe saber que, cuando afirma la creación en el tiempo, la resurrección de los muertos, o la creación del primer hombre, no lo puede hacer en términos filosóficos. Ni puede el teólogo pretender que la filosofía los acepte como datos de su incumbencia.

El resumen de su posición está expresado en el cuerpo del tratado (*De aet.*, líneas 627-646), de la siguiente manera:

Et ex his quae dicta sunt componitur syllogismus: Nulla est quaestio cuius conclusio potest ostendi per rationem, quam philosophus non debuit disputare et determinare, quantum per rationem est possibile, ut declaratum est; nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis, nec mathematicus, nec divinus, ut patet ex praedictis; ergo per nullam humanam rationem potuit ostendi motus primus et mundum esse novus, nec etiam potest ostendi quod sit aeternus; quia qui hoc demonstraret, debet demonstrare formam voluntatis divinae. Et quis eam investigabit? Ideo dicit Aristoteles, in libro Topicorum, quod aliquod est probabile de quo neutro modo opinamur, ut utrum mundus sit aeternus vel non. Sunt enim in fide quae per rationem demonstrari non possunt, ut quod mortuum redit vivum in numero idem, et quod res generabilis redit sine generatione; et quis his non credit haereticus est.

Sin embargo, es innegable que la condenación de Tempier englobaba también a Boecio, no sólo por lo que encontramos en testimonios de la época, como el famoso colofón que transcribimos más arriba, sino porque algunas doctrinas, perfectamente ortodoxas, fueron objeto de la fulminación de 1277¹³.

Por el interés especial que revisten respecto de nuestro tema, vamos a referirnos expresamente a algunas de las proposiciones condenadas.

No pretendemos entrar en la cuestión de esclarecer el sentido de aquellas proposiciones que, o son distinguibles, o, si se aceptan

¹³ Como acotación curiosa, nos permitimos señalar el doble criterio de algunos medievalistas que, mientras condenan la parcialidad, cuando no la maldad, de aquellos testimonios de la época que atacan a Sto. Tomás y sus discípulos apoyándose en el *Syllabus* de 1277, aceptan sin la menor vacilación estos mismos testimonios cuando se refieren a personajes no tomistas. ¿No hay parcialidad en esto?

tal como están enunciadas, constituyen meros errores filosóficos que no tienen carácter ni mérito para ser objeto de una condenación teológica. Nos remitiremos a las que tienen directa relación con el tratado de Boecio.

La proposición 90 se refiere a la imposibilidad de demostrar filosóficamente la creación temporal del mundo:

Proposición 90:

Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus, et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.

De aeternitate mundi, 549-54:

Et quia naturalis solum considerat veritates causarum naturalium, dicit mundum et motum primum non esse novum, ex his autem fides christiana, considerans causam superiorem quam sit natura, dixit mundum posse esse novum ex illa, ideo non contradicunt in aliquo.

La intención y la expresión de Boecio es clarísima, y ello se repite a lo largo de toda la obra: el filósofo, si se apoya sólo en los principios de su ciencia, no puede establecer ninguna proposición científicamente demostrable acerca del comienzo del mundo; sólo por fe sabemos que ha comenzado por creación en el tiempo. El texto de la proposición condenada, en cambio, además de la ambigüedad filosófica de su contenido, carga el acento en un aspecto negativo que está muy lejos de la mente de nuestro autor. Sus redactores parecerían haberse preocupado más en elaborar un juicio condenable, que en dilucidar un problema que compromete por igual a la filosofía y a la teología.

También han sido objeto de discusión las proposiciones 184 y 185, en relación con Boecio¹⁴:

Prop. 184. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem.

Prop. 185. Quod non est verum quod aliquid fiat ex nihilo, neque factum sit in prima creatione.

Lo que Boecio afirma es algo muy distinto:

... nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis, nec mathematicus, nec divinus...

... ergo per nullam humanam rationem potuit ostendi motus primus et mundus esse novus, nec etiam potest ostendi quod sit aeternus... (lin. 628-37).

¹⁴ G. SÁJÓ (*Un traité...*, cit. nota 1) señala las proposiciones 9, 17, 18, 90 y 184 (*op. cit.*, p. 75), pero las refiere a la "teoría de la doble verdad" que ella cree encontrar en el *De aeternitate mundi* (cfr. pp. 69-75), y que sería un índice del "racionalismo" de Boecio. Lo erróneo de esta interpretación, desmentida por los textos mismos, ha sido más que suficientemente probado.

En este silogismo, que expresamente pone el autor como meollo del tratado, no hay nada que se parezca a "actitud racionalista", "antiteológica", o "anticristiana". Por el contrario, representa una actitud filosófica equilibrada y una posición teológica ortodoxa. En toda la cuestión hay, por parte de Tempier, una evidente extrapolación de las afirmaciones filosóficas. Si bien es cierto que proposiciones como las recién citadas 184 y 185 son realmente condenables, no es menos cierto que la responsabilidad de su afirmación corre pura y exclusivamente por cuenta de los redactores de estos artículos. Al mismo tiempo, se pretende dar a la teología un campo de incumbencia y una capacidad de juicio que de ningún modo le competen. En este terreno, más que un problema de fe y razón, hay una reacción desmesurada por parte de un obispo excesivamente celoso de sus fueros, y que por ello mismo se permite afirmar más de lo que la fe dice y la prudencia aconseja. Tal, por ejemplo, lo afirmado en la proposición 18:

Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigare per rationem. Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi.

Si no estuviésemos frente a una cuestión de tan tremenda seriedad, nos sentiríamos tentados de ver en esto una broma, más que una proposición con sentido, en especial por la acotación añadida. Interesantes observaciones podría hacerse también respecto de la proposición 17:

Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurgat.

Es evidente que, a todo lo largo de la obra, Boecio insiste en la imposibilidad de demostrar, tanto la creación en el tiempo, como la eternidad del mundo. En ningún caso se refiere a la imposibilidad de ser de cualquiera de las dos opciones. De hecho expone quince razones en contra y quince en favor de la eternidad del mundo, y las rechaza todas. Más aún, explícitamente dice:

...respondendum est, et primo ad rationes quae nituntur probare contrarium veritati, scilicet mundum esse Deo coaeternum.

No hay aquí la menor traza de la "doble verdad".

Si alguna conclusión cabe sacar de estas observaciones, es la del equilibrio de un autor rectamente cristiano, frente a teólogos que equivocan el cristianismo en su pensamiento y en su acción. Aun aquellos que por su dignidad episcopal deberían ser modelos de pruden-

cia. Y, aunque la cita resulte un poco extensa, no podemos dejar de transcribir los párrafos finales del *De aeternitate mundi*:

Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum. Quare murmuras contra philosophum, cum idem secundum eum concedis? Nec credas quod philosophus qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum. Magisterii sermo intelligendus est ad melius, nec verum quod dicunt quidam maligni ponentes studium suum ad hoc, quod possint invenire rationes impugnantis in aliquo veritati christianae fidei, quod tamen procul dubio est impossibile. Dicunt enim quod christianus, secundum quod huiusmodi, non potest esse philosophus, qui ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae. Illud enim falsum est, quia christianus concedit conclusionem per rationes philosophicas conclusam non posse aliter se habere per illa per quae concluditur, et si concludatur per causas naturales per quas concluditur; concedit tamen hoc posse se aliter habere per causam superiorem quae est causa totius naturae et totius entis causati. Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam, neutram corripiendo. Si autem aliquis in dignitate constitutus fuerit, et tam ardua non possit intelligere, tunc oboediat sapientiori et credat legi christianae, non propter sophisticam rationem, quia ipsa fallit, nec propter rationem dialecticam, quia ipsa non facit ita firmum habitum, sicut fides, quia conclusio rationis dialecticae accipitur cum formidine alterius partis, nec propter rationem demonstrativam, tum quia non est possibilis in omnibus quae ponit lex nostra, tum quia ipsa facit scientiam. Est enim demonstratio syllogismus faciens scire, ut scribitur I^o Posteriorum, et fides non est scientia. Hinc legi christianae quemlibet christianum adhaerere et credere secundum quod oportet faciet auctor eiusdem legis Christus gloriosus qui est Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen. (lin. 962-1002).

No hay en esta obra nada de averroístico; si algo encontramos en ella, es una negación casi continua de los principios "racionalistas" de Averroes. Por ello resulta en cierta manera sorprendente el que se designe a Boecio como "*principalis assertor istorum articulorum*". Si se atiende a la palpable incomprensión que el *syllabus* de 1277 revela respecto de las argumentaciones de carácter aristotélico, el hecho pierde mucho de su carácter extraño. Sin embargo, queda en pie la duda, mientras no dispongamos de una mayor información acerca del autor. Y aun en este caso, es probable que el enigma permanezca abierto.

5. — *El "De Aeternitate Mundi" de Siger de Brabante*

El tratado de Siger se ubica entre el de Santo Tomás (1270/71) y el de Boecio de Dacia (1274/75). Sin embargo, no parece haber ninguna relación directa entre los tres trabajos, excepto el común interés

por un tema de candente polémica¹⁵. Es probable que la composición de la obra que nos ocupa obedezca a una cuestión planteada en clase, a raíz de alguna de las posiciones anti-eternalistas, como sería, si nos atenemos a la coincidencia de fechas, la de John Peckham. Por desgracia, la fórmula en la que Siger resume la argumentación de sus adversarios como "*quae ab aliquibus demonstratio esse creditur*" (lin. 6-7)¹⁶, no ofrece ninguna luz para descubrir a sus autores. De hecho, el silogismo propuesto no coincide de manera exacta con ninguna de las razones expuestas por los autores conocidos.

La importancia de este escrito estriba, sobre todo, en dos características que le son propias: en primer término, constituye uno de los exponentes más completos, con el *De necessitate et contingentia causarum*¹⁷, del conjunto de teorías de Siger, con la ventaja, sobre el *De necessitate*, de expresar de modo más conciso y con mayor precisión sus conceptos. Ello no invalida la importancia de la otra obra, pero el *De aeternitate* nos permite seguir con mayor facilidad el hilo de sus posiciones. En segundo lugar, es la obra en la que aparece con mayor claridad su "heterodoxia", por tratarse de un tema en el que la posición aristotélica resulta mucho menos compatible que en otros casos con la postura ortodoxa.

Por otra parte, la estructura y temas del trabajo abordan los problemas más controvertidos de la escolástica del siglo XIII: la cuestión antropológica, no sólo referida al origen del hombre, sino también al entendimiento, y, en consecuencia, al alma humana; y el doble problema de los universales y la explicación del cambio. Esto no quiere decir que tales cuestiones aparezcan desarrolladas expresamente en el *De aeternitate*, sino que, debido al enfoque y desenvolvimiento de la obra, se tocan o se suponen resueltas en un sentido determinado.

Conviene recordar, sin embargo, que, tal como nos ha llegado, el tratado no es una obra escrita en primer término para su publicación, sino el cuerpo de una "*determinatio*", tal como la denomina el índice del códice A: "*Quaedam determinatio Sygeri magni de Brabantia*". Este tipo de disputa, si bien sigue muy de cerca la estructura de la *quaestio*, tiene una forma más libre y menos rígida que ésta. Ello le permite desarrollar de manera más detallada algún tema que se quiere poner de relieve, sin por eso salirse del marco de lo formal-

¹⁵ Respecto de la fecha de composición del *De aeternitate* de Siger, cfr., en nuestra edición de esta obra (Bs. As., Eudeba, 1973), "II. El texto. 2. Fecha de composición". En cuanto a las obras sobre la eternidad del mundo en este período, cfr. la primera parte de este trabajo (SAPIENTIA, 1972, 106, 313-334).

¹⁶ Las citas del *De aeternitate mundi* de Siger de Brabante, se refieren siempre a nuestra edición del texto, señalado en la nota anterior.

¹⁷ J. J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Textes et étude*, Louvain, 1954. El texto *De necessitate* ocupa las pp. 14-44.

mente permitido. De allí que no pueda pedirse, en obras de este tipo, la estricta observancia de las formas y de las proposiciones, inclusive del orden preestablecido, que debe mantenerse en una *quaestio*. Por consiguiente, el autor se permite, en el *De aeternitate*, dos cosas que han de tenerse presentes de modo especial para seguir la argumentación: llevar la cuestión a los temas que le interesa sobre todo explicitar; y dar por supuestas, o aceptar de modo implícito, soluciones que utiliza como elementos en sus demostraciones. Como nuestro interés se centraliza en el aspecto doctrinal del opúsculo, nos ceñiremos al análisis de las teorías filosóficas expresa o implícitamente contenidas en la obra, y que se refieren de manera más o menos directa al tema central de la misma. Como dato de interés, podrían señalarse los artículos del *syllabus* de 1277 que condenan algunas de estas teorías, aun cuando el *De aeternitate* sea aproximadamente seis años anterior al documento de Tempier. Por tal razón soslayaremos esta enumeración, y nos limitaremos a indicar la coincidencia mencionada cuando corresponda a lo largo de nuestra exposición.

A) *Esquema de la obra*

El *De aeternitate* aparece dividido en cinco partes de desigual extensión, que ocupan en conjunto un total de 577 líneas (en nuestra redacción crítica). En la primera edición de Mandonnet¹⁸, la extensión se reduce a 13 páginas; en Barsotti¹⁹ y Dwyer²⁰, se limita a 21 páginas. En ningún caso más que un modesto folleto. Ello no obsta para que el autor enumere las subdivisiones con toda prolijidad y las señale con cuidado.

Una *introducción* de 53 líneas (6-59), plantea la cuestión (6-13), expone el argumento objetado (14-40), y propone el orden de la exposición subsiguiente (41-59).

1. — Lo cuestionado expresamente por Siger en su obrita es: ¿las especies de lo sometido a generación y corrupción tienen, en la filosofía aristotélica, un comienzo absoluto, que no implica nada preexistente de ellas? (10-13).

2. — El argumento objetado se presenta en forma doble:

a) una especie, todos cuyos individuos han comenzado a ser sin haber preexistido, ha comenzado sin haber preexistido.

¹⁸ P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle*, Friburgo (Suiza), 1899, pp. 71-83.

¹⁹ R. BARSOTTI, *Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi*, Münster, 1933.

²⁰ W. J. DWYER, *L'opuscule de Siger de Brabant "De aeternitate mundi"*. Introduction critique et texte. Louvain, 1937.

Los individuos de todas las especies de lo sometido a generación y corrupción han comenzado a ser sin haber preexistido.

En consecuencia, también las especies a las que estos individuos pertenecen.

— Prueba de la mayor: la especie sólo tiene ser y origen en lo singular; si todo individuo generable y corruptible ha sido causado sin haber preexistido, también lo ha de ser su especie.

b) Los universales no tienen ser ni origen más que en lo singular.

Pero todo ente causado por Dios tiene ser y origen en El.

Por consiguiente el hombre, causado por Dios, tiene ser y origen en un individuo determinado.

Pero en la especie humana no hay ningún individuo eterno.

Por consiguiente, la especie humana ha sido causada por Dios de modo que ha comenzado a ser sin haber preexistido.

3. — La exposición ha de abarcar cuatro puntos:

1) cómo son causadas las especies de lo generable y corruptible.

2) cómo, de acuerdo con esto, se responde a la argumentación presentada.

3) cómo se relacionan entre sí los universales y los singulares.

4) cómo se relacionan, en la duración, el acto y la potencia, puesto que, decir que algo ha comenzado a ser sin haber preexistido, es decir que la potencia es, en la duración, anterior al acto.

El *capítulo* (60-129) desarrolla el tema de la generación. El esquema de esta exposición es el siguiente:

Todo lo que se da en una materia, que, en cuanto tal, está en potencia respecto de la forma, es causado por generación.

Generación es la producción de algo a partir de una materia individual y determinada.

Por consiguiente, las especies de lo generable y corruptible no proceden inmediatamente de Dios, porque la acción de Dios no se ejerce sobre una materia determinada preexistente.

Hay dos clases de generación: *per se* y *per accidens*.

La especie humana no ha sido generada *per se*, porque:

— la generación es una operación que, en cuanto tal, se ejerce sobre lo singular.

— a lo singular pertenece la materia individual y determinada.

— pero en el concepto de especie no entra la materia individual y determinada.

— por consiguiente, la especie no se genera *per se*.

La especie humana se genera *per accidens*, porque:

— si la especie fuera abstraída de lo individual, no sólo en su concepto, sino también en su ser, no sería engendrada de ningún modo.

— pero la especie, en su ser, es tal individuo determinado.

— por consiguiente, engendrado el individuo se genera la especie.

— pero la especie se da en cualquiera de los individuos.

— por consiguiente, la especie se genera por la generación de cualquiera de los individuos.

Esto implica que la especie humana es causada y eterna, pues:

— la especie humana tiene ser y origen en el ser y origen de cualquiera de los individuos de la especie.

— pero los individuos de la especie humana se generan uno ante otro desde siempre.

— por consiguiente, la especie humana se genera desde siempre.

Ahora bien, todo lo generado es causado, por lo que la especie humana es causada. Pero no ha empezado a ser sin haber preexistido, porque:

— la especie comienza a ser cuando, en general, cada uno de los individuos generados comienza a ser.

— pero cada uno de los individuos generados comienza a ser, engendrado por un individuo generado preexistente.

— Por consiguiente, la especie humana comienza a ser, siendo ya, y habiendo preexistido.

En el *capítulo II* (130-205), se responde al argumento presentado en la introducción, a partir de los datos ofrecidos en el capítulo I.

La respuesta a la primera formulación es la siguiente:

— aunque todo hombre individual haya comenzado a ser sin haber preexistido, ninguno ha comenzado a ser sin que preexistiera otro de la misma especie.

— pero una especie comienza a ser sin haber preexistido, sólo cuando un individuo de esa especie comienza a ser sin que preexistiera otro individuo de la misma especie.

— Por consiguiente, la especie humana no ha comenzado a ser sin haber preexistido.

El mismo argumento se puede extender a todas las especies de individuos generables y corruptibles.

Una argumentación paralela, que confirma la anterior, es la que establece Aristóteles respecto del tiempo pasado, que, según él, es infinito.

A la segunda formulación se responde con la negación de la inferencia: "el hombre tiene ser y origen en un individuo determinado". Pues:

— la especie es en los singulares, pero ello no equivale de ningún modo a "es en este singular determinado".

— la especie se genera "*per accidens*", por la generación de un individuo ante otro.

— la inferencia aludida exige demostrar, y no suponer, que es imposible la generación de un individuo ante otro "*in infinitum*".

— el argumento supone que sólo puede ser eterna una especie que se da en un individuo eterno determinado.

Con esto quedaría, en sentido estricto, cumplido el propósito del autor: mostrar la falta de coherencia de la argumentación propuesta para probar la no eternidad del mundo. Pero, como en las razones discutidas se suponen resueltos en un determinado sentido dos problemas importantes, Siger se embarca en dos disgresiones (204: *aliquantulum disgredientes*), que constituyen los capítulos III y IV.

Estos dos problemas son:

1) los universales se dan sólo en los singulares (25: *species nec esse nec causari habet nisi in singularibus*. 31: *universalia, sicut non habent esse nisi in singularibus, ita nec causari*).

2) la potencia es anterior, en el tiempo, al acto (22: *species talium nova est et esse inchoavit cum penitus non praefuisset*, cfr. 15-18, 39-40).

El capítulo III trata, en forma de *quaestio*, el primer tema:

Problema: ¿los universales tienen ser en los particulares?

Primera respuesta: No. Porque:

— Aristóteles afirma que los universales existen en el alma misma.

— Temistio: los conceptos, como universales, los atesora y recoge el alma.

— los universales, al ser conceptos, se dan, como éstos, en el alma que los concibe.

Segunda respuesta: los universales son cosas universales. Porque:

— de lo contrario no se predicarían de los particulares. En consecuencia no se dan en el alma.

— las cosas que están sujetas a la universalidad no se dan en el alma. Y la intención de universalidad se da en las cosas llamadas universales. Por consiguiente, o la cosa y la intención se dan ambas en el alma, o no se da ninguna. Como las cosas, en cuanto cosas, no se dan en el alma, tampoco se dan en cuanto universales.

Solución: El universal, en cuanto tal, no es sustancia. Porque:

— en cuanto tal, difiere de todo singular.

Por consiguiente, si fuera sustancia, sería sustancialmente distinto de todo singular.

En consecuencia, habría dos sustancias en acto, la universal y la singular.

Como el acto establece una distinción real, el universal sería una sustancia realmente distinta del singular.

En consecuencia, no es sustancia.

— Esto significa que en el universal hay dos elementos:

- 1) la cosa, que, en cuanto tal, no se da en el alma.
- 2) la intención, que se da en el alma.

— En consecuencia, el universal, en cuanto tal, no se da más que en el alma. Porque:

a) si existiera por naturaleza como abstracto de todo particular, no podría predicarse verdaderamente de los particulares, porque estaría separado de estos en el ser.

b) tampoco sería necesario el entendimiento agente. Pues:

Este no da a las cosas una abstracción de la materia individual o de las cosas particulares, en el ser, sino sólo en el entendimiento, al realizar la intelección abstracta.

Por consiguiente, algo es universal, no por existir como tal en la naturaleza, sino porque se lo entiende abstractamente.

En consecuencia, como el entender abstractamente se da sólo en el alma, las cosas, en cuanto universales, se dan sólo en el alma.

— Corolarios:

1) La intelección abstracta, aunque es algo común, no es un predicable común de las cosas particulares, por tener un ser abstracto. Lo que se entiende, y en consecuencia se dice, abstractamente, se predica de los particulares porque se realiza en los particulares.

2) No es necesario que el universal se dé en acto antes de que se lo entienda, pues el universal en acto es lo de hecho inteligible.

Pero el acto de lo inteligible y de lo intelectivo es el acto de una misma cosa.

Lo inteligible en potencia es anterior a su intelección, pero en tal caso sólo es universal en potencia, por lo cual, antes de la intelección, el universal tiene un ser universal sólo en potencia.

Objeción:

— el objeto que causa la acción de entender debe, naturalmente, preceder a ésta.

Pero el universal, en cuanto tal, es el objeto que causa el acto de entender.

Por consiguiente, el universal existe naturalmente antes de su intelección.

Respuesta:

— Lo que realiza la acción de entender son el entendimiento agente y las imágenes, que naturalmente preceden a este acto.

Pero el universal no es universal antes del acto de entender. Por consiguiente, el universal no es formalmente tal por la naturaleza, que causa el acto de entender, sino que el concepto, que hace que el universal sea universal, es también un acto, y este acto se da en el alma.

Por consiguiente, los universales, en cuanto tales, se dan sólo en el alma.

En consecuencia, ni *per se* ni *per accidens*, son generados por la naturaleza.

En cambio la naturaleza, que se entiende, y por tanto se dice, universalmente, se da en las cosas particulares y se genera *per accidens*.

Respuesta a los argumentos de la posición contraria:

— Que los universales sean cosas universales, puede entenderse de dos maneras:

1) que existan universalmente.

2) que se los entienda universalmente.

No son cosas universales de la primera manera, pues entonces no serían conceptos del alma.

Sí lo son del segundo modo. Por consiguiente:

— los universales, en cuanto tales, no se predicán de los particulares en cuanto tales. Porque de estos no se predica la razón de género o especie.

En cambio, como la naturaleza, que se entiende tal cual es en sí, no se da en el alma, se predica de los particulares.

— Las cosas pueden perfectamente nombrarse por algo que no se da en las cosas.

Las cosas se dicen entendidas por su intelección, que no se da en ellas sino en el alma. Por eso mismo se dicen universales por su intelección universal, que tampoco se da en las cosas, sino en el alma.

La segunda digresión, acerca del acto y la potencia, ocupa el capítulo IV. También aquí la forma adoptada es la de *quaestio*, respetando más estrictamente, en este caso, la estructura de tal tipo de exposición.

En primer término, se señala una triple preeminencia del acto.

— en la definición.

— en el orden esencial y causal de una misma cosa.

— en el orden esencial y causal de las distintas cosas.

Se plantea luego el problema: ¿la potencia es anterior al acto en el orden del tiempo?

Razones por el sí:

1) En las cosas eternas el acto no es anterior a la potencia. Pero tomados en el orden de la especie, potencia y acto son eternos.

En consecuencia: el acto, en el orden de la especie, no precede a la potencia en el orden del tiempo.

2) No hay precedencia en el tiempo cuando se toma una serie circular infinita.

En lo generable y corruptible hay una serie circular infinita: el individuo proviene del semen que proviene de un individuo, que proviene del semen . . .

Por consiguiente: en lo corruptible no hay precedencia en el tiempo entre acto y potencia.

3) Lo primero en el orden de la generación es primero en el orden del tiempo.

Pero: la potencia es primera en el orden de la generación. En consecuencia, también en el orden del tiempo.

- 4) La única razón para asignar precedencia temporal al acto, es que la potencia pasa al acto por un acto anterior.

Pero: en cada especie determinada, el acto a su vez procede de una potencia precedente.

Por consiguiente: no se da una simple precedencia temporal del acto.

Razones por el no:

a) Según Aristóteles, aunque en cada cosa que pasa de la potencia al acto, la potencia es temporalmente anterior, en la especie el acto es anterior, en el tiempo, a la potencia.

b) El paso de la potencia al acto, en el orden de lo mudable, se realiza por un acto previo que señala, en último término, a un acto primero que es simplemente anterior a la potencia en el orden del tiempo.

Solución:

Se proponen cuatro elementos de juicio:

1) en una misma cosa, que en un momento es en potencia y en otro es en acto, la potencia es temporalmente anterior al acto. Pero, como todo lo que pasa de la potencia al acto, lo hace por algo de la misma especie que ya es en acto, la precedencia no es absoluta.

2) la potencia sería simplemente anterior al acto si

- a) la totalidad de los entes ha sido en algún momento no ente.
- b) la totalidad de una especie ha empezado a ser sin haber preexistido.

Pero ambas cosas son imposibles:

- a) porque supondría que la totalidad de los entes estaría en potencia, y la materia pasaría, por sí misma, de la potencia al acto.
- b) porque el primer agente y motor está siempre en acto, lo cual significa que todo lo que hace sin intervención de movimiento, lo hace siempre; es decir, que toda especie, en cuanto tal, pasa al acto habiendo preexistido.

Como nota, se aclara que el efecto propio de una constelación nueva pasa de la potencia al acto, aun cuando en cierto modo, ya preexistiera.

3) si se toma, en el mismo sentido en lo que genera y en lo generado, el acto y la potencia, a todo acto precede una potencia y a toda potencia un acto, de manera que ninguno de ellos es simplemente anterior al otro.

4) si no se lo toma exactamente en el mismo sentido, siempre el acto precede temporalmente a la potencia, por cuanto en toda serie de móviles ha de llegarse a un primer acto que no procede de una potencia anterior.

Este primer motor no es anterior a

1. la materia primera entendida como ente en potencia.
2. la materia propia de la especie entendida como ente en potencia.

En cambio, es temporalmente anterior a

3. la potencia en cuanto llevada al acto por un acto propio.

Respuesta a las razones por sí:

a) El ente en potencia sólo es sempiterno si se lo toma en la materia primera. Pero en este caso no puede hablarse con propiedad de "ente en potencia". Y todo lo que es en potencia, en la materia propia, tiene un comienzo.

b) Aunque en el orden de lo generado hay una secuencia infinita de acto y potencia, el acto precede a la potencia por el orden esencial de los motores y agentes.

c) Ante todo ente en potencia determinado, hay otro ente en acto de su misma especie, que lo lleva de la potencia al acto.

d) Las dos razones que se aducen para negar la precedencia temporal del acto no concluyen, porque

1. el ente en acto es anterior, no sólo al acto de lo engendrado, sino a la potencia para el acto, propia de lo engendrado. Las materias propias provienen del primer motor.
2. por sobre el orden de los móviles, hay que suponer un ente en acto al que no precede ninguna potencia.

B) *La posición de Siger.*

Parecería, a primera vista, superfluo plantear el problema de la posición de Siger frente al tema de la eternidad del mundo. Sin em-

bargo, es, no sólo conveniente, sino necesario, por dos razones principales:

1) el autor declara expresamente su intención de no determinar su propia posición frente al problema, sino de mostrar el error de quienes afirman los argumentos que combate:

Non conamur autem hic oppositum conclusionis ad quam arguunt ostendere, sed solum suae rationis defectum... (198-200).

2) a lo largo de la obra sigeriana aparecen afirmaciones que no siempre pueden tomarse como elementos de una misma línea de pensamiento, y que inclusive aparecen como contrapuestas.

El tema de la eternidad del mundo es uno de los más frecuentes en la obra de Siger, por cuanto se relaciona con dos cuestiones de fundamental importancia: el problema del entendimiento y el de la Providencia, vale decir, el de las causas y la contingencia de los entes causados. Por esta razón, se lo puede seguir a lo largo de todos los escritos que conservamos del autor. ¿Encontramos en este conjunto de referencias una posición única y coherente, o una evolución discernible, o una serie de fluctuaciones que no nos permiten llegar a una conclusión definida?

En nuestros análisis adoptaremos, como criterio práctico, aunque no deja de tener por ello fundamentos doctrinales, el de dividir la obra de Siger en tres períodos: anterior a 1271, entre 1271 y 1274, y posterior a 1274²¹.

a) *Obras anteriores a 1271*

Ya en *In tertium de Anima*, del que lamentablemente se ha publicado sólo algunos extractos²², encontramos:

... quaeritur primo utrum /intellectus/ sit aeternus vel sit de novo creatus. Videtur quod sit aeternus et non de novo factus. Esse factum ab agente de novo, factum est ab agente transmutato. Sed intellectus creatus est vel factus ab agente non transmutato. Ergo, non es factus de novo...

Item. Primo Coeli et Mundi scribitur quod omne aeternum ex parte post, scilicet in futuro, aeternum est in praeterito. Sed intellectus aeternus est in futuro... Praeterea. Primo Coeli et Mundi habetur quod omne non generatum est aeternum. Per hoc enim probat ipse mundum esse aeternum...

²¹ Cfr. en DUIN, op. cit., "Etude critique", cap. II-III, pp. 171-300, un análisis muy detallado del corpus de obras sigerianas.

²² F VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Louvain, 2 vol., 1931-1942, I, pp. 164-177. J. J. DUIN, op. cit., pp. 57-66. DA PALMA CAMPANIA, *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabrante*, Padova, 1955, passim. Está actualmente en curso de publicación la edición crítica realizada por el Dr. Bernardo C. Bazán, quien generosamente nos facilitó el acceso a los manuscritos.

... Cum autem quaeritur utrum intellectus sit novum factum vel aeternum, per Aristotelem patet quid dicendum, scilicet, quod intellectus factum est aeternum et non factum novum. Dicit enim Aristoteles quod omne factum immediate a Prima Causa non est novum factum sed factum aeternum. Hic enim posuit mundum esse aeternum, sed quia erat factus immediate a Prima Causa. Unde, si quaereretur ab Aristotele utrum intellectus sit factus novus vel factus aeternus, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum. Et intellectus, quia intellectus est motor humanae speciei, est unum factum aeternum, non multiplicatum multiplicatione individuali. Si tamen quaeres quid est quod movit Aristotelem ad hoc, scilicet quod dicat omne factum immediate a Causa Prima esse factum aeternum, patet quid dicendum. Dicit enim Aristoteles in principio octavi, quod omne agens, faciens de novo, est transmutatum. Si ergo Prima Causa aliquid facit de novo, oportet quod sua voluntas sit nova et quod transmutetur. Sed sua voluntas est sua actio. Oporteret ergo quod sua actio esset nova et transmutaretur, si aliquid faceret de novo. Et propterea, cum hoc est inconveniens, propter hoc ipse dicit mundum esse aeternum. Et principium est illud, scilicet, omne agens aliquam formam de novo est transmutatum. (Ms. Oxford, Merton 292, f. 358ra-b).

Nos encontramos, aquí, con una fiel exposición aristotélica, pero en ella podemos apreciar un elemento de suma importancia: la solución se presenta siempre en nombre de Aristóteles. Las expresiones son clarísimas: "*per Aristotelem*", "*dicit Aristoteles*", "*ab Aristotele*", "*ipse iudicaret*". A continuación aparece, también en forma expresa y definida, la observación:

dicendum quod, licet sit probabile, non tamen est necessarium. (ibid.)

Es decir, comienza, en este párrafo, la exposición personal de Siger, que no se ciñe estrictamente al pensamiento del Filósofo.

Su argumentación, para mostrar que la posición aristotélica no es absoluta ni necesaria, se reduce a mostrar que, en todo aquello que, aunque causado, no procede de una generación natural, no se aplica el principio de la "*transmutatio*" en el agente. Dios obra por pura voluntad, y en consecuencia, su decisión eterna determina el carácter de lo causado por El. Por ello, la eternidad o temporalidad de lo causado por Dios depende de su voluntad.

Qui ergo voluerit scire utrum intellectus factus sit de novo vel factus sit aeternus, oportet eum investigare formam voluntatis Primi. Sed quis erit qui eam investigabit? (ibid.)

Dos observaciones, a las que deberemos luego remitirnos muchas veces, y que por ello conviene marcar desde este mismo punto de la exposición, se refieren a las llamadas "expresiones de reserva", y al uso de "*probabile*".

Las "precauciones", o "*formules de réserve*" como las denominó Mandonnet²³, aparecen como pasajes en los que Siger declara que las ideas expuestas por él no le pertenecen, sino que son sostenidas por Aristóteles o el filósofo que en cada caso menciona. La autoridad de Mandonnet, y el nombre con el que designó a estas expresiones, en especial por el sentido e importancia que les atribuyó, indujeron a error a críticos tan talentosos como Gilson²⁴. Dwyer, en su edición del *De aeternitate* (pp. 14-15), analiza estas fórmulas, y encuentra en el texto 35 de ellas (p. 15), y las atribuye, en gran parte, a la "circunspección de los averroístas"; de este análisis saca un argumento para apoyar el criterio adoptado por él en la edición del texto.

El argumento fundamental en el que se basan los autores que pretenden sacar una conclusión doctrinal de estas expresiones sigierianas, consiste en atribuir a las mismas el sentido de velar, bajo el nombre de los filósofos, sus propias doctrinas heterodoxas. Como podremos ver con más detalle a lo largo de nuestra exposición, tal argumento falla en una doble dirección: por una parte, tales expresiones no están siempre ligadas a doctrinas heterodoxas; por la otra, en muchos lugares Siger critica expresamente las teorías a las que hace referencia con sus "fórmulas de reserva". Podríamos agregar que el procedimiento no es, ni mucho menos, exclusivo de Siger. Se encuentra por doquier en los autores del siglo XIII, incluso en obras tan ortodoxamente intachables como las de Santo Tomás.

En este orden de cosas, conviene señalar que el infortunado apelativo de "averroísta", con el que se califica a Siger, lleva a la errónea concepción de ver en él un simple repetidor de las teorías aristotélicas o averroístas, sin tener en cuenta su real talla de filósofo. Es cierto que en forma explícita expresa el principio: el filósofo debe determinar qué afirma Aristóteles, más que establecer qué es lo verdadero. Sin embargo, este principio tiene carácter didáctico más que doctrinal. De hecho, en numerosas cuestiones, Siger se aparta de, o rechaza, las posiciones de Aristóteles. Y lo hace, precisamente, en nombre de la filosofía.

Un texto, que podría resumir el pensamiento de Siger respecto de la filosofía, sobre todo en su relación con la fe, es el que nos presenta Godefroid de Fontaines, en el comentario a la *Metafísica*:

Propter hoc sciendum quod sententia Philosophi ab his qui eius libros suscipiunt exponendos, non est celanda, licet sit contraria veritati. Nec debet aliquis conari per rationes inquirere quae supra rationem sunt, vel

²³ P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle*, Louvain, 2 vol., 1911-1908. Cfr. vol. II, p. III.

²⁴ E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Etudes de Philosophie Médiévale, XXVII, Paris, 1939, pp. 308 sq.

rationes in contrarium dissolvere. Sed cum philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare, non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam rationem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat. (In *Metaph.*, III, 15.)²⁵

No hay, en este texto, nada que se parezca a una contraposición entre filosofía y fe, o entre razón y verdad revelada. Es cierto que Siger se enfrentó en más de una ocasión con los teólogos, pero lo hizo porque pretendían hacer de la teología una disciplina que intentaba absorber y negar autonomía a la filosofía. También Santo Tomás hubo de enfrentarse con los teólogos. Lo cierto es que no podemos encontrar en afirmaciones como la que acabamos de transcribir, nada parecido a racionalismo o naturalismo, y mucho menos una hipócrita declaración de fe para calmar las iras de la autoridd. Podría objetarse que el texto de las *Quaestiones in Metaphysicam* corresponde a una etapa posterior del pensamiento de Siger. ¿Significa esto que debemos suponer una actitud totalmente distinta en los períodos anteriores? Daremos la respuesta presentando nuevos textos de este "primer" grupo de escritos.

Pero, antes de continuar nuestro recorrido por la obra de Siger, conviene que aclaremos el sentido de "*probabile*". La primera y más natural inclinación del lector de habla hispana, es traducir este vocablo por "probable", en el sentido de "aquello que tiene visos de ser cierto". Sin embargo, en el siglo XIII, y concretamente en San Alberto y Santo Tomás²⁶, el sentido del término era otro: aquello de lo que se pueden dar razones plausibles, aun cuando sea totalmente falso. Este es el sentido en el que suele usar las expresiones "*probabile*" y "*probabiliter*" Siger de Brabante. Por ejemplo, en los *Impossibilia* ("quamquam vero haec sententia probabilis est, tamen stare non potest"); en el *De anima intellectiva* ("quamvis via Commentatoris probabilitatem habet, non tamen est vera". III, 7); y en tantos otros lugares de su obra.

En su primer comentario a la Física, al que Duin llama "(1) Física", encontramos varios textos en apariencia contradictorios. De hecho, las afirmaciones que aparecen en ellos se contradicen entre

²⁵ C. A. GRAIFF, *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*. Texte inédit, Louvain, 1948, p. 140. Un elemento de juicio sobre el que habría que hacer hincapié, es la diferente situación en la que se encontraron aquellos autores que, como Mandonnet, no contaban sino con pocos textos, inseguros e incompletos por otra parte, y aquellos que, apoyándose en ellos, siguieron repitiendo sus afirmaciones, sin ejercer sobre ellas el derecho y el deber ineludible de una crítica reflexiva.

²⁶ Cfr. G. DE MATTOS, "L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas de Aquin", *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, 1940, 43, 145-161, esp. pp. 157-58. J. P. MULLER, "Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité", *Studia Anselmiana*, 1938, 7-8, 35-50, en el que, con gran apoyo de citas, intenta demostrar que no hay "doble" en Siger; cfr. especialmente pp. 44 sq.

sí, pero por ser de distintos autores. Siger no acepta expresamente, ni siquiera implícitamente, todo lo que expone. Más aún, su posición personal aparece como dependiente del dato de fe, aunque no encuentre razón filosófica que lo apoye. Por esto, creemos que la calificación de Van Steenberghen: "l'auteur de ce commentaire est un maître ès arts qui professe un aristotelisme radical et hétérodoxe"²⁷, no responde a la realidad del texto.

En la cuestión 31 del libro I (Clm 9559, f. 6va.), se pregunta "*utrum materia prima facta sit de novo*". Y responde:

nullo modo potest esse de novo facta; id est quod de ea debet dici per rationem.

La cuestión 32, "*utrum omnis factio ad esse sequitur materiam*", trae una expresión personal de Siger:

... dico quod non omnis factio sequitur materiam; illa autem factio non est naturalis quae praecedit omnem factionem. Nec omnis operatio ex subiecto et materia est, et factio materiae materiam praecedit et omnem factionem naturae. Unde, si non esset factio nisi naturalis solum, penitus esset nulla factio. Accipe totam speciem, et non sic facta est sicut unius individui factio ex alio, quia tota species ex alia causa dependet unius individui. Ex alio factio generatio est, et in libris naturalibus non fit mentio de ista factione, quia ista factio non est naturalis (f. 6va-b).

La argumentación es clara. Desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, que es el horizonte dentro del que se mueve Aristóteles, no puede mostrarse de ninguna manera la existencia de un comienzo absoluto, que implicaría el concepto de creación. Este último dato sólo puede adquirirse por medio de la fe. El comienzo de la naturaleza no es natural; por ello no se lo puede probar naturalmente. Veremos luego que éste es, en principio, el argumento que esgrimirá en el *De aeternitate* contra quienes pretenden probar filosóficamente el comienzo del mundo. Actitud que no está muy distante de la adoptada por Santo Tomás en parecidas circunstancias.

En la cuestión 21 del libro II, establece cuatro principios que también se aplican al problema de la generación planteado en el *De aeternitate*. Se trata de discutir la cuestión acerca de la influencia que los cuerpos celestes tienen sobre el mundo sublunar. Sin discutir, por ahora, el valor de estos principios, vamos a transcribir el texto:

Ad istam quaestionem dico primo formando quasdam suppositiones per se manifestas. Quarum prima est quod effectus non potest sequi suam causam sufficientem in duratione, etsi naturaliter eam sufficienter sequatur. Cuius causa est quia, si aliquando est causa suficiens alicuius effectus et ex ea

²⁷ F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après...*, ed. cit., vol II, p. 523.

non contingit effectus, et postea fiat effectus cum illi causae nihil additum est, cum prius fuit sufficiens, esse aliquid erit factum sine causa, quod est impossibile. Secunda suppositio quod identitas illius effectus necessaria est respectu identitatis causae efficientis, quia idem in quantum idem semper facit idem. Tertia suppositio quod aeternitas effectus necessaria est respectu aeternitatis causae efficientis; et ista sequitur ex prima quod effectus non potest sequi suam causam sufficientem in duratione. Quarta suppositio est quod omne novum debet reduci de necessitate in causas aeternas. Et probatur ista suppositio: manifeste omne novum causam habet. Si illa causa novum quid est, habet aliam causam, et sic erit abire in infinitum. Nullum enim novum generabile potest esse causa sufficiens alterius novi generabilis, immo omne novum debet reduci in causas aeternas. (*ibid.*, f. 9ra.)

¿Puede deducirse de estos principios una prueba en favor de la eternidad del mundo? Para ello habría que probar que las causas eternas son también causas suficientes de la generación y corrupción. De los principios aristotélicos parecería seguirse que sí. Nuestro filósofo, sin embargo, no llega a extraer de sus principios esta conclusión. Más aún, los indicios que presentan sus textos tienden a indicar que la consecuencia a que llega es precisamente la contraria. Para mostrar con más claridad esta perspectiva debemos proseguir nuestro itinerario analítico.

En la cuestión 10 del libro III volvemos a encontrar una apelación al argumento de fe. Se trata, una vez más, del problema del movimiento. Después de afirmar, siguiendo el pensamiento de Aristóteles, que

si ex aliis causis novus non esset quam ex his quibus arguit, simpliciter motus primus novus non esset. (f. 10vb.)

termina su exposición con las siguientes frases, referidas en primer término a quienes sostienen la eternidad del movimiento:

Qui sic dicunt, dicunt sicut per rationem dici potest. Ipsi innituntur rationibus, et per rationes probari non potest quod primus motus sit novus. Dico tamen quod motus primus potest esse novus, et huius non potest dari ratio, quia miraculorum non est dare rationem, quia si sic, non esset miraculum. Arguat physicus quod corpora eadem numero non possunt resurgere et reviviscere, cum semel corrumpuntur; quod est contra fidem. Ideo, si solvere velis ad rationes, non potes, nisi eius principia velis negare. (f. 11ra.)

Este texto nos muestra dos cosas muy importantes: que Siger no sostiene, aquí por lo menos, la eternidad del mundo; y que tiene, a su vez, la absoluta convicción de que puede probarse, en un plano de total naturalismo, la eternidad del movimiento, pero no la tesis contraria. Su posición personal es, pues, la siguiente: si alguien quiere atenerse estrictamente a los principios de la filosofía aristotélica, debe afirmar la eternidad del movimiento. Esta conclusión no puede refu-

tarse manteniéndose dentro del aristotelismo, sino saliendo fuera de él, y aceptando, por sobre la acción de los principios naturales, la acción sobrenatural de Dios. Que tal es la vía a la que él se acoge, lo expresa con claridad en las fórmulas que emplea al contestar, en esta misma cuestión, a las objeciones propuestas:

Ad rationes dico quod effectus qui semper habet causas sufficientes potest esse novus, et ita nego principia naturalia adhibendo fidei lucem. Nam omnis veritas physica debet esse nota per se, vel talis quod ipsam ostendere potes per rationem, vel aliter esset facile omnia fingere. (f. 11ra.)

Como observación de interés, conviene señalar que con estas expresiones rechaza de modo explícito los principios primero y tercero que había propuesto en la cuestión 21 del libro II. Pero debe tenerse en cuenta que este rechazo es condicionado: se realiza en aquello que contradice de manera expresa a la fe, no en cualquier caso.

Es innegable que, en este orden de pensamientos, la actitud de Siger se aleja sensiblemente de la de Santo Tomás, aun cuando, respecto del problema concreto que intenta resolver, llegue a conclusiones que concuerdan con las de este último. Santo Tomás se preocupa por mostrar que Aristóteles nunca afirma expresamente la eternidad del mundo, y que, cuando lo hace, se coloca en un plano dialéctico y no demostrativo. Siger, por el contrario, asegura que el "Filósofo" sostiene la eternidad del mundo, y que, si se siguen sus principios, no hay forma posible de negar esta conclusión. Sin ninguna intención de entrar en la discutida cuestión que se abre en este orden de cosas, nos permitiremos resumir la actitud de ambos pensadores en el siguiente supuesto: para Siger es absolutamente imposible "cristianizar" a Aristóteles; para Santo Tomás, en cambio, este "bautismo" es una tarea posible y necesaria.

Hay dos obras más de Siger, anteriores a 1271, que nos pueden ilustrar respecto de su posición frente al problema, paralelo, de eternidad-temporalidad del mundo, y relación fe-razón: el comentario al libro *De generatione* y la Física Borghese. Por desgracia, los textos más significativos de la primera de estas han sufrido la acción de la censura. Gracias a la labor de investigadores como Dom Graiff²⁸, se ha podido rescatar buena parte del texto censurado. Del libro primero sólo hemos de señalar la frase que transcribe Duin²⁹:

Secundum positionem Aristotelis primum dictum eorum est impossibile, scilicet quod mundus non sit aeternus a parte ante. (L. I, q. 12/Clm 9559, f. 85va.)

²⁸ C. A. GRAIFF, *op. cit.*, p. XXIX.

²⁹ J. J. DUIN, *op. cit.*, p. 404.

Una vez más encontramos aquí la advertencia de que, en el sistema aristotélico, no puede aceptarse de ningún modo la temporalidad del mundo. Al mismo tiempo, queda implícitamente afirmado que no es esta la posición de Siger.

Son, sin embargo, las cuestiones 12 y 13 del libro II las que más interés tienen para nuestro propósito, por cuanto tratan de la eternidad del movimiento (q. 12) y de la generación (q. 13). Por desgracia, las razones *secundum Philosophum* respecto de la eternidad del movimiento, están tachadas de modo que resulta imposible leerlas. No obstante, en la solución hay un texto que resulta de sumo interés:

... sed secundum fidem mundus novus est, et motus novus est. Et non est ratio ad hoc, quia cum aliquis adducit rationem non ponit fidem. Fides enim non potest esse scientia nec opinio; non potest esse scientia, quia est scientia habitus primarum demonstrationum, fide autem nihil demonstratur, auctoritati creditur; sed dico... /ilegible/; nec potest esse opinio, quia opinio est habitus acceptus cum formidine alterius partis; sed fides non est habitus cum formidine alterius partis, quia iam esset haeresis et non fides. Et similiter fides est quod generatio est nova. Dico ergo secundum fidem quod mundus non est aeternus, et motus est novus; similiter et alteratio est nova, similiter et generatio. (f. 91rb.)

Nuevamente tenemos, expuesta con toda claridad, la posición sigeriana. No puede evitarse, si se permanece dentro del sistema de Aristóteles, la conclusión de que el mundo es eterno. Pero tampoco puede ignorarse la verdad de la fe, que afirma la temporalidad de lo creado. ¿Quiere decir esto que nos estamos manejando, de modo implícito, con la teoría de la doble verdad? Es cierto que muchos autores se han remitido a esta solución, pero creemos que responde más a la letra y al espíritu de Siger una conciliación entre ambos extremos. Una vez más tenemos que hacer notar la frecuencia, por no decir la insistencia, con la que nuestro autor señala el "*secundum Aristotelem*". Por otra parte, no ha de olvidarse que en muchos pasajes se muestra que las teorías aristotélicas, en ciertos casos, son erróneas. Y este es, con toda evidencia, uno de ellos. Para Siger no hay Aristóteles sin eternidad del mundo, pero puede haber filosofía sin Aristóteles³⁰. Y, en todas aquellas cuestiones en las que el dato de la fe se contrapone al del Filósofo, hay que hacer filosofía sin Aristóteles. O, si se quiere, corrigiendo a Aristóteles. Pero esta corrección ha de

³⁰ Soslayamos la polémica acerca de que para Siger no hay filosofía sin Aristóteles. Tenemos razones suficientes como para afirmar lo contrario. Nos parece, por otra parte, que frases como *secundum Aristotelem et omnes philosophos*" (cfr. *In libros tres de Anima*, II, 6) no bastan, ni con mucho, para fundamentar una tesis tal.

alcanzar a sus principios, no sólo a sus consecuencias. De lo contrario, se cae en la logomaquia, pero no se evita el problema.

Nos parece que, a la luz de los textos, no cabe la calificación de "naturalismo", "racionalismo", e incluso "hipocresía", que se ha dado a las expresiones sigerianas. Creemos que, por lo menos aquí, tampoco puede aceptarse, de manera alguna, la acusación de "heterodoxia". No hay ninguna verdad de fe a la que, explícita o implícitamente, se oponga Siger. Que sus afirmaciones parecieran heterodoxas a los ojos de los teólogos parisienses, constituye otro problema. También lo parecieron las de Santo Tomás; y sabemos cuán errado era este juicio. Sólo cabría aceptar la designación de "aristotelismo radical", si por tal se entiende la fidelidad expositiva al pensamiento del Filósofo³¹. Pero de ninguna manera, si se quiere englobar, bajo este rótulo, la totalidad de las tesis sigerianas. Como pensador y filósofo, Siger se opone en más de una ocasión a las soluciones de Aristóteles y a las de Averroes. Convengamos en que no todas las tesis sigerianas son ortodoxas, pero hemos de reconocer que no se encuentran allí donde se las suele señalar; por lo menos, no en todos los casos.

Un último testimonio de lo que venimos afirmando aparece en las Cuestiones sobre el libro II de la Física, que se hallan en el códice vaticano Borghese 114. Annelise Maier, que descubrió la obra, presenta una descripción del manuscrito y una lista de las cuestiones, así como largos fragmentos del escrito³²; el texto se encuentra entre los folios 15^r y 18^v. No hay, en estas cuestiones, ninguna que se refiera directamente al problema de la eternidad del mundo, pero las número 20 y 22 tocan el tema de la creación, o producción *ex nihilo*. La cuestión 20 propone:

Quaeritur, utrum illud quod factum est necessario habeat principium ex quo fiat. (f. 18ra.)

El interés de este texto reside en que, después de exponer la posición de los filósofos, la descarta en forma total y decidida³³:

Sciendum ad hoc primo secundum philosophos. Aliquod est factum novum, ut Socrates generans, et est factum aliquod aeternum, secundum Avicennam in Metaphysica sua. Modo utrumque factum habet principium ex quo fit: factum novum est per transmutationem, sed aeternum non, quia nihil

³¹ Quizás se pueda pensar que Sto. Tomás también profesaba tal fidelidad. Sin entrar en la discusión del tema, sólo nos permitimos señalar la disparidad de enfoques y propósitos entre ambos pensadores. Para emplear una expresión paradójica, podríamos decir que Siger es un expositor "aristotélico", y Sto. Tomás un expositor "tomista" de Aristóteles.

³² A. MAIER, "Nouvelles questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, 1946, 44, 497-513.

³³ Cfr. J. J. DUIN, *op. cit.*, pp. 406-407, esp. notas 64-67, en las que transcribe varios trozos del texto. El que aquí proponemos aparece, con ligeras variantes, en la nota 65 de la p. 406.

esset novum nisi esset quantitas. Factum autem aeternum non est finis transmutationis, ideo non est novum. Unumquodque habet principium ex quo fit, secundum philosophos. (f. 18rb.)

La respuesta personal que da a continuación de su exposición es notable:

Ita ergo opinati sunt philosophi. Credo tamen quod omne factum novum est, et quod non oportet omne factum habere principium ex quo fiat. Et cum arguunt philosophi, quod non fit aliquid nisi possibile sit ipsum esse per suam naturam, dicendum quod illud quod sic est, dicitur aut secundum transmutationem, et sic bene arguunt (illud enim quod fit per transmutationem habet ex quo fit); aut fit aliquid ex nihilo, non per transmutationem, et sic non valet eorum ratio. Vel dicendum quod non oportet factum habere ex quo fiat, immo sufficit ad hoc potentia agentis potentissimi. (f. 18rb.)

La cuestión 22, a su vez, plantea el problema:

Tunc quaeritur de communi opinione philosophorum, quod ex non ente nihil fit. Quaeritur, utrum sit verum. (f. 18va.)

En este caso, la solución se reduce a una única línea, en la que confirma, con una importante salvedad, lo afirmado por los filósofos:

ex non ente nihil generatur per naturam, sicut et dicunt philosophi (f. 18va.)

(Continuad)

OMAR ARGERAMI