

En el giro moderno hacia la inmanencia

Mariano Pérez Carrasco

(A propósito del «Siger de Brabante» de Eric Voegelin)

*«When God is invisible behind the world,
the contents of the world will become new gods».*¹

La figura y las doctrinas de Siger de Brabante no parecen estar vinculadas a la historia del pensamiento político. La historia de la filosofía recuerda a Siger como el modelo del profesor universitario ocupado en defender la autonomía de su disciplina frente a las injerencias de la teología. El contenido de sus obras pareciera dar la razón a ese juicio. En efecto, sus principales obras son comentarios a textos aristotélicos de enseñanza universitaria (*De anima*, *Metaphysica*) o pseudo-aristotélicos (*Liber de causis*) o vinculados a problemáticas del aristotelismo (*De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*). A primera vista, pues, nada en sus obras parece siquiera aludir a temas políticos. Sin embargo, ya en el siglo XIII sus doctrinas metafísicas, noéticas y cosmológicas fueron atacadas no sólo por sus dificultades internas sino por las consecuencias éticas y políticas que parecían desprenderse de ellas. A sus contemporáneos no se les escapó que cuando este profesor universitario discurría sobre temas como la existencia de un único intelecto para todos los hombres, o sobre la eternidad de la especie humana, sus doctrinas, legitimadas bajo la forma de inocentes comentarios profesionales a las obras de Aristóteles, atacaban los fundamentos mismos del orden político de la cristiandad. La autoridad eclesiástica, en la persona del obispo de París, Étienne Tempier, censuró en dos oportunidades (1270 y 1277) tesis defendidas en sus

1. Eric Voegelin, *The Political Religions*, en Idem, *Modernity without Restraint. The Political Religions; The New Science of Politics; y Science, Politics and Gnosticism*, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5, edited with an Introduction by Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 60.

obras. En la segunda censura, Siger tuvo el dudoso privilegio de ser uno de los pocos autores explícitamente mencionados.² En 1270 Santo Tomás de Aquino dedica uno de sus más extensos opúsculos a refutar la tesis de la unidad del intelecto (*De unitate intellectus contra averroistas*), que Siger había defendido en sus *Quaestiones in tertium De anima* (1265-1270). Santo Tomás busca demostrar que la aceptación de la tesis defendida por Siger –la existencia de un único intelecto para toda la especie humana– conduciría a la ruina de la moral y de la *conversatio civilis*, es decir, de la vida política.

A pesar de estas tempranas lecturas políticas, la obra de Siger quedó identificada con el llamado averroísmo latino, corriente cuya más significativa característica ha sido la neta separación del ámbito de la filosofía respecto del ámbito de la teología y la consecuente revalorización de la naturaleza como esfera autónoma respecto de la gracia. A partir de Bruno Nardi, varios historiadores han afirmado la existencia de un «averroísmo político», cuyos más destacados representantes habrían sido Dante Alighieri y Marsilio de Padua.³ Esta tesis presenta dificultades que han llevado a calificar la categoría misma «averroísmo político» como un mito historiográfico.⁴ Pero lo que es más importante para nuestro tema es que no parece haber habido una inclusión significativa de Siger de Brabante dentro de aquella categoría.⁵

Una notable excepción ha sido el artículo que en 1944 Eric Voegelin dedicó a la figura de Siger.⁶ En estas páginas me ocuparé de las principales tesis de ese ar-

2. El *Syllabus* del 7 de marzo de 1277 lleva el acápite: «Opiniones duecentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacrae scripturae contemnatae». H. Denifle-E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. I, Ex Typis Fratrum Delalain, Parisiis, 1889, p. 543.

3. Cf. Bruno Nardi, «Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco», en Idem, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 215-275. Un tratamiento reciente de la cuestión en Francisco Bertelloni, «La filosofía explica la revelación. Sobre el “averroísmo político” en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua», *Patristica et Mediaevalia*, vol. XXXIII, 2012, pp.17-35.

4. Cf. Gregorio Piaia, «“Averroïsme politique”: anatomie d'un mythe historiographique», en Albert Zimmermann, Ingrid Craemer-Ruegenberg (eds.), *Orientalische und europäisches Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 17), De Gruyter, Berlin/New York, 1985, pp. 328-344.

5. Étienne Gilson señaló el vínculo entre la separación de la filosofía y la teología llevada a cabo por Siger y la separación de la esfera temporal y la espiritual realizada por Dante, como comentario a *Par. X*, 133-138. Cf. Étienne Gilson, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris, 1939, pp. 256-279, esp. pp. 272-273.

6. Eric Voegelin, «Siger de Brabant», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 4, 1944, pp. 507-526. Al comienzo de su trabajo Voegelin señala que aunque se ocupará de una figura histórica y, por consiguiente, de problemas históricos, su artículo no es «a historical study in the sense of an inquiry into a system of thought belonging to the past and having little bearing on the philosophical questions occupying our own time». La perspectiva de Voegelin se centra en el estudio de las experiencias, los sentimientos, tanto sociales cuanto personales, a partir de los cuales surgen las diversas teorías y conceptos que las corrientes de pensamiento filopositivista tienden a identificar con la fi-

título, que ha sido generalmente soslayado tanto por el medievalismo cuanto por la filosofía política.⁷ Entre otras cosas, señalaré la coincidencia entre el esquema de interpretación y el método hermenéutico aplicados por Voegelin al pensamiento de Siger con la crítica realizada por Santo Tomás a su colega brabantino en el opúsculo antiaverroísta de 1270. El presente artículo está dividido en cuatro partes. En un primer capítulo presento la lectura que Voegelin realiza de Siger; en un segundo capítulo expongo una tipificación del proceso histórico que habría llevado a la emergencia de una razón intramundana; en ese proceso histórico Siger habría cumplido un rol destacado; en un tercer momento realizo un excursus sobre el sentido filosófico de la cuestión del monopsiquismo; en un cuarto capítulo explícito las consecuencias ético-políticas que tanto Voegelin cuanto Santo Tomás extrajeron de las tesis filosóficas de Siger de Brabante; por último, el artículo se cierra con unas conclusiones que recuperan los principales puntos desarrollados.

1. Voegelin lector de Siger de Brabante

Junto con Leo Strauss, Hans-Georg Gadamer y Hannah Arendt, Eric Voegelin es uno de los más destacados exponentes de ese movimiento de rehabilitación de la filosofía clásica en el ámbito de las ciencias políticas que caracterizó la segunda mitad del siglo XX. Frente a los problemas epistemológicos que afectaron a las ciencias humanas en la primera mitad del siglo, y que se manifestaron en las diversas *Streite* que impactaron con fuerza en la teoría política (*Methodenstreit*, *Werturteilstreit*, *Positivismusstreit*), estos pensadores se volvieron hacia la filosofía política clásica, en la que encontraron un «modelo de saber alternativo a la modernidad y a la idea unitaria de ciencia que la caracteriza».⁸ La adopción de una perspectiva metodológica aristotélica aparece de un modo explícito en la que es probablemente la obra más representativa de Eric Voegelin: *The New Science*

losa *tout court*. En el caso de Voegelin, el foco del análisis está dirigido más al esclarecimiento de las creencias sobre las que se articula una sociedad y a partir de las cuales encuentra un sentido a su existencia que a la reconstrucción historiográfica de las ideas en las que las creencias estructurantes se manifiestan.

7. Cf. el reciente artículo de Alain de Libera, «Monopsychite, monopsychia», en Iñigo Atucha, Dragos Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattero (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, 57, 2011, pp. 465-472, que se ocupa del «monosomatismo» postulado por Voegelin.

8. Franco Volpi, «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo», *Anuario filosófico*, 32, 1999, pp. 315-342.

of Politics (1952).⁹ Esta obra se propone como una restauración de la ciencia política en los términos de la filosofía clásica de tradición aristotélica. Tal restauración a la vez supone e implica un cambio radical en la evaluación del período histórico moderno, según el cual aquello que la historiografía de cuño progresista, heredera de la Ilustración, identificaba como racionalismo moderno, debería ser reinterpretado como irracionalismo moderno.¹⁰ La tesis weberiana que interpreta la Modernidad como un proceso de desencantamiento (*Entzauberung*) y desdivinización (*Entgöttlichung*) del mundo por causa de un progresivo desarrollo de la racionalidad, debería ser invertida, y el período moderno debería ser reinterpretado en el sentido de una declinación hacia la irracionalidad. La causa de esa declinación se encontraría en el cultivo moderno de experiencias religiosas precarias. Voegelin sostiene que el rechazo moderno de la ontología y la antropología clásicas se fundamenta menos en razones de naturaleza teórica que en experiencias de naturaleza religiosa. A Voegelin, pues, le interesa mostrar el vínculo entre tipos de experiencia religiosa y tipos de racionalidad: a una razón cada vez más limitada a sus aspectos instrumentales y divorciada de su función orientadora de la acción humana corresponderían experiencias religiosas cada vez más pobres; esta pobreza se verificaría en su incapacidad para desarrollar una visión metafísica del mundo.¹¹

La restauración de la ciencia política que Voegelin proponía en 1952 no sólo implicaba una rehabilitación de la filosofía política clásica, también suponía un cambio en los criterios con los que la historiografía había ordenado el pensamiento político de la Modernidad. En otras palabras, para llevar a cabo esta revolución teórica, que suponía una inversión de los criterios modernos de evaluación, los argumentos puramente especulativos debían ser complementados con una reconstrucción historiográfica integral de la historia de las ideas políticas. Esta reconstrucción sería llevada a cabo en los cinco volúmenes de *Order and History*, en los capítulos de *History of Political Ideas* y en multitud de ensayos dispersos.

El tema que aquí nos ocupa constituye un episodio particular de ese gran proyecto de reescritura de la historiografía moderna. Se trata del momento en que, en abierto quiebre con el trascendentalismo clásico y cristiano, habría comenzado a desarrollarse una racionalidad que se autopercibía como plenamente in-

9. Eric Voegelin, *Modernity without Restraint... Ut supra*, n. 1. Hay traducción castellana: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, trad. Joaquín Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006.

10. Eric Voegelin, *La nueva ciencia...*, pp. 36-40.

11. Cf. Eric Voegelin, *La nueva ciencia...*, p. 38: «Las experiencias religiosas de los filósofos místicos griegos y del cristianismo se considerarán superiores porque permiten el desarrollo de la metafísica; las experiencias religiosas de Comte y de Marx se considerarán inferiores porque prohíben el planteo de preguntas metafísicas».

tramundana. La historia del pensamiento medieval ha tipificado este momento como la «crisis del siglo XIII». Esa crisis estaría signada por dos fenómenos complementarios: por un lado, la recepción de los *libri naturales* aristotélicos, que habrían difundido una concepción del mundo que entraba en conflicto con el tradicional agustinismo cristiano; por otro lado, un renovado interés por la naturaleza en sí misma, estudiada de un modo cada vez más independiente de la esfera trascendental de la gracia. Los nuevos libros de Aristóteles permitían fundamentar teóricamente la autonomía de la esfera natural.¹²

La figura de Siger de Brabante ocupa un lugar destacado en este nuevo panorama. La historiografía considera a Siger como el filósofo que hacia 1265 habría inaugurado «*une manière de philosopher qui ne tenait aucun compte des exigences de la foi chrétienne et de la théologie*».¹³ Maestro de artes de la Universidad de París, Siger sería considerado no sólo por los historiadores, sino también por sus contemporáneos, como el modelo de filósofo que, siguiendo las huellas de Averroes, habría propuesto un radical divorcio entre la racionalidad filosófica y la racionalidad teológica, hasta el punto de haber desarrollado una suerte de «teoría de la doble verdad», según la cual habría una verdad filosófica, que coincidiría con las opiniones de Aristóteles, y una verdad teológica, la expresada en las Sagradas Escrituras. Lo notable de esta teoría –duramente criticada por Tomás de Aquino– es la afirmación simultánea de dos verdades contradictorias.¹⁴ De este modo, la racionalidad puramente natural, mundana, aparece radicalmente independiente de la verdad expresada por la teología.

Este naturalismo filosófico llamó la atención de Eric Voegelin. La originalidad de la lectura que Voegelin dedica a Siger reside en la tesis de que el interés existencial de la doctrina sigeriana consistiría no tanto en la afirmación puramente teórica de la unidad del intelecto cuanto en la afirmación, de vastas consecuencias políticas, de la unidad de la especie humana como cuerpo biológicamente autónomo. Según Voegelin, al monopsiquismo sigeriano (doctrina de la unidad del intelecto) corresponde un monosomatismo (doctrina de la unidad de la especie

12. Sobre el primer tema, cf. Georg Wieland, «La recepción de la *Politica* aristotélica y el desarrollo del concepto de Estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua», *Patristica et Mediaevalia*, XXI, 2000, pp. 22-36; Francisco Bertelloni, «El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la *Politica* de Aristóteles (Sobre la formación de la *politica* como teoría a partir de 1265)», *ibidem*, pp. 37-58.

13. Ferdinand Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1966, p. 381.

14. Cf. S. Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes* suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270, texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994, § 119. Sobre el tema de la doble verdad, cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, pp. 122-129.

humana como sustituto laico del *corpus mysticum* cristiano). La importancia histórica de Siger residiría para Voegelin en el hecho de que «*his work is the first concentrated expression of the sentiments which produce an interpretation of man in intramundane categories*».¹⁵

2. La emergencia de la razón intramundana

El objeto del artículo de Voegelin consiste en esclarecer el proceso que condujo a la desintegración del Medioevo cristiano. Si en el seno del Imperio Romano el cristianismo había operado una desdivinización del mundo –coincidente con la negación de la pluralidad de dioses naturales del politeísmo clásico– y, por consiguiente, una desdivinización del poder, mediante la plena atribución de sentido al ámbito de la trascendencia y la correlativa devaluación del plano de la inmanencia, el proceso de desintegración del cristianismo transitará el camino contrario, es decir, una redivinización del ámbito del poder mundano, que encontrará su fundamento en la nueva legitimidad que la filosofía acabará otorgando a la naturaleza como esfera autónoma.¹⁶ La autoafirmación de la esfera intelectual que Voegelin estudia en Siger constituiría el último momento en ese proceso de desintegración del cristianismo medieval.¹⁷ Voegelin lee en Siger la radical afirmación del plano de la inmanencia que caracterizaría a la Edad Moderna. En el movimiento de revalorización de la naturaleza producido en el siglo XIII con la recepción de las obras de Aristóteles, la reflexión y la especulación habrían adquirido el status de autoridades intramundanas, capaces de guiar la vida y la conducta de los hombres,¹⁸ y, por eso mismo, capaces de competir con el rol conductor desempeñado –en un horizonte de trascendencia– por el poder espiritual.¹⁹ Según Voegelin, en resumen, Siger de Brabante debe ser considerado el primer filósofo en el sentido moderno de la palabra, en virtud de que en su obra se produciría la disociación de la filosofía y la teología, esto es, la afirmación del estatuto autónomo de la razón ante la fe.²⁰ Una vez aceptada socialmente la plena

15. Eric Voegelin, «Siger de Brabant», p. 524.

16. Eric Voegelin, «Siger...», p. 508: «The general sentiment of the legitimacy of the “world” is the precondition for the successful irruption of the intramundane forces into the system of the *sacrum imperium*». Sobre el proceso de desdivinización-redivinización del mundo en la Antigüedad, el Medioevo y la Modernidad, cf. Eric Voegelin, *La nueva ciencia...*, cap. IV, § 1.

17. Eric Voegelin, «Siger...», p. 507.

18. Eric Voegelin, «Siger...», p. 509.

19. Sobre el binomio poder espiritual/poder temporal, cf. Eric Voegelin, *The Political Religions*, pp. 47-50.

20. Cf. Eric Voegelin, «Siger...», p. 507.

autonomía de la razón intramundana, se haría posible la organización del mundo en los términos de esa razón, esto es, en un horizonte de pura inmanencia.²¹

Es claro que a Voegelin le interesa menos el análisis de las doctrinas filosóficas de Siger que el estudio de las motivaciones y, sobre todo, los efectos sociales e históricos de esas doctrinas. Su ensayo procura responder dos cuestiones: *i*) ¿mediante qué procesos espirituales, intelectuales y sociales Occidente llegó a la afirmación de la soberanía del intelecto?, y *ii*) ¿cómo llega a constituirse preteóricamente la actitud gracias a la cual la investigación intelectual autónoma se vuelve «socialmente posible y personalmente significativa»? La primera pregunta obtiene una respuesta de naturaleza historiográfica vinculada a la recepción del aristotelismo arabizado. Aquí no me ocuparé de ella. La respuesta a la segunda pregunta es de naturaleza filosófica –o, si se quiere, metafilosófica–, y ocupará estas páginas.²²

La condición de posibilidad para el desarrollo de esa actitud intelectual ha sido la revalorización de la naturaleza como un ámbito de experiencia legítimo. Estamos ante un *locus classicus* de la historiografía medieval.²³ Si es verdad que la cohesión y estabilidad de una sociedad se fundan en una cierta manera compartida en que los individuos que la componen experimentan los vínculos consigo mismos, con el mundo y con otros hombres, entonces será necesario admitir que un cambio en ese modo de experimentar la vida conllevará una transformación revolucionaria de la sociedad; o, lo que es lo mismo, toda transformación revolucionaria de la sociedad supone un cambio en el modo en que los hombres experimentan el sentido de sus vidas.²⁴ Las doctrinas sostenidas por Siger de Brabante –las tesis de la unidad del intelecto y de la eternidad de la especie humana– habrían constituido a la vez una manifestación de esos cambios en las creencias básicas de una sociedad y un estímulo que contribuiría a profundizar esa modificación en el modo de experimentar la vida.

Un elocuente índice que tiende a confirmar la lectura de Voegelin es aquella anécdota referida por Guillermo de Tocco en su *Hystoria Beati Thomae*, donde explica el combate de Santo Tomás contra las herejías y, en especial, contra el «error de Averroes, quien dijo que hay un único intelecto en todos los hombres» («*error Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum*»). Este error favorecía a los malvados y denigraba a los santos, pues en la medida en que todos los hombres participasen de un único intelecto, no se podría establecer

21. Eric Voegelin, «Siger...», p. 525.

22. Eric Voegelin, «Siger...», p. 507.

23. Cf. Walter Ullmann, «Algunas observaciones sobre la evaluación medieval del “*homo naturalis*” y del “*christianus*”», en Idem, *Escritos de teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 57-64.

24. Eric Voegelin, «Siger...», p. 509.

diferencias entre ellos, con lo cual todo criterio de juicio sería vano. Guillermo de Tocco ilustra la peligrosidad social de esta posición filosófica señalando que este error se había fortalecido notablemente y expandido entre los hombres de pueblo, lo que significa que la tesis monopsiquista había dejado de ser un mero objeto de discusión académica para convertirse en una creencia popular. La peligrosidad de la tesis de la unidad del intelecto residía justamente en su transformación de idea universitaria en creencia popular. Esta transformación aparece consumada en la anécdota referida, según la cual cuando a un soldado de París le fuera preguntado *in extremis* si deseaba arrepentirse de algo, el confesor habría recibido como respuesta: «Si se ha salvado el alma de San Pedro, también me salvaré yo, porque si conocemos mediante un único intelecto, entonces también tendremos un único fin» («*Si anima B. Petri est salva, et ergo me salvabor: quia si uno intellectu cognoscimus, uno fine exitii finiemus*»). Este error aumentaba su peligrosidad en virtud de que se había expandido entre los estudiantes, quienes tenían una mayor capacidad argumentativa que los hombres simples, de los cuales es ejemplo aquel soldado. Éste es el motivo por el cual, concluye el biógrafo, Santo Tomás dedicó todo un opúsculo a refutar la tesis de la unidad del intelecto.²⁵

La anécdota muestra que hacia mediados del siglo XIII la filosofía laica era ya lo suficientemente fuerte como para llegar a proponer a la sociedad un modo de vida alternativo.²⁶ La filosofía entraba así en competencia con aquellas instituciones en las que la sociedad había cristalizado su tradicional estilo de vida. Esto

25. *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, notis historicis et criticis illustrati, curis et labore D. Prümmer, O.P., Tolosae, apud ed. Privat. Bibliopolam, 1931³, Cap. XVIII, pp. 90-91: «Qui error malorum favebat erroribus, et Sanctorum virtutibus detrahebat: dum uno existente in omnibus intellectu, nulla esset differentia hominum, nec distantia meritorum. Qui tantum invaluit etiam in mentibus simplicium, sique se periculose infudit, ut requisitus quidam miles Parisius, si vellet in suis ultimis de suis criminibus se purgare, responderit: Si anima B. Petri est salva, et ergo me salvabor: quia si uno intellectu cognoscimus, uno fine exitii finiemus. Quem errorem cum essent scholares Golardiae imitantes, qui Averrois sectatores communiter erant; poterat praedictus error plures inficere, quibus potuissent predictum errorem sophisticis rationibus suadere. Unde contra hunc errorem predictus Doctor fecit scriptum mirabile, in quo praeter rationes fidei, quibus praedictus error eliditur, per dicta etiam Aristotelis, quae Averroes male intellexerat, a radice evellitur et nihil rationis habere monstratur: ut nullus, qui possit dicta Aristoteles capere, possit quin sit praedictus error irrationabilis dubitare». Excepto indicación, todas las traducciones me pertenecen.

26. En la carta prefacio a las 219 tesis condenadas en 1277, el obispo Étienne Tempier refiere explícitamente a la Facultad de Artes, *Chartularium*, I, p.543: «Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuaviunt relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis, presentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt». Cf. Luca Bianchi, «1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?», en Jan A. Aertsen und Andreas Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, *Miscellanea Mediaevalia*, 26, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 90-110.

explicaría la violencia del conflicto entre los *artista*e (filósofos universitarios) y los *theologi*, que habría expresado menos un conflicto entre Facultades (entre saberes), que un conflicto entre modos de comprender integralmente la existencia:²⁷ ¿Qué grupo social determinaría el sentido último de la vida y, *a fortiori*, el criterio con que juzgar las acciones humanas?²⁸ Ése, más que cualquier doctrina específica, era el punto en discusión.

La posibilidad de los *philosophi* de determinar, de hecho, el sentido de la existencia humana y, consiguientemente, los criterios con los que ordenar la vida –tarea propia de la política–, hay que buscarla menos en la pretensión de discurrir *secundum documenta philosophorum* o *de naturalibus naturaliter*, es decir, en la autoafirmación metodológica de filosofía como ámbito autónomo respecto de la teología, cuanto en el contenido mismo del discurso filosófico. La tesis monopsiquista parece tener claras consecuencias prácticas, ya que tiende a devaluar las potencialidades del individuo en virtud de su subsunción en una entidad única y determinante: el *unus intellectus in omnibus*. El individuo pierde protagonismo en la misma medida en que lo gana la especie humana.²⁹ Eterno como el mundo, el intelecto sigeriano se une accidentalmente a los hombres singulares y esencialmente a la especie humana, de la cual es motor:

La unión del intelecto con la especie humana es más esencial que su unión con este individuo, porque la especie humana es eterna y el intelecto que se une a ella también es eterno. En cambio, la unión del intelecto con este individuo de la especie humana es menos esencial.³⁰

Este pasaje muestra con claridad la correspondencia entre la tesis monopsiquista (unidad y eternidad del intelecto) y la tesis monosomática, que afirma la eterni-

27. Eric Voegelin, «Siger...», p. 519.

28. Esta competencia se manifiesta en las proposiciones 153 y 154 del *Syllabus* de 1277: «Quod nihil plus scitur propter scire theologiam» y «Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum». *Chartularium*, I, p. 552.

29. Siger de Brabante, *In III De anima*, ed. B. C. Bazán, en Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1972, q. 2, pp. 5-6: «Cum igitur 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. Propter hoc enim posuit mundum esse aeternum, quia erat factus immediate a Prima Causa. Unde, si quaeretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum. Et intellectus, quod intellectus est motor humanae speciei, est unum factum aeternum, non multiplicatum multiplicatione individuali».

30. Siger de Brabante, *In III De anima*, q. 14, pp. 52-53: «Et 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. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est».

dad y preeminencia de la especie humana sobre el individuo.³¹ Esta preeminencia de la especie tendría inmediatas consecuencias ético-políticas: el bien de la especie humana se convertirá en el criterio de juicio de los actos individuales; un acto será considerado bueno en la misma medida en que fomente el bienestar de la especie. Estamos en los umbrales del colectivismo moderno.

Puede hallarse un ejemplo de esta ética colectivista en algunas de las proposiciones condenadas en 1277. La proposición 169 desaconseja la práctica de la abstinencia sobre la base de que perjudica a la especie («*quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem*»). Esta tesis hay que interpretarla dentro de la constelación de afirmaciones acerca de ética sexual incluidas en el *Syllabus* parisino: «Que la continencia no es esencialmente una virtud» («*Quod continentia non est essentialiter virtus*» (168)), «Que el placer en el acto sexual no impide el acto o uso del intelecto» («*Quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus*» (172)), «Que la fornicación simple, fuera del matrimonio, no es pecado» («*Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta non est peccatum*» (183)).³² Estas proposiciones de carácter fuertemente naturalista parecen suponer la afirmación «Que la felicidad se consigue en esta vida, y no en la otra» («*Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia*» (176)),³³ es decir, suponen una explícita afirmación del plano inmanente, contrapuesto al ámbito de la trascendencia.

En resumen, la tesis de la unidad del intelecto implica necesariamente la afirmación de la preeminencia de la especie sobre el individuo; esta preeminencia implica la afirmación política del colectivismo. El tránsito hacia la teoría política no parece haber sido efectivamente cumplido por Siger, pero en él se encuentran ya las premisas filosóficas sobre las que podrá legitimarse el tránsito. Por eso Voegelin sostiene –y ésta es su tesis más fuerte– que «*Siger replaced the Mystical Body of Christ by an intramundane body of mankind*». ³⁴ Estaríamos aquí frente al acta de nacimiento del moderno culto a *l'humanité* como cuerpo colectivo clausurado en sí mismo y de naturaleza puramente biológica.

31. Sobre la noética de Siger, cf. Antonio Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano, 2004; Kdzislaw Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de la Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*, Ossolineum. Editions de l'Académie Polonaise des Sciences, Wrocław/Varsovie/Cracovie, 1968; M. Sánchez Sorondo, «La querrela antropológica en el siglo XIII (Sigerio y Santo Tomás)», *Sapientia*, Vol. XXXV, Buenos Aires, 1980, pp. 325-358; B. C. Bazán, «La unión entre el intelecto separado y los individuos, según Sigerio de Brabante», *Patristica et Mediaevalia*, Vol. I, 1975, pp. 5-35.

32. Eric Voegelin, «Siger...», pp. 519-522.

33. *Chartularium*, I, p. 553.

34. Eric Voegelin, «Siger...», p. 524.

En el capítulo cuarto veremos las consecuencias ético-políticas que Santo Tomás extrajo de la metafísica sigeriana, y tendremos ocasión de constatar la coincidencia entre las lecturas de Tomás y la de Voegelin. Pero antes será oportuno aclarar el sentido del debate acerca de la unidad del intelecto, lo que permitirá juzgar mejor la naturaleza de las críticas que le fueron dirigidas.

3. Excursus sobre la cuestión del monopsiquismo

El problema que hacia mediados del siglo XIII era conocido con la expresión «unidad del intelecto» puede ser presentado del siguiente modo: ¿de quién se predica legítimamente la acción de pensar, es decir, qué o quién es el verdadero sujeto del pensamiento? Estas preguntas parecerían tener una respuesta obvia: cuando Sócrates lleva a cabo una serie de operaciones caracterizadas como intelectuales, parece que podemos afirmar, legítimamente, que el pensamiento se predica de Sócrates, o, lo que es lo mismo, que Sócrates piensa. La filosofía puede discutir cómo se produce en Sócrates la acción de pensar, en qué consiste esa acción, cuál es su vínculo con el mundo exterior, cuáles de las acciones intelectuales pueden ser aceptadas como conocimiento, pero parece ser indiscutible que el pensamiento es *de Sócrates*. Esta obviedad puede expresarse en forma tautológica: cuando Sócrates piensa es Sócrates quien piensa. Si en el siglo XIII existió una cuestión *de unitate intellectus* es porque evidentemente esta obviedad a la que hemos atribuido un estatuto tautológico estaba lejos de ser unánimemente aceptada entre los filósofos pertenecientes a la tradición aristotélica.³⁵

En el origen de esta cuestión se hallan dos diferentes modos de interpretar el *De anima* aristotélico, que podemos caracterizar, a partir de una combinación del

35. Una prueba de lo extendida que estaba la posición que negaba que el pensamiento fuese algo propio del hombre individual la proporciona la condena de trece proposiciones que el 10 de diciembre de 1270 lleva a cabo el obispo de París Étienne Tempier. La segunda de las tesis condenadas sostenía que «La proposición “el hombre piensa” es falsa o impropia» («*Quod ista est falsa vel impropria: Homo intelligit*»). Esta tesis era precedida por aquella que afirmaba la unidad del intelecto: «*Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*». La censura alcanzaba también la tesis que afirmaba la negación de la inmortalidad del alma: «*Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*» (7) y, entre otras, tres tesis que afirmaban el determinismo: «*Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit*» (3), «*Quod omnia, quae hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium*» (4) y «*Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili*» (8). *Chartularium*, I, pp. 486-487. Esta censura pone de manifiesto que, desde la perspectiva de la autoridad eclesiástica, la tesis de la unidad del intelecto se hallaba vinculada a una –por el momento pequeña– constelación de posiciones epistemológicas, éticas y escatológicas. Cf. Alain de Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2004, pp.19-20.

nombre de sus más importantes exponentes y del procedimiento interpretativo utilizado, como el modo analítico-averroísta y el modo hermenéutico-tomasiano. Mientras Tomás aplica una perspectiva hermenéutica que intenta comprender el sentido general del texto aristotélico, Averroes se inclina por una perspectiva analítica, que desmiembra el texto en proposiciones consideradas como autosuficientes en virtud de su abstracción de la totalidad a la que pertenecen.³⁶ El primer libro del *De unitate intellectus* está enteramente dedicado a confrontar estos dos modos de lectura.

Los principales pasajes en conflicto no son, como parecería previsible, los capítulos cuarto y quinto del libro tercero del *De anima*, donde Aristóteles expone, respectivamente, su teoría del intelecto posible y del intelecto agente, sino la definición general del alma expuesta *De anima* II, 1.³⁷

Al comienzo del libro segundo del *De anima*, Aristóteles, luego de haber expuesto las doctrinas de los filósofos del pasado, se dispone a desarrollar su propia concepción acerca de la naturaleza del alma y proporciona tres formulaciones de su definición general del alma: 1) «Por lo que es necesario que el alma sea una sustancia en cuanto forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia» (412a 19-20) («*Unde necesse est ut anima sit substantia secundum quod est forma corporis naturalis habentis vitam in potentia*»). 2) «Y por eso el alma es la perfección primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia» (412a 27-28) («*Et ideo anima est prima perfectio corporis naturalis habentis vitam in potentia*»). 3) «Por tanto, si se puede decir algo en general para todas las almas, diremos que es la perfección primera de un cuerpo natural orgánico» (412b 4-6) («*Si igitur aliquid universale dicendum est in omni anima, dicemus quod est prima perfectio corporis naturalis organici*»).

En su *Comentario Magno* al *De anima*, Averroes había sostenido que la definición general del alma como *perfectio* o forma del cuerpo se aplicaba al intelecto

36. El procedimiento hermenéutico seguido por Santo Tomás se pone de manifiesto en *De unitate intellectus* I, 18 [de ahora en más *Dui*], donde sostiene que para comprender el sentido de una proposición es preciso llevar a cabo una lectura integral del texto: «Huic igitur questioni [cuál es la naturaleza del pensamiento] statim respondet et concludit [Aristóteles], non ex precedentibus sed ex sequentibus, que tamen ex precedentibus manifestantur». Utilizo la edición de Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes* suivi des textes contre Averroës antérieurs à 1270, texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994.

37. Cf. D. L. Black, «The Nature of the Intellect», en R. Pasnau and Ch. Van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. 1, Cambridge University Press, United Kingdom, 2010, pp. 320-333 y J. Haldane, «Soul and Body», *ibidem*, pp. 293-304.

38. Utilizo la versión árabo-latina del texto de Crawford (ver nota siguiente). Sobre las definiciones aristotélicas del alma, cf. J. L. Ackrill, «Aristotle's Definitions of *phsouchê*», en Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R., *Articles on Aristotle. 4. Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London, 1979, pp. 65-75.

sólo de un modo equívoco, mientras que de un modo propio se aplica a las almas vegetativa y sensitiva.³⁹ Averroes señala la forma hipotética del enunciado, e interpreta que Aristóteles responde negativamente a esa hipótesis, esto es: no puede haber una definición general de alma.⁴⁰ También Aristóteles había expresado sus dudas acerca del estatuto ontológico del intelecto, y estas dudas parecían apoyar la interpretación de Averroes: «Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa *no está nada claro* el asunto si parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible» (*De an.* II, 2, 413b 24-27).⁴¹ Si a esto se suma la caracterización del intelecto como separado (*chōristòs*), incorruptible (*athánaton*) y eterno (*áidion*) que Aristóteles presenta en *De an.* III, 5, parece claro que el alma intelectual no puede ser forma o perfección de un cuerpo, pues en tanto que forma vería comprometida su incorruptibilidad, su eternidad y su separabilidad.

El procedimiento de Santo Tomás para refutar esa interpretación consistirá en leer como definitiva la primera definición del alma como forma, para lo cual se apoya en 412b 9-11, que él cita íntegra: «De un modo general queda dicho qué es el alma: es una sustancia en el sentido de forma (*ratio*); esto es la esencia (*quod quid erat esse*) de este tipo de cuerpo».⁴² En consecuencia, el enunciado hipoté-

39. Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, recensuit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, III, comm. 5, ll, pp.528-536: «Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen *perfectio* dicitur de eis modo equivoco, econtrario ei quod existimavit Alexander. Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici, quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo».

40. «*Si igitur aliquod universale*, etc. Idest, si igitur possibile est diffinire animam diffinitione universali, nulla diffinitio est magis universalis quam ista, neque magis conveniens substantie anime; et est quod anima est prima perfectio corporis naturalis organici. Et induxit hunc sermonem in forma dubitationis, cum dixit: *Si igitur dicendum est*, excusando se a dubitatione accidentis in partibus istius diffinitionis. Perfectio enim in anima rationali et in aliis virtutibus anime fere dicitur pura equivocacione, ut declarabitur post. Et ideo potest aliquis dubitare, et dicere quod anima non habet diffinitionem universalem. Et ideo dixit: *Si igitur*, etc. Et quasi dicit: si igitur fuerit concessum nobis quod possibile est invenire sermonem universalem comprehendentem omnes partes anime, erit ille sermo iste» (Crawford II, comm. 7, ll, pp. 11-25). Sobre la teoría del intelecto de Averroes, cf. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on intellect. Their Cosmologies, theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1992, pp. 220-356; S. Gómez-Nogales, «El destino del hombre a la luz de la Noética de Averroes», en *L'homme et son destin, d'après les penseurs du Moyen Âge*. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain et Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958, Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1960, pp. 285-304.

41. Aristóteles, *Sobre el alma*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000. Para el texto griego inmediatamente citado utilizo Aristotle, *De anima*, edited with introduction and commentary by D. Ross, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1967.

42. *Dui* I, 3: «Accipienda est igitur prima diffinitio anime quam Aristoteles in II De anima ponit, dicens quod anima est «actus primus corporis phisici organici». Et ne forte aliquis diceret hanc diffi-

tico de 412b 4-6 recibirá por parte de Santo Tomás una respuesta afirmativa: hay, en efecto, una definición general del alma que se aplica también al intelecto. El intelecto será una parte del alma que es forma de un cuerpo.⁴³

Pero, si el intelecto es forma, ¿cómo puede salvarse de la ruina corporal? Averroes había afirmado la total inmaterialidad del intelecto, al que interpretaba como una *sustancia separada del cuerpo*, y por eso eterna e incorruptible.⁴⁴ La interpretación tomista parecía poner en peligro tanto la inmortalidad cuanto la inmaterialidad del alma intelectual. Santo Tomás, sin embargo, argumenta que el intelecto no se encuentra separado del cuerpo—lo cual significaría caer en el error platónico—, sino que se encuentra separado de las otras partes del alma.⁴⁵ Mientras

nitionem non omni anime competere, propter hoc quod supra sub condicione dixerat «Si oportet aliquid commune in omni anima dicere», quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non possit, accipienda sunt uerba eius sequentia. Dicit enim «Vniuersaliter quidem igitur dictum est quid sit anima: substantia enim est que est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huiusmodi corpori», id est forma substantialis corporis phisici organici».

43. Cf. B. C. Bazán, «The Creation of the Soul According to Thomas Aquinas», en K. Emery, Jr., R. L. Friedman and A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 15, Brill, Leiden/Boston, 2011, pp. 515-569; Idem, «The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 64 (1991), pp. 95-126; M. Lenzi, «Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana», en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 74 (2007), pp. 27-58; S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari, pp. 82-111; A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, London/New York, 1993.

44. Averroes plantea que la cuestión de saber «quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuus hominum, non generabilis neque corruptibilis» (Crawford III, comm. 5, ll, pp. 424-426), mientras que los inteligibles en acto (= el intelecto especulativo o teórico) se encuentran multiplicados según la multiplicación de los cuerpos y, por eso, son corruptibles, es una «questio valde difficilis, et maximam habet ambiguetatem» (ll, pp. 430-431). A Averroes parece evidente que el hombre piensa en la medida en que se comunica con lo inteligible: «Dicamus igitur quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu» (ll, pp. 501-503). Esta comunicación se lleva a cabo mediante las imágenes, que son como la forma de lo inteligible, mientras que el intelecto material sería su materia: «impossibile est ut intellectum co-pletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per parten que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymagine), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma» (ll, pp. 514-520). La afirmación de la unicidad del intelecto material se corresponde con la afirmación de la eternidad de la especie humana: «[O] pinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna» (ll, pp. 575-577).

45. Cf. *Dui* I, 8: «In hoc ergo est [el intelecto] alterum genus, quod intellectus uidetur esse quoddam perpetuum, alie autem partes anime corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non uidentur in unam substantiam conuenire posse, uidetur quod hoc solum de partibus anime, scilicet intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator peruerse exponit, sed ab aliis partibus anime, ne in unam substantiam anime conueniant»; I, 27: «Sic ergo intellectus separatus est quia non est uirtus in corpore; sed est uirtus in anima, anima autem est actus corpore»; I, 28; I, 38: El intelecto

la facultad sensitiva y la vegetativa precisan de un órgano para realizar sus funciones, el intelecto «*non habet organum*»: el intelecto es el lugar de las especies («*locus specierum*»), un puro receptor (*receptivo*) que contiene las especies en potencia.⁴⁶ Imaterial, pues no precisa de órgano para realizar su operación, el intelecto es también inmortal en virtud de su separación respecto de las otras partes del alma. El alma humana, pues, tiene una naturaleza bifronte, ya que se encuentra a la vez en la materia, según sus facultades vegetativa y sensitiva, y separada de la materia, según el intelecto.⁴⁷

Al afirmar la radical separación del intelecto respecto del hombre, el averroísmo constituye una de las manifestaciones del «error de Platón».⁴⁸ Averroes, en efecto, al igual que Platón, introduce en el hombre un insalvable dualismo entre cuerpo y alma. Pero el dualismo averroísta es particularmente peligroso, ya que no sólo afirma el divorcio entre el alma y el cuerpo, sino que sostiene que el alma intelectiva es una y la misma para todos los hombres. Esta tesis, que a partir de la Modernidad recibirá el nombre de “monopsiquismo”, tiene, en opinión de Santo Tomás, nefastas consecuencias prácticas: vuelve imposibles la

«[e]st enim separatus in quantum non est actus organi, non separatus uero in quantum est pars siue potentia anime que est actus corporis».

46. *Dui* I, 24: «Sic ergo intelligitur istud «non misceri corpori» [*De an.* III, 4, 429a25], quia non habet organum sicut sensus. Et quod intellectus anime non habeat organum, manifestat per dictum quorundam qui dixerunt quod «anima est locus specierum» [*De an.* III, 4, 429a27-29], large accipientes locum pro omni receptiuo, more platonico; nisi quod locum specierum non conuenit toti anime, sed solum intellectiue: sensitua enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiua non recipit eas in organo, sed in se ipsa. Item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum».

47. *Dui* I, 29: «Forma ergo hominis est in materia et separata: in materia quidem secundum esse quod dat corpori, sic enim est terminus generationis, separata autem secundum uirtutem que est propria homini, scilicet secundum intellectum. Non est ergo impossibile quod aliqua forma sit in materia, et uirtus eius sit separata, sicut positum est de intellectu».

48. *Dui* IV, 83: «[...] Plato autem ponens intellectum unum separatum comparauit ipsum soli, ut Themistius dicit: est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad uidendum». En ese pasaje Tomás discurre sobre el intelecto agente, cuya unidad puede ser racionalmente supuesta, mientras que suponer que el intelecto posible es *unum in omnibus* es irracional. En *Dui* V, 105 Tomás explicita su interpretación del averroísmo como una radicalización del platonismo: «Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod *quodammodo transeunt in domo Platonis*, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nichil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia que habetur de lapide habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis que est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientie non sunt de rebus que sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus participantes ab una forma separata unius ueritatis cognitionem. *Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales –quas dicunt esse intellecta– in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter*» (subr. prop.).

moral y la vida política. Esas consecuencias llevarán a la definitiva refutación de la tesis monopsiquista.

La pregunta ¿quién es el sujeto del pensamiento? supone determinar previamente qué es el pensamiento, lo cual sólo puede llegar a saberse a través de la investigación de ese acto inmanente que es el pensar.⁴⁹ El principio del pensar ha de investigarse a partir de los actos de pensamiento.⁵⁰ Con lo cual regresamos a la pregunta: ¿qué o quién realiza el acto de pensar? ¿El intelecto en tanto sustancia separada y única para todos los hombres, o bien el intelecto en tanto parte del alma que es forma de un cuerpo? En el primer caso, habría un único pensamiento para toda la humanidad; en el segundo, habría tantos pensamientos cuantos hombres piensan. Para Santo Tomás, la primera opción no sólo es racionalmente absurda, sino que va en contra de lo que muestra la experiencia:

Es, pues, manifiesto que este hombre singular entiende: nunca investigaríamos acerca del intelecto si no entenderíamos; ni, cuando investigamos acerca del intelecto, investigamos acerca de otro principio que de aquél mediante el cual entendemos.⁵¹

Averroes, más preocupado por salvar la universalidad del conocimiento que la singularidad del cognoscente, había considerado que dado que el intelecto, en tanto lugar de las especies, ha de poder recibir los universales, debía ser él mismo universal. En esta hipótesis, lo propio del hombre no sería ya entender a través de un intelecto cuya naturaleza es una pura posibilidad, sino producir imágenes. Gracias a las especies inteligibles que se encuentran en potencia en las imágenes, el hombre entra en comunicación con el intelecto único y separado, donde las especies inteligibles, como en la teoría platónica de las Ideas, se encuentran en acto. Pensar, para el hombre, equivale entrar en comunicación, cópula o unión con el intelecto. Por eso, dado que el intelecto es una sustancia separada de los cuerpos y única, el hombre, en esta hipótesis averroísta, es menos un animal racional que un animal productor de imágenes que, gracias a su unión con el intelecto, llega a poseer un conocimiento que le es propio —el llamado *intellectus adeptus*—, pero que, al igual que el cúmulo de imágenes que constituyen los recuerdos, perece con cada individuo.

En opinión de Tomás, lo acabamos de ver, esta posición es manifiestamente absurda. Si el intelecto no es forma del cuerpo, ¿cómo puede decirse que la ac-

49. Cf. *Dui* V, 107.

50. *Dui* III, 60.

51. *Dui* III, 61: «Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit: numquam enim de intellectu quereremus nisi intelligeremus; nec cum querimus de intellectu, de alio principio querimus quam de eo quo nos intelligimus».

ción del intelecto es la acción de este individuo? Más bien diríamos que el intelecto *piensa*, mientras que el individuo *es pensado* por el intelecto («*sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius fantasmata intelligerentur ab intellectu possibili*»⁵²). Sea cual sea el modelo que se utilice para explicar la unión del intelecto con el hombre (el intelecto como motor y el hombre como lo movido; el intelecto como espejo en el que se reflejan las imágenes producidas por el hombre; el hombre como un muro del cual el intelecto extrae los colores-especies inteligibles), la posición averroísta acaba –como ha señalado reiteradamente De Libera– expropiando al hombre de su facultad intelectual. El sujeto a que da lugar la antropología averroísta sería –la expresión es de Jolivet– un sujeto “descentrado”: el centro intelectual de ese sujeto estaría fuera de él, en otra parte.⁵³ Ontológicamente independiente del individuo, el principio de la actividad intelectual comunicaría su acción a un sujeto que la recibiría de un modo pasivo, mientras que la única actividad propia del sujeto averroísta consistiría en la acción relativamente pasiva de producir las imágenes necesarias para que la intelección tenga lugar en buena medida *fuera de él*.

En opinión de Santo Tomás, la posición averroísta no puede explicar un obvio dato de la experiencia: cuando Sócrates piensa, es Sócrates quien piensa; cuando yo afirmo mi incapacidad de pensar, soy yo quien piensa que no soy capaz de pensar. Vemos, pues, manifiestamente que el pensar es producido por individuos; en consecuencia, la facultad de pensar ha de ser también una facultad individual, ya que, según Aristóteles, «*oportet ex actibus principia actuum considerare*».⁵⁴ Si volvemos a preguntar, entonces, ¿quién entiende?, Tomás responde *hic homo singularis intelligit*.⁵⁵

Habiendo precisado el sentido de la cuestión acerca de la unidad del entendimiento, por un lado, se vuelve más clara la lectura que Voegelin ha hecho de la dimensión histórica de Siger, y, por otro lado, será posible comprender la naturaleza de las consecuencias ético-políticas que Santo Tomás, en consonancia con Voegelin, extrae de la tesis monopsiquista.

52. *Dui* III, 65.

53. Jean Jolivet, «Averroès et le décentrement du sujet», en Idem, *Perspectives arabes et médiévales*, Vrin, Paris, 2006, pp. 229-234, señala que en Averroes se produciría una bilocación de lo verdadero, que se encontraría a la vez en el intelecto material (que es eterno) y en la imaginación de los hombres (que es transitoria) (p. 231). Según Jolivet «la noétique d'Averroès impliquait une exténuation du sujet personnel» (p. 233). Contra esta extenuación del sujeto y sus consecuencias ético-políticas escribiría Santo Tomás su *De unitate intellectus* en 1270.

54. *Dui* III, 60.

55. Cf. Jean-Baptiste Brenet, «Thomas d'Aquin pense-t-il? Retours sur *Hic homo intelligit*», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 93 (2009), pp. 229-250.

4. Consecuencias ético-políticas del monopsiquismo

Hemos visto que la tarea interpretativa llevada a cabo por Voegelin consiste, en primer lugar, en la identificación de los núcleos conceptuales de la filosofía de Siger, y, en segundo lugar, en poner de manifiesto las consecuencias ético-políticas que se derivan de esos núcleos conceptuales. Al hacer un balance de su carrera, Voegelin señaló como una divisoria de aguas el momento en que tomó conciencia de que las ideas, en sí mismas, son cosas sin sentido:

Comprendí que las ideas son cosas sin sentido [*ideas are nonsense*]: no existen las ideas como tales, y no hay una historia de las ideas; lo que hay es una historia de las experiencias que pueden expresarse a sí mismas de varias maneras, como mitos de diversos tipos, como desarrollo filosófico, teológico, etc. Uno debe volverse al análisis de la experiencia.⁵⁶

Esa perspectiva metodológica consistente en retrotraer las tesis filosóficas a las experiencias que les han dado lugar y en explicitar las consecuencias prácticas que se derivan de ellas es seguida, parcialmente, por Tomás de Aquino en *De unitate intellectus*. Allí sostiene que la tesis monopsiquista conduce a la destrucción de la moral, en la medida en que el intelecto, y por consiguiente la voluntad, son expropiados al individuo y atribuidos a una sustancia separada que, como hemos visto, se une accidentalmente con los individuos y esencialmente con la humanidad. Para Santo Tomás, sólo pueden llamarse acciones humanas las que son propias del hombre, es decir, las que el hombre no comparte con otros animales, y éstas son las que se derivan de la razón y de la voluntad. En virtud de la razón y de la voluntad el hombre es el único animal dueño de sus actos, y, por eso, enteramente responsable.⁵⁷

En ese sentido, la hipótesis averroísta de un intelecto único y separado atenta contra la naturaleza misma del ser humano: no sólo expropia al hombre su capacidad cognoscitiva, también le aliena su responsabilidad moral. El carácter pasivo que la antropología averroísta atribuye al hombre (un ser pensado por el intelecto separado, más que un ser pensante) conduce a una posición ética determinista, donde el hombre, en virtud de su pasividad, sería más bien un ser actuado que un ser actuante.⁵⁸ Santo Tomás considera que esta posición –sostenida por Siger en las *Quaestiones in III De anima*– no sólo es absurda, sino que es contra-

56. Eric Voegelin, «Autobiographical Statement at Age Eighty-Two», en *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 23: *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, with an Introduction of William Petropulos and Gilbert Weiss, Columbia and London, University of Missouri Press, 2004, pp. 432-443, cit. p. 442.

57. *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 1, Respondeo.

58. Alain de Libera, *L'unité de l'intellect...*, p. 313.

ria a la vida humana y va contra lo que nos muestra la experiencia («*contra manifeste apparentia*»). En un parágrafo magistral desde el punto de vista argumentativo, Tomás extraerá las consecuencias prácticas que se derivan de la teoría de la unidad del intelecto:

Y aún más, según esta posición [averroísta], se destruirían los principios de la filosofía moral, pues nos es sustraído lo que está en nosotros. En efecto, nada está en nosotros a no ser por nuestra voluntad; por eso se llama voluntario lo que está en nosotros. Ahora bien, la voluntad está en el intelecto, como se ve por lo que dice Aristóteles en el libro III *De anima* [9, 432b 5]; y porque en las sustancias separadas hay intelecto y voluntad; y también porque sucede que amamos u odiamos algo en general por la voluntad, así es que odiamos el género de los ladrones, como dice Aristóteles en su *Retórica* [II, 4, 1383a 6]. Entonces, si el intelecto no es algo de este hombre de modo que constituya con él una unidad, sino que se une con él sólo mediante las imágenes o como motor, *la voluntad no estará en este hombre, sino en el intelecto separado*. Y así este hombre no será dueño de sus actos, y ninguno de sus actos será elogiado o vituperable; lo que implica destrozar los principios de la filosofía moral. Lo cual es absurdo, y contrario a la vida humana (no sería necesario hacer preceptos ni respetar las leyes), que se sigue que el intelecto debe estar unido a nosotros de modo que constituya una unidad con nosotros; y esto sólo puede realizarse del modo que hemos dicho, si el intelecto es una potencia del alma que se une a nosotros como forma. Por lo tanto, esta tesis debe ser sostenida fuera de toda duda, *no por la revelación de la fe*, como ellos dicen, sino porque rechazarla significa ir contra toda apariencia.⁵⁹

En su comentario a este pasaje, Alain de Libera señala que «Tomás hace valer aquí claramente la exigencia que está a la base de la reformulación de la noción de *subiectum* de donde surgió el “sujeto” moderno». Esa exigencia consiste en que «el principio de la actividad mental debe ser interno al hombre, *in nobis*, para ser plena y propiamente humano. Un sujeto descentrado no constituye un sujeto humano»⁶⁰. En efecto, un sujeto al que le ha sido alienado el intelecto es un sujeto cuya voluntad se encuentra sometida a sus apetitos, es decir, que ha perdido el *dominium* de sus facultades y se ha vuelto esclavo de las pasiones, esto es, de

59. *Dui* III, 78: «Adhuc, secundum istorum positionem destruuntur moralis philosophie principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum uoluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotilis in III De anima, et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et uoluntas; et per hoc etiam quod contingit per uoluntatem aliquid in uniuersali amare uel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristotiles dicit in sua Rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit uere unum cum eo, sed unitur ei solum per fantasmata uel sicut motor, non erit in hoc homine uoluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis uel uituperabilis: quod est diuellere principia moralis philosophier. Quod cum sit absurdum et uite humane contrarium, non enim esset necesse consiliari nec leges ferre, sequitur quod intellectus sec uniatur nobis ut uere ex eo et nobis fiat unum; quod uere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit scilicet potentia anime que unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubitatione tenendum, non propter reuelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia».

60. Alain de Libera, *L'unité de l'intellect...*, p. 313.

aquello sobre lo que él debería comandar. Este hombre es indistinguible de su deseo, y es, por eso mismo, un hombre que ha perdido la libertad: hace aquello que un Otro, que se encuentra en el individuo sin ser el individuo mismo, le indica que debe hacer. Ese Otro es, en este caso, el intelecto separado, pero el mismo esquema podría aplicarse al inconsciente freudiano, al *Geist* hegeliano, a las leyes de la historia de Marx.

El universo averroísta descrito por Siger aparece entonces como un teatro en el cual hay solamente dos sujetos: por un lado, el intelecto único, eterno y separado; por otro lado, la especie humana, que ha de ser igualmente eterna para que la actividad del intelecto no sea en vano. Ambos sujetos son de naturaleza colectiva. Los individuos, con sus imágenes personales y sus intelectos adquiridos, son entes destinados a perderse en ese océano impersonal –la imagen es de Leibniz– que es el intelecto único.⁶¹

La ruina de la moral producida por la posición averroísta, que, como acabamos de ver, Tomás expone en el tercer capítulo del *De unitate intellectus*, se corresponde con la completa destrucción de la convivencia civil (*conversatio civilis*), es decir, del orden político, que se pone de manifiesto en el capítulo cuarto:

Es manifiesto que el intelecto es lo principal en el hombre, y que él usa de todas las potencias del alma y de los miembros del cuerpo como instrumentos; y por eso Aristóteles dijo con sutileza que el hombre es intelecto «o principalmente [intelecto]» [*Et. Nic.* IX, 9 1169a 2]. Por lo tanto, si hubiera un único intelecto para todos, se seguiría necesariamente que habría sólo uno que inteligiera, y en consecuencia uno que quisiera, y uno solo que utilizara al arbitrio de su voluntad aquellas cosas que distinguen a los hombres unos de otros. Y de aquí resulta que no habría ninguna diferencia entre los hombres en lo que hace a la elección de la libre voluntad, sino que sería la misma de todos, si el entendimiento, en el cual reside la supremacía y el dominio de usar todas las otras cosas, fuera uno e indiviso en todos. Lo cual es manifiestamente falso e imposible, pues repugna a experiencia, y destruye toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la convivencia civil [*ad conversationem civilem*], que es natural para el hombre, como dice Aristóteles [*Pol.* I, 2, 1253a2-3].⁶²

61. G. W. Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702), en *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, Tome Premier, avec une Introduction et des notes par P. Janet, Alcan, Paris, 1900, pp. 681: «Plusieurs personnes ingénieuses ont cru et croient encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul esprit, qui est universel et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner différemment divers tuyaux d'organe. Et qu'ainsi lorsqu'un animal a ses organes bien disposés il y fait l'effet d'une âme particulière, mais lorsque les organes sont corrompus, cette âme particulière revient à rien ou retourne pour ainsi dire dans l'océan de l'esprit universel» (subr. prop.). En el párrafo siguiente Leibniz identifica esta posición con Averroes: «Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante qui a été renouvelée par Averroës, célèbre philosophe arabe».

62. *Dni* IV, 87: «Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis anime et membris corporis tamquam organis; et propter hoc Aristotiles subtiliter dixit quod homo est intellectus «uel maxime». Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus uolens et unus utens pro sue uoluntatis arbitrio omnibus illis secundum que homines diuersificantur ad inuicem. Et ex hoc ulte-

La posición averroísta va contra lo que muestra la experiencia. Santo Tomás juzga como algo obvio que el intelecto es lo principal en el hombre. Negar este hecho manifiesto produce consecuencias absurdas. Si el intelecto fuera «*unus et indivisus in omnibus*», los hombres no se distinguirían entre sí en lo que hace al pensar y al querer. Pero esto no sólo va en contra de la experiencia («*repugnat enim hiis que apparent*»), sino que también es contrario a la naturaleza humana. En efecto, tanto el orden moral cuanto el orden político –la «*conversatio civilis*» que, aristotélicamente, es natural al hombre– suponen aquello que el averroísmo niega: la libre voluntad del individuo, que depende lógicamente de la individualidad del pensamiento, es decir, de la verdad de la proposición «*hic homo singularis intelligit*». Si, como afirma la tradición aristotélica, el intelecto es lo principal en el hombre, y es él quien dispone lo que hace el alma y el cuerpo –quien dicta el fin de la acción a la voluntad–, entonces sostener la existencia de un único intelecto equivale a sostener la existencia de una única voluntad, lo cual va en contra de la experiencia y acaba destruyendo la ética y la política.

Frente a estos inconvenientes prácticos, Siger parece haber adoptado una actitud de filósofo profesional, vale decir, de especialista que se limita al análisis y la exposición de textos ajenos, poniendo entre paréntesis su valor de verdad; habría adoptado una neutralidad valorativa *ante litteram*. Cuando se plantea el problema de si el alma intelectual se multiplica con la multiplicación de los cuerpos –es decir, el problema de la unidad o multiplicidad del intelecto–, su respuesta es un modelo de la actitud adoptada por los *artista*e, los filósofos profesionales de la Universidad de Artes de París en el siglo XIII. Siger dice que su metodología va a ser exclusivamente “filosófica” («*cum philosophice procedamus*»). ¿Qué significa esta afirmación? Proceder filosóficamente significa, en palabras de Siger, «buscar más la intención de los filósofos que la verdad» («*quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem*»). Pero Siger reconoce, acto seguido, que la investigación «filosófica» no es expresión de la verdad ni de la sabiduría: «Buscamos, pues, la opinión de los filósofos, y principalmente la de Aristóteles, aunque el Filósofo haya opinado de otro modo que la verdad y la sabiduría transmitidas por la revelación en lo que hace al alma».⁶³ Si esta posición

rui sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam uoluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus. Quod est manifeste falsum et impossibile: repugnat enim hiis que apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia que pertinent ad conuersionem ciuilem, que est hominibus naturalis, ut Aristotiles dicit».

63. Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, cap. VII, 101: «Circa septimum prius propositorum, videlicet utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice

es aceptada, entonces el *amor sapientiae* (la *philo-sophía*) se transforma más bien en un deseo de acumular las *letras* heredadas (un *amor intentionis philosophorum*, donde el objeto del deseo no es la *spatentia* sino las *intentiones*, las *sententiae*), haciendo caso omiso del *espíritu* de esas letras. Siger es explícito en cuanto a que, en el ámbito filosófico por él delimitado, sólo interesa la *intentio philosophorum*, y en especial la opinión de Aristóteles, aunque esa opinión difiera de la verdad y de la sabiduría transmitidas mediante la Revelación, que el mismo Siger reconoce como *la* verdad en sentido absoluto.⁶⁴

Olivier Boulnois ha mostrado que de acuerdo con esta posición «la teología deviene la verdad de la filosofía».⁶⁵ Filósofos y teólogos coincidirían en la preeminencia de la verdad de fe, la única que puede ser considerada, en un sentido pleno, verdad. El gesto de los *artista*, aquí tipificado en el pasaje de Siger, tendería a reivindicar «*le droit à la non-vérité*».⁶⁶ Según Boulnois, esta actitud es más radical que la del filósofo universitario en sentido moderno. El *artista*, en efecto, no se estaría comportando como un historiador de las ideas, sino que su deseo

procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur».

64. Siger de Brabante, *De an. int.*, cap. III, 83-84: «Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus». Cf. *De an. int.* cap. VI, 99: «Quod si dicat hoc esse erroneum animas a corporibus totaliter non separari et eas poenas et praemia recipere secundum ea quae gesserunt in corpore, quod enim non ita fiat, hoc est praeter rationem iustitiae, dicendum, sicut et a principio dictum est, quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea». Estas afirmaciones deben ser leídas teniendo en cuenta los matices señalados por John F. Wippel, «Siger of Brabant: What It Means to Proceed Philosophically?», Jan A. Aertsen und Andreas Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ut supra n. 19, pp. 490-496.

65. Olivier Boulnois, «Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», Jan A. Aertsen und Andreas Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, op. cit., pp. 595-607, cit. 601.

66. Olivier Boulnois, «Le chiasme...», pp. 597-600. Esta actitud es censurada en el estatuto de la facultad de artes del 1 de abril de 1272, donde se dispone que «nullus magister vel bachelarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconueniens disputare». Un poco más abajo el documento es explícito en su rechazo de la actitud de los maestros de artes interpretada como “doble verdad”: «Superaddentes iterum quod si magister vel bachelarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tanquam erronea pretermittat». *Chartularium*, pp. 499-500 y O. Boulnois, «Le chiasme...», p. 603.

consistiría en «repetir, en un sentido dramático, el acto filosófico inicial». En ese sentido, el *magister artium* «reactualiza la actitud de los filósofos, haciendo a un lado sus convicciones personales, su fe, para crearse un espacio de juego en el que imita a los filósofos». Creación de un espacio de juego, imitación de los actos de otro, la filosofía así planteada vive una existencia vicaria y parece convertida en una suerte de *divertissement* pascaliano.

De la filosofía como juego independiente de la verdad –«*hors de la philosophie s'étend le monde de la foi et le sérieux de la vérité*», dice Boulnois⁶⁷ a la filosofía como cura de la *Langeweile der Welt*, expresión suprema de la verdad y camino de salvación; de la reivindicación del derecho al error a la autoafirmación del filósofo como profeta del advenimiento de la verdadera realidad: éste es el arco histórico que, según Voegelin, se cumple de Siger a Hegel, Comte y Marx, esto es, de la ruptura del trascendentalismo cristiano a la clausura inmanentista que caracteriza las religiones políticas modernas.⁶⁸ Prueba de que pertenecen al mismo arco histórico es, como hemos visto, la aparición en Siger de tópicos que luego serán profundizados: la afirmación de la humanidad como sujeto que cumple el fin del hombre, es decir, que mantiene un vínculo esencial con el intelecto, y, en consecuencia, la necesidad de una búsqueda colectiva de la verdad.⁶⁹ Sobre esa necesidad de actualizar colectivamente potencialidades intelectuales de la especie humana encontraría su fundamento –tal es el caso de la monarquía de Dante o el imperio de Marsilio de Padua– el nuevo orden político moderno.

5. Conclusiones

En *The Political Religions* (1938) Voegelin enunció el principio del desarrollo moderno hacia la secularización, que hace de epígrafe a este ensayo:

Los hombres pueden permitir que los contenidos del mundo crezcan hasta tal punto que el mundo y Dios desaparezcan detrás de ellos, pero no pueden anular la condición humana. Ella permanece viva en cada alma individual; y cuando Dios se hace invisible detrás del mundo, los contenidos del mundo se vuelven nuevos dioses; cuando los símbolos de la religiosidad trascendente están prohibidos, nuevos símbolos se desarrollan a partir del intramundano lenguaje de la ciencia para reemplazarlos.⁷⁰

El naturalismo de Siger invisibiliza a Dios detrás del mundo, al hacer del mundo natural la única realidad cognoscible mediante la razón. La teoría sigieriana de la

67. O. Boulnois, «Le chiasme...», pp. 598-599.

68. Cf. Eric Voegelin, «Sobre Hegel: un estudio de brujería», *Foro Interno*, 10, 2010, 155-197.

69. Cf. Francisco Bertelloni, «La filosofía explica la revelación...», p. 33.

70. Eric Voegelin, *The Political Religions*, p. 60.

unidad del intelecto es leída entonces como un giro hacia esa interpretación inmanente del mundo que caracterizaría el arco histórico de la Modernidad. Al «monopsiquismo» inventado a principios del siglo XVIII por Leibniz, Voegelin agrega una consecuencia práctica: el «monosomatismo». Voegelin había identificado como herederos políticos inmediatos de la perspectiva intramundana inaugurada por Siger, por un lado, a la teoría dantesca de la monarquía universal que encontraría su fundamento ontológico en la afirmación del *genus humanum* como cuerpo colectivo cuyo fin propio sería la actualización del intelecto posible, y, por otro lado, el naturalismo político de Marsilio de Padua. Voegelin encuentra en la filosofía de Siger el intento de proponer un nuevo sentido a la existencia humana. Censurado en su propia época, fuertemente criticado por las mentes más brillantes (San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás, Ramón Lull, Egidio Romano), ese nuevo sentido existencial acabaría por volverse hegemónico en la Edad Moderna.

La crisis del siglo XIII planteaba la pregunta acerca de cuál es el sujeto que realiza la acción propia del ser humano: ¿se trata del hombre singular, es decir, de cada único individuo que actualiza la esencia humana, o bien se trata de un sujeto colectivo, una *humanitas* que colabora eternamente con el intelecto separado para llevar a cabo la acción de pensar? Al considerar al intelecto como una sustancia separada, Siger producía un sujeto –en el sentido moderno de *ego*– sin centro, un sujeto que encuentra su principio de actividades fuera de sí mismo. Un sujeto desorientado. La felicidad, para este individuo, consistirá en perderse en una unión copulativa con el intelecto único, esa sustancia colectiva a la que se incorporará de un modo impersonal luego de la muerte.⁷¹ Pero también en esta vida, para Averroes, la felicidad es «esencialmente comunitaria y social, no meramente individual».⁷² Como en toda teoría colectivista, también en el averroísmo el individuo aparece subsumido bajo una entidad que lo determina. Este es el sentido de la metáfora del descentramiento del sujeto (Jolivet): el individuo no está en sí mismo sino fuera de sí, en una entidad de naturaleza colectiva. Frente al colectivismo averroísta, Tomás opone un individualismo cristiano, en el que el intelecto y, por consiguiente, la voluntad, residen en el individuo, y esto lo prueba con argumentos estrictamente filosóficos, es decir, sin recurrir a la fe.⁷³

71. Cf. A. L. Ivry, «Averroes on Intellection and Conjunction», en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, Nº 2 (Apr.-Jun. 1966), pp. 76-85.

72. R. R. Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 244.

73. Cf. *Dui* I, 2: «Nec id nunc agendum est ut positionem predictam in hoc ostendamus esse erroneam quod repugnat ueritati fidei christiane [...]. Intendimus autem ostendere positionem predictam non minus contra philosophie principia esse quam contra fidei documenta».

En estas páginas he expuesto las principales razones que llevaron a Voegelin a defender la sugestiva tesis de que el monopsiquismo no puede comprenderse independientemente del monosomatismo. He tenido ocasión de señalar que la posición de Voegelin es en buena medida coincidente tanto en lo que hace al contenido cuanto, sobre todo, en la perspectiva metodológica, con las críticas que Santo Tomás dirige a las doctrinas de los *averroístae*: ambos tienden a mostrar las consecuencias ético-políticas que se derivan de la tesis de la unidad del intelecto. Pero, como hemos visto, Voegelin no se limita a reproducir las críticas tomistas al averroísmo, sino que incluye la figura de Siger en un marco historiográfico original. En ese cuadro historiográfico Siger no aparece como un *Aufklärer* en plena Edad Media, sino como epónimo de los inicios de un movimiento de horizontes mucho más amplios que los de la historia de la filosofía y cuya evolución acabaría dando lugar a lo que Voegelin ha tipificado como religiones políticas modernas.

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)