

SIGER DE BRABANTE

De aeternitate mundi

(Sobre la eternidad del mundo)

Tradução de
Carlos Rodrigues Gesualdi**Introducción a la lectura del *De aeternitate mundi***

El *De aeternitate* de Siger es un texto polémico, origen y parte de diversos equívocos producidos en un escenario de importantes contiendas doctrinales y profundos cambios históricos.

Como introducción a su lectura intentaré caracterizar muy brevemente algunos de dichos equívocos y después, aun más brevemente, las líneas generales de la contienda en la que se encuadran. Al fin, expondré sintéticamente los criterios adoptados para la traducción, agregando en último término una bibliografía básica organizada por temas.

Ya en el título encontramos un primer equívoco, porque no se trata de un *Tractatus*, como lo conoce la tradición, sino de una *Reportatio*, es decir, una versión escrita basada en una exposición oral.

Un segundo equívoco se encuentra también en el título. El escrito no trata de la eternidad del mundo sino de otro tema, mucho más acotado: la eternidad de la especie humana. Esto podría parecer una diferencia menor, pero no lo es: este texto (y otros) le valieron a Siger la acusación de herejía y la consecuente reclusión en la corte papal donde (según la leyenda) fue asesinado. Dicha herejía consistía en negar, siguiendo rigurosamente la filosofía aristotélica, el carácter creado del mundo, negación que ninguna lectura atenta podrá encontrar en este escrito. El lector encontrará en cambio el tratamiento de un tema puntual en un detallado trabajo erudito, conciso, claro y sagaz que desarrolla sólo uno de los modos de producción de los seres expuestos por Aristóteles en *Metafísica* Z, VII. Por lo que la acusación, más allá de los fines que persiguiera en su momento, constituye una clara tergiversación de los términos en que este escrito plantea el problema.

Versión preparada especialmente para la revista *Veritas*. Traducción directa e introducción de Carlos Rodrigues Gesualdi (adscripto a la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) basada en la edición crítica de Bernardo Bazán.

VERITAS	Porto Alegre	v. 42	nº 3	Setembro 1997	p.751-767
---------	--------------	-------	------	---------------	-----------

Un tercer equívoco puede encontrarse en el otro extremo de la lectura, en el *explicit*. Como es frecuente, se trata de una adición posterior al texto. Ella recoge cierta interpretación que define una postura que sin embargo Siger no había tomado: por fe – dice el autor del *explicit* – admitimos que el mundo ha comenzado, pero racionalmente no puede demostrarse ni esto ni su contrario.

Pero un equívoco más grave que los anteriores se encuentra en considerar este texto como un exponente de la llamada “doctrina de la doble verdad”, es decir, que dos tesis contrarias – una teológica y una filosófica – pueden ser ambas verdaderas (en este caso, que el mundo fue creado – como afirma el *Génesis* – y que es eterno – como se desprende de los textos aristotélicos y como se podría colegir de este escrito). Esta “doctrina” fue utilizada por algunos teólogos de su época para sostener acusaciones de heterodoxia y es resultado de un ambiente polémico que revisaremos de inmediato. La lectura de este texto contribuye a aclarar que atribuir dicha doctrina a autores como Siger constituye un grave error; error que nace con sus lectores contemporáneos (como el obispo de París, Esteban Tempier y Santo Tomás de Aquino) y que la crítica textual posterior mantuvo hasta hace relativamente poco.

Aunque este error tuvo su origen en un conflicto más general en que pueden distinguirse elementos doctrinales y políticos: se trata de la controversia surgida en el último tercio del siglo XIII en la Universidad de París como resultado del avance del aristotelismo en la enseñanza universitaria (y de los profesionales de la enseñanza), originariamente controlada por teólogos.

Intentaré caracterizar ahora muy sintéticamente el conflicto en que se encuadra este texto.

Para comprenderlo, debemos diferenciar los aspectos filosóficos, doctrinales y políticos que confluyen en esta controversia.

El aspecto filosófico se relaciona con lo que el sistema aristotélico implicaba como interpretación de la realidad completa y autónoma. Ello reducía el espacio explicativo de la Revelación. Tres posturas pueden diferenciarse en el modo en que los intelectuales reciben estos nuevos textos y el esquema científico que involucraba. La conservadora buscaba mantener el esquema conceptual anterior al ingreso de las obras aristotélicas, aceptar éstas sólo en lo que no resulte conflictivo y utilizarlas como meras herramientas (posición sustentada por los franciscanos y paradigmáticamente por San Buenaventura). Otra es la postura del aristotelismo moderado, de los dominicos y Santo Tomás, que busca acercar ambos esquemas conceptuales sobre la base de la conciliación entre filosofía y teología. Por su parte, el aristotelismo radical de los maestros seculares como Siger de Brabante, intenta derivar de los textos lo que se desprende de ellos, sin una previa decisión en cuanto a sus contenidos.

El aspecto doctrinal deriva obviamente del anterior, y en el caso de la eternidad del mundo se encuentra en las posturas que frente a este problema asumen estas tres maneras de leer los escritos aristotélicos. Buenaventura sostendrá que se trata de un error y una herejía afirmar la eternidad del mundo porque por fe sabemos que ello no es cierto. Tomás afirmará que se puede, siguiendo la escritura, afirmar la creación del mundo y a la vez, siguiendo a

Aristóteles, su eternidad; para ello desarrollará una argumentación que intenta mostrar que no es contradictorio pensar el mundo como eterno y a la vez creado. Siger no se expide acerca del mundo, pero sí afirma resueltamente que la especie humana no puede haber sido creada en un primer hombre porque requiere un ciclo eterno – y por ello debe ser eterna.

Respecto a la afirmación de Siger de la eternidad del mundo, Tomás y Tempier creyeron poder encontrar dicha afirmación en este texto. Hoy, alejados de la contienda, podemos sugerir que Siger podrA estar considerando el “mundo” al modo no-inmanentista en que parece entender Aristóteles el “lugar” en *Física*, IV, 4: como un continente. Otra sugerencia es buscar en el capítulo IV del texto de Siger la opinión del brabantino respecto de las oposiciones.

El aspecto político del conflicto, por último, se relaciona con la lucha de las diferentes órdenes por obtener las cátedras universitarias. Lucha en la cual dominicos y franciscanos se encontraban aliados frente al éxito arrasador de los maestros seculares.

En este marco sin duda conflictivo, Siger obtuvo una fama que la historia de su muerte acrecentó, que el lugar otorgado por Dante (*Paraíso X*, 136) aumentó aun más y que mantuvo en las obligadas referencias a su figura en las historias de la filosofía.

Pero es de notar que sus escritos no lograron el mismo éxito: sus obras son mucho menos difundidas de lo que podría esperarse de una figura tan polémica y tan presente.

La fama, dice Borges, es una incomprensión, y quizás la peor.

Para un autor cuya fama le valió numerosas incomprensiones (y acaso la muerte) y que aún hoy sigue siendo citado sin ser leído, creo que corresponde algo mejor que una cita o una interpretación: volver al mismo texto, cuya traducción presentamos.

Esta traducción fue realizada en base a la edición crítica de Bernardo Bazán (y es – en lo que sé – la única versión en lengua moderna de dicha edición). Intenté aligerar en lo posible el latín universitario de la baja Edad Media y acercarlo en cierta forma a nuestra expresión actual, lo que equivale a decir que no se trata de una traducción que busque la literalidad antes que la claridad. Sin embargo, y aun cuando algunos párrafos se vuelven por ello demasiado extensos, para no dificultar la ubicación de los pasajes traducidos en los párrafos del texto latino, respeté los puntos aparte de la edición de Bazán. También he evitado agregar notas al texto, conservando las dificultades que presenta.

Como apoyo de lo que aquí debió mencionarse solamente, puede consultarse con provecho la bibliografía que se indica a continuación.

El texto

- BARSOTTI, R.; *Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi* (Opuscula et textus, Series scholastica, fasc. XIII), Münster, 1933.
- BAZAN, Bernardo; *De Anima Intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain-Paris, 1972, pp. 113-136.
- DWYER, W.J.; *L' Opuscule de Siger de Brabant "De aeternitate mundi"*, Louvain, 1937.
- MANDONNET, P.; *Siger de Brabant et l' averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain, 1911 (Deuxième édition) tomo II, pp. 113-136.

Acerca del *De aeternitate mundi* de Siger

- ARGERAMI, O.; "La cuestión 'De aeternitate mundi': posiciones doctrinales", en *Sapientia*, N° 109, 1973, pp 179-208.
- DWYER, W.J.; "Le texte authentique du 'De aeternitate mundi' de Siger de Brabant", en *Revue Néoscholastique de philosophie*, T. 40, Deuxième série, N° 53, 1937.
- ———; "Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines (Paris Nat. Latin. 16297)", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 3, 1931, pp. 37-53.
- MANDONNET, P.; *Op. cit.*, I, pp. 130.

Acerca de Siger de Brabante

- MANDONNET, P.; *Op. cit.*, I, pp. 113-286.
- VAN STEENBERGHEN, F.; *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Louvain, 1931.
- ———; *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles: Acad. Royale de Belgique, XXXIX, 3, 1938.

Acerca de la Eternidad del mundo

- ARGERAMI, O.; "La cuestión 'De aeternitate mundi': posiciones doctrinales", en *Sapientia*, N° 108, 1973, pp. 99-124.
- ———; "Ortodoxia y heterodoxia: en torno a la cuestión 'de aeternitate mundi'" en *Patristica et Mediaevalia*; Vol. III, 1982, pp. 3-20.
- DALES, R.; "Discussions of the Eternity of the World during the first Half of the Twelfth Century", en *Speculum*, 57, 3, 1982, pp. 495-508.
- ———; "Time and eternity in the thirteenth century" en *Journal of the history of Ideas*, 49, 1988, pp. 27-45.
- DALES, R. & ARGERAMI, O.; *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1991.
- SORABJI, R.; *Time, creation & the continuum*, London, 1993.

Acerca del "reingreso de Aristóteles"

- BERTELLONI, F.; "Loquendo philosophice - loquendo theologice" en *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XIV, 1993, pp. 21-40.
- DOD, B. G.; "Aristoteles Latinus" en KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J. (edit.); *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1892, pp. 45 ss.
- LOHR, Ch.; "The medieval interpretation of Aristotle" en KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J. (edit.); *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1892, pp. 86 ss.
- VAN STEENBERGHEN, F.; *Aristotle in the west*, Louvain, 1970 (2nd. ed.).

Siger de Brabante

TRATADO ACERCA DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO

Introducción

A propósito de cierta argumentación que algunos creen haber demostrado y de la cual se deriva que la especie humana (y en general las especies de todos los individuos sujetos a generación y corrupción) comienza a existir sin haber preexistido de ningún modo, se examinará, procediendo al modo del Filósofo, si la especie humana comenzó a existir sin haber preexistido de ningún modo y también si en un sentido absoluto cualquier especie de seres sujetos a generación y corrupción comienza a existir así.

La argumentación mencionada puede formularse de dos maneras.

Primero de esta manera, que aparece con bastante evidencia: la especie a partir de la cual algún individuo comienza a existir, dado que no existe antes, es nueva y comienza a existir sin haber preexistido, ni absoluta ni completamente. La especie humana y en general las especies de todos los individuos sujetos a generación y corrupción es de tal modo que un individuo cualquiera de esa clase de especies comenzó en algún momento a existir sin haber preexistido. Por lo tanto, así como cualquier especie de individuos tales que existan de ese modo es nueva, así comenzó a ser sin haber preexistido de ningún modo. La premisa menor de este argumento aparece con claridad. La premisa mayor, por su parte, debe aclararse así: la especie ni tiene ser ni es causada excepto en el singular o los singulares; por consiguiente, si algún individuo de una especie de seres sujetos a la generación y corrupción ha sido causado sin haber preexistido, entonces su especie, como se ve, también será causada sin haber preexistido.

En segundo lugar, puede presentarse ahora la argumentación antes mencionada de la manera en que es desarrollada por algunos: los universales, en tanto sólo poseen existencia en los singulares o el singular, no son causados. Pero todo ser es causado por Dios. Por lo tanto, el universal "hombre", como fue causado por Dios y por tanto es una entidad del mundo, debe llegar a existir en un cierto individuo determinado, así como ocurre con el cielo y con cualquier cosa causada por Dios. Porque si el universal "hombre" carece de un individuo sempiterno (como ocurre en el caso del cielo sensible según los filósofos) entonces la especie humana será causada por Dios de manera tal que comience a existir sin haber preexistido.

Sin embargo es muy fácil invalidar este argumento, dado que en sí mismo se encuentra impedido, ya que afecta a la materia, digna de consideración aunque aquí intentemos referirnos a ella muy poco. Sin embargo proponemos ahora que acerca del argumento anterior deben aclararse cuatro cosas. La primera es cómo es causada la especie humana, y en general cualquier otra especie de seres sujetos a generación y corrupción. Segunda, derivada de la primera, es la respuesta al argumento antedicho del modo en que fuera formulado. Tercera: dado que el planteo precedente considera que los universales existen en los singulares, se deberá examinar cómo o de qué manera puede ser esto verdadero. La cuarta será que, como del hecho de que alguna especie, puesta en el comienzo de su existencia sin haber preexistido de ningún modo antes, se deduce que la potencia precede al acto en cuanto a la duración, hablando según el modo de la filosofía será necesario examinar cuál de los dos (el acto o la potencia) precede al otro en la duración, lo que presenta una dificultad en sí.

Capítulo I

En primer lugar, se debe saber que, de acuerdo con los filósofos, la especie humana no ha sido causada sino por generación. La razón de esto es que en todos los casos el ser de las cosas que son hechas por generación se da en la materia (que está en potencia para la forma), y dicha generación es en las cosas por sí o por accidente. Así, del hecho de que la especie humana ha sido causado por Dios mediante generación se sigue que no procedió de él en forma directa. En verdad la

especie humana (y en general la especie de cualquier ser que posee materia) aun cuando sea hecha por generación, no es sin embargo generada por sí sino sólo por accidente.

Por sí no es generada, porque si alguien estudiara en términos generales las cosas que son hechas, cada cosa que es hecha lo es a partir de esta materia individual y determinada. En efecto, aunque las definiciones y las ciencias conciernen a los universales, las operaciones conciernen a los singulares. Ahora: la materia determinada no pertenece a la definición de la especie, y por lo tanto no es generada por sí. Y ocurre (según Aristóteles en el libro séptimo de la *Metafísica*) que por la misma razón que la forma no es generada por sí, tampoco lo es el compuesto que es la especie. Y llamo compuesta a la especie tal como Calias según su definición es esta alma en este cuerpo. El fundamento común de la forma y la especie (especie que no es generada por sí) es que al enunciado de ninguna de las dos pertenece la materia individuada (de la cual proviene la generación por sí a través de su transmutación del no ser al ser o de la privación a la forma).

No obstante la especie humana, aunque no haya sido generada por sí ha sido en cambio generada por accidente. Porque ocurre de este modo. Si el hombre fuera abstraído en la existencia del mismo modo en que es abstraído por el pensamiento a partir de la materia individual, entonces no sería generado por accidente, así como no es generado por sí. Pero el hombre en su existencia es este hombre (Sócrates o Platón) y como Sócrates es un hombre, por esta razón, generado Sócrates es generado y hombre, como dice Aristóteles en el libro séptimo de la *Metafísica*: que el que hace una esfera de bronce hace una esfera, porque una esfera de bronce es una esfera. Y así, del hecho de que Sócrates es un hombre y que también lo es Platón y los otros, se sigue que el hombre es generado por generación a partir de cualquier individuo y no a partir de un solo individuo determinado.

De la explicación resulta ahora evidente de qué modo la especie humana es considerada por los filósofos como sempiterna y sin embargo causada: no por cierto de manera de que exista sempiterna y causada como si existiera abstraída de los individuos; ni tampoco es considerada sempiternamente causada en el sentido de que exista en un individuo sempiternamente causado (como las especies del cielo o las inteligencias); sino más bien porque en los individuos de la especie humana uno es generado antes del otro eternamente, y la especie tiene existencia y es causada en virtud de la existencia y por ocasión de algún individuo.

De allí es que la especie humana, según los filósofos, siempre existe y de ningún modo comenzó a existir sin haber preexistido completamente. Porque decir que la especie comenzó a existir sin haber preexistido es como decir que otro individuo de esa especie comenzó a existir antes que hubiera algún individuo de esa especie. Y dado que según los filósofos la especie humana no fue causada de otro modo que generada a través de la generación de un individuo antes de otro individuo, la especie humana comenzó a existir porque universalmente todo lo generado comienza a existir, pero sólo comienza a existir porque existía y preexistía. Así comenzó a existir un hombre por la generación de Sócrates, pero

también comenzó a existir por la existencia de Platón que fue generado antes. Estas cosas, en efecto, no se contradicen con el universal, así como no hay contradicción respecto con la proposición “el hombre corre y no corre” porque “el hombre corre” es una proposición verdadera si se predica de Sócrates y “no corre” lo es si se predica de Platón. Del hecho, sin embargo, de que Sócrates corre, no se puede predicar con verdad que el hombre universal y enteramente no corre. También así, aunque al haber sido generado Sócrates el hombre haya comenzado a existir, eso no quiere decir que comience a existir lo que no preexistía en modo alguno.

Capítulo II

De lo dicho en lo anterior surge con claridad la solución para la argumentación antes mencionada.

Y primero se debe decir respecto de lo que se exponía del modo en que se hizo al principio, negando la proposición de que la especie es nueva y comenzó a existir no habiendo preexistido y la proposición de que un individuo cualquiera de ella comenzó a existir no habiendo preexistido. Ya que, aun cuando no sea un individuo humano el que haya empezado a existir sin haber preexistido, igual ningún individuo de esa especie comenzó a existir sin que lo hubiera preexistido otra cosa, según los filósofos. Pero la especie no posee existencia sólo en virtud de la existencia de uno de sus individuos sino de cualquiera, y por lo tanto, según ellos, la especie humana no empieza a existir sin haber preexistido de ningún modo. En efecto, la especie no comienza a existir sólo por el comienzo de cualquiera de sus individuos que no preexistían, sino de alguno de entre los individuos tal que no preexistía, ni él ni otro individuo de su especie.

Y el razonamiento que se ha formulado es similar al razonamiento mediante el cual duda Aristóteles (en el cuarto libro de la *Física*) de que el tiempo pasado sea finito: todo tiempo pasado, sea próximo o remoto, es un cierto “entonces” y cualquier “entonces” posee una distancia determinada respecto del presente “ahora”; por lo tanto, todo tiempo pasado es finito. Y así las proposiciones anteriormente expuestas resultan claras a partir del razonamiento del mismo “entonces” del que habla el Filósofo (en el cuarto libro de la *Física*). La solución para dicho razonamiento, de acuerdo con Aristóteles, es la siguiente: aunque cualquier “entonces” es finito, del hecho de que en el tiempo hay un “entonces” antes del entonces hasta el infinito, se sigue que la totalidad del tiempo pasado no es finita. Porque el compuesto de cosas finitas respecto a la cantidad pero infinitas respecto al número tiene que ser infinito. Del mismo modo, aunque no hubiera un individuo humano que empezara a existir no habiendo preexistido y dado que hay en cambio un individuo antes del individuo hasta el infinito, según los filósofos, resulta que el hombre, según éstos, no empieza a existir no habiendo preexistido, y tampoco el tiempo. Y el caso es similar, porque así como el tiempo pasado tiene existencia en virtud de algún “entonces”, así también las especies tienen existencia en virtud de la existencia de cualquiera de sus individuos.

Pero en lo que se refiere a la forma del razonamiento propuesto en la segunda vía, se debe convenir que el universal no tiene existencia ni es causado más que

en los singulares; y también que todo ser ha sido causado por Dios y que el hombre es un ser del mundo y causado por Dios. Pero se debe ser replicar lo que sigue: si el hombre comenzó a existir en algún individuo determinado, debe decirse que esta conclusión no se infiere de esas premisas, y por tanto el razonamiento se encuentra impedido en sí mismo. Entonces se acepta en primer lugar que el hombre no posee existencia más que en los singulares ni es causado más que en los singulares; y está claro según este razonamiento que posee existencia y es causado por uno y por otro. Por esta razón, por tanto, se debe concluir, ¿cómo es razonable que el hombre llegue a la existencia en algún individuo determinado? En verdad, según los filósofos, como se ve a partir de lo dicho, la especie humana llegó a existir por accidente, a través de la generación de un individuo antes de otro individuo hasta el infinito, no solamente en algún individuo determinado que no hubiera preexistido de ningún modo.

Por consiguiente, deberíamos sorprendernos ante aquellos que sostienen eso. Porque quisieran argumentar que la especie humana ha comenzado mediante la creación de aquel individuo y no que ha sido creada por sí, sino en cambio por la creación de ese individuo, como sostienen; pero para sostener su intención deberían declarar que un individuo no ha sido generado antes que otro individuo infinitamente. Pero esto no lo sostienen, y en su lugar proponen una teoría falsa: que la especie humana no podría haber sido hecha sempiterna por Dios si no hubiera sido hecha en algún individuo determinado y eterno, como la especie del cielo fue hecha eterna. Y como no encuentran ningún ser eterno entre los hombres individuales, creen que han demostrado que todas las especies comenzaron a existir no habiendo preexistido de ningún modo, engañados con una argumentación superficial.

Sin embargo no nos proponemos aquí demostrar lo contrario de la conclusión que arguyen, sino sólo el defecto de su argumento que resulta evidente de lo antedicho.

Capítulo III

Así pues, aunque de las cuestiones propuestas más arriba, la tercera y la cuarta no sean enteramente necesarias para nuestra exposición, según lo que fue dicho, como resultan afectadas por la tercera y cuarta cuestión, debe decirse algo de éstas en oposición.

Acerca de la tercera, se examinará ahora si los universales están en los particulares, como resulta de la argumentación anterior.

Y parece que no, como dice Aristóteles, en el segundo libro del *De Anima*, que los universales existen en la misma alma, y Temistio respecto del mismo punto (en su comentario al *De Anima*) dice que los conceptos son semejanzas, semejanzas que son universales y que en sí misma el alma atesora y recoge. Y el mismo Temistio, al principio de su comentario al *De Anima*, dice que el género es cierto concepto extraído de una tenue semejanza de los singulares; los conceptos, entonces, están en el alma que los concibe, por lo cual también los universales, porque son un cierto concepto.

Pero se objeta: los universales son cosas universales porque de otro modo no se predicarían de los particulares y por lo tanto no estarían, los universales, dentro del alma.

Además, la cosa misma subsumida en la universalidad (el hombre o la piedra) no está en el alma. Y también ocurre que el concepto de universalidad posee existencia en aquello que es llamado y denominado universal. Por lo cual, en la medida en que el hombre y la piedra son llamados universales, el concepto de universalidad está en ellos. En consecuencia, o bien ambos – a saber, la cosa y el concepto –, o bien ninguno de los dos, existen en el alma; porque si el hombre y la piedra, según lo que son, no existen en el alma, parece que tampoco ninguno podría existir en cuanto universal.

La solución es que el universal, según es universal, no es una sustancia, como propone Aristóteles en el séptimo libro de la *Metafísica*. Lo que se demuestra como sigue: pues el universal, como tal, se distingue de cualquier singular. Si por tanto como tal, es decir, universal, fuera una sustancia, entonces se distinguiría en cuanto a la sustancia de cualquier singular, y ambos – el universal y también el singular – serían una sustancia en acto. Pero el acto distingue. Porque si no, serían los universales sustancias distintas y separadas de los particulares. Por esto, de acuerdo con Aristóteles, es lo mismo que los universales sean sustancias y que los mismos estén separados de los particulares.

Porque si el universal en tanto universal no es una sustancia, entonces es evidente que hay dos elementos en el universal, a saber, la cosa que es llamada universal, como la piedra o el hombre, la cual no está en el alma, y el concepto mismo de universalidad, el cual sí está en el alma; por tanto, el universal como tal no existe más que en el alma. Lo que es evidente de esta manera: algo no es, ciertamente, llamado universal porque exista en la naturaleza de las cosas de modo común y abstracto a partir de los particulares según su propia naturaleza o por obra del intelecto; porque de este modo no se predicaría con razón de los particulares – ya que el universal estaría separado de ellos en la existencia – ni necesitaríamos un intelecto agente. Pero el intelecto agente no proporciona a las cosas ninguna separación en cuanto a su existencia a partir de la materia individual o a partir de los particulares, sino sólo en cuanto al intelecto, produciendo una intelección abstracta de las mismas cosas. Así, entonces, el hecho de que el hombre o la piedra son universales, no es sino que esas mismas cosas son conocidas universal y separadamente de la materia individual, no como las mismas cosas de ese modo existentes en la naturaleza de las cosas, que aunque son inteligidas separadamente no tienen existencia, esas cosas, el hombre, la piedra y las similares, más que en el alma; así entonces es como esas cosas, en tanto son universales, están en el alma, porque es evidente que la intelección abstracta de los universales no está en las cosas.

Lo que en efecto puede verse también en casos similares. Porque de cierta cosa se dice que es inteligida, bien porque ocurre que hay una intelección de ella, bien porque es inteligida; por lo tanto, aunque esa cosa, así como ella misma es, esté fuera del alma, sin embargo respecto a que es inteligida, esto es, cuando hay intelección de ella, no existe más que en el alma. Y si el hecho de que los

universales sean universales es que ellos mismos son inteligidos así (es decir, separada y conjuntamente con los particulares) por consiguiente, en tanto tales, no existen más que en el alma. Y eso es lo que dice Averroes en el comentario al tercer libro del *De Anima*: que los universales en tanto universales son algo solamente inteligido. Y los inteligidos, en tanto inteligidos – esto es, en cuanto se tiene una intelección de ellos – están enteramente en el alma. Por eso es que Temistio, según lo que ya fue dicho, dice que los universales son conceptos.

Se debe observar por tanto que la intelección abstracta y común de cualquier naturaleza, aunque sea algo común – es decir, la común intelección de los particulares – no es algo común predicable de ellos por el hecho de que tenga un ser abstracto a partir de ellos; sino que eso mismo que abstracta y conjuntamente es inteligido y como consecuencia es dicho o significado de este modo, convenientemente es predicado de los particulares porque tal naturaleza existe en las cosas. Y así, aunque sean inteligidas de este modo común y abstracto, sin embargo no son de tal modo, es decir, no son predicadas de los antedichos según los conceptos de género y especie.

Y debe también entenderse que no es necesario que el mismo universal en acto exista de este modo antes de que sea inteligido, porque lo universal en acto es un inteligible en acto. Pero lo inteligible en acto y las facultades intelectivas son un acto único; así como también es único el movimiento del activo y del pasivo, aunque respecto del ser sean diferentes. Pero lo inteligible en potencia, correctamente entendido, precede a lo inteligido de él: del mismo modo, empero, no es universal sino solamente en potencia. Por lo que no conviene al universal tener existencia universal antes de ser concebido por el intelecto, excepto como potencia.

No obstante, hemos visto que algunos afirmaron lo contrario de lo que acabamos de decir por esta razón: porque el objeto causante de la operación intelectual parece preceder en el orden natural a la misma operación de inteligir. Entonces el universal, en tanto universal, es motivo de la intelección del mismo modo como el objeto de intelección causa el acto de ella. Basándose en esto, a ellos les parecía que el universal no es tal por el hecho de que él mismo sea inteligido de este modo, antes bien, que en el orden natural existe el universal antes de ser inteligido de este modo y es causa de aquella intelección suya.

La respuesta de esta objeción se muestra de este modo. Aquellas cosas a partir de las cuales son causados el acto inteligible y las facultades intelectivas – cuya intelección es el intelecto en acto – son las representaciones y el intelecto agente, los cuales anteceden en el orden natural a aquel acto. De qué manera estos dos concurren a causar el acto de intelección, puede encontrarse en el comentario de Averroes al tercer libro del *De Anima*, donde es examinado lo que acerca del mismo tema dijimos. Pero aquí debe ser dicho por nosotros que el universal no es universal antes del concepto y el acto de intelección – al menos en la medida en que ese acto es del intelecto agente – pero la intelección de la cosa que está en el intelecto posible, ya que es posible respecto del objeto, es intelección del mismo intelecto agente en tanto eficiente. Por tanto, no es que el universal tenga formalmente lo que lo hace tal a partir de la naturaleza que causa

el acto de intelección sino (como ha sido mencionado con anterioridad), que de este concepto y del acto es de donde el universal recibe lo que tiene de universal. Por tanto, los universales en tanto tales residen completamente en el alma; por lo que ni esencial ni tampoco accidentalmente, en tanto tales, son generados por la naturaleza. Y aquella naturaleza, por cierto, que es inteligida universalmente y por consecuencia predicada, está en los particulares y es generada por accidente.

A la primera objeción debe contestarse que el hecho de que los universales sean cosas universales se puede entender de dos maneras: bien como que existen universalmente o bien como que son inteligidos universalmente. Los universales, empero, no son cosas universales de la primera manera, esto es, como si existieran universalmente en la naturaleza de las cosas: porque entonces no serían conceptos del alma. En cambio, los universales son cosas universales de la segunda manera, esto es: inteligidos universal y separadamente. Por eso los universales, según son de este modo, y porque son conceptos, no se predicán de los particulares en cuanto tales. En efecto, el concepto de especie o género no se predica de los particulares; en cambio la misma naturaleza que es inteligida así (según lo que es y concebida en sí misma) no está en el alma y es predicada de los particulares.

A lo otro se debe decir que a la cosa se la denomina correctamente a partir de algo que no existe en la cosa misma. Pues la cosa inteligida es denominada a partir de la intelección de ella, que no está en ella sino en el alma. Y también así el universal es denominado a partir de la universal y abstracta intelección de la cosa, la cual sin duda está en el alma pero no en la cosa misma.

Capítulo IV

Seguidamente se deberá tratar acerca de la cuarta cuestión. Es evidente, en efecto, que el acto debe preceder a la potencia en cuanto a la razón, pues la potencia es definida a través del acto, como cuando decimos que el constructor tiene la potencia de construir. El acto, en aquello que pasa de la potencia al acto, es anterior a la potencia en cuanto a la sustancia y la perfección. En consecuencia, las cosas que son posteriores en generación, en cuanto a la sustancia y la perfección son anteriores, ya que la generación pasa de lo imperfecto a lo perfecto, es decir, de la potencia al acto. Mas, en tercer lugar, el acto es anterior a la potencia en cuanto a sustancia y perfección en la medida en que las cosas son consideradas en ámbitos distintos. Son, en efecto, las cosas sempiternas anteriores a las corruptibles en sustancia y en perfección. Así, nada sempiterno, en tanto tal, está en potencia; pero en las cosas corruptibles, existe una potencia mezclada.

Y parece que el acto no precede a la potencia en cuanto al tiempo, porque en las cosas sempiternas uno no es anterior al otro en el tiempo o en la duración. Pero si el acto de alguna especie y la potencia hacia aquel acto se consideran respecto de las especies, ambos son sempiternos. En efecto, siempre hay un hombre en acto y, según los filósofos, siempre podrá haberlo. Por tanto el acto, considerado respecto de la especie, no precede a la potencia en el tiempo.

Además, en aquellas cosas en las cuales una debe ser tomada de otra circularmente hacia el infinito, no hay una que sea primera en el tiempo, sino que el esperma existe a partir del hombre y el hombre del esperma hacia el infinito, según los filósofos; por tanto, en estas cosas no es anterior una a la otra en el tiempo. Así como con el esperma a partir del que es generado un hombre existe otro hombre que genera primero, así también el esperma a partir del cual es generado un hombre precede al hombre que generó, pues él mismo ha sido generado.

Además, lo que es primero en el orden de la generación es primero en el orden del tiempo. Pero la potencia es anterior al acto en el orden de la generación, ya que la generación se realiza de la potencia al acto. Por consiguiente es anterior también en el orden del tiempo.

Además, no hay razón, como parece, por la que el acto preceda a la potencia en el tiempo excepto en esto: que en cuanto a su posibilidad un ser es puesto en acto por medio de algún agente de su especie existente en acto. Pero, aunque de aquí se siga que el acto del agente preceda en cuanto al tiempo al acto y la perfección de lo generado por dicho agente, sin embargo a partir de esto no parece derivarse que el acto del que genera preceda en el tiempo a aquello que está en potencia para el acto del generado. Ni de esto tampoco se deriva que, considerado en absoluto, el acto antecede a la potencia en cuanto al tiempo (aunque algún acto se compruebe que deba preceder a alguna potencia para ese acto). Porque, así como un ser en potencia pasa a acto por medio de uno de su misma especie en acto, así también el ser existente en acto en esa especie fue generado a partir de alguno existente en potencia para el acto de esa especie. De allí que así como aquello que es hombre en potencia deviene acto por un hombre en acto, así también el hombre que genera es generado del esperma previo y en potencia en el hombre; y también, por la misma razón, que la gallina precede al huevo en el tiempo y el huevo a la gallina, como el vulgo sostiene.

De la opinión contraria es Aristóteles, en el noveno libro de la *Metafísica*. En efecto, prefiere allí que, aunque en la misma cosa – considerada según el número, que pasa de la potencia al acto – la potencia preceda al acto en el tiempo, en esa misma cosa – considerada según la especie, que existe en acto – el acto precede a la potencia.

Además, todo lo que existe en potencia es llevado al acto por otro existente en acto y al fin es dispuesto dentro del orden de las cosas dotadas de movimiento hacia algo que se mueve, existente totalmente en acto, y que no es fundamento en virtud de algo en acto. Por tanto, de acuerdo con esto, parece que el acto precede en absoluto a la potencia en el tiempo. Y en esta idea se apoyó el distinguido Filósofo, como será expuesto ahora en la solución de esto.

Y para probarlo son cuatro las cosas a considerar en esto.

Primero es que si algo numéricamente igual y que algunas veces posee existencia en potencia y algunas veces en acto, puede ser anterior en cuanto al tiempo a cuando es. Porque a esta potencia precede el acto en otro (ya que cada ser en potencia pasa de algún modo al acto por el que es de su misma especie),

entonces no se debe decir en absoluto que la potencia preceda al acto en el tiempo.

En segundo término se debe considerar que si el conjunto de los seres en algún momento no existió, como proponen algunos poetas, teólogos y algunos filósofos naturales (según dice Aristóteles, en el duodécimo libro de la *Metafísica*), de eso se derivaría que la potencia precedería al mismo acto de manera absoluta. Y también si alguna especie completa de un ser – como la especie humana – hubiera llegado a existir sin haber preexistido nunca en acto (como algunos consideran poder demostrarlo), entonces la potencia para el acto de esa especie en absoluto precedería al acto. Pero ambos casos son imposibles, según Aristóteles. A partir de lo primero surge que, si el universo entero de los seres hubiera estado en algún momento en potencia (de manera tal que nada en los seres hubiera estado totalmente en acto, siempre agente en acto y motor), entonces los seres y el mundo no existirían en ese momento más que en potencia, y la materia por sí sola pasaría a acto, lo que es imposible. Por eso Aristóteles propone, y su Comentador, en el duodécimo libro de la *Metafísica*, que el hecho de que la cosa hubiera estado en reposo en un tiempo infinito y después haya estado en movimiento, es lo mismo que el hecho de que la materia sea movida por sí. Lo segundo parece imposible porque, de que el primer motor y agente siempre está en acto, y no es fundamento en virtud de algo anterior en acto, se sigue que siempre se mueve y actúa y hace cualquier cosa sin que medie movimiento, según los filósofos. De esto, entonces, del hecho de que siempre hay algo que se mueve y actúa, se sigue que ninguna especie de ser pasa al acto sin que no lo haya precedido antes algo en acto; de manera tal que en virtud de la misma especie las cosas que fueron regresan cíclicamente, y también opiniones y leyes y religiones y las otras cosas, del mismo modo en que las inferiores circulan a partir de la circulación de las superiores (aunque de ciertas circulaciones, a causa de su antigüedad, no se guarde recuerdo). Pero decimos estas cosas repitiendo la opinión del Filósofo, no las afirmamos como verdaderas. Se debe advertir, no obstante, que alguna especie de ser es capaz de pasar al acto estando primero sólo en potencia, aunque en otro tiempo también existiera en acto. Lo anterior aparece evidente así, pues así ocurre en los fenómenos celestes, que aparece cierto fenómeno y cierta constelación que antes no existían, cuyo efecto propio es alguna especie de suceso en el mundo inferior, el cual es causado y sin embargo previamente no había existido, del mismo modo que una constelación se causa a sí misma.

En tercer lugar se debe considerar que cuando se entiende que la potencia pasa al acto y el acto pasa a aquella potencia – que es del mismo tipo en el generador y lo generado – no es lo mismo que decir por esto que el acto preceda a la potencia en absoluto ni la potencia al acto, a menos que el acto sea considerado según la especie y la potencia propia sea considerada respecto del individuo. Porque un hombre en acto (y algún hombre en acto), dado que genera, precede en cuanto al tiempo a aquél que es un hombre generado en cuanto a la posibilidad. Pero porque en este orden, así como el ser en potencia pasa al acto por alguno que existe en acto, así también a cualquier potencia dada la precede el acto; y del mismo modo que todo lo que existe en acto en esta especie pasa de la potencia al

acto, así también a cualquier acto dado en esta especie lo precede la potencia. Por tanto ninguno precede al otro absolutamente en el tiempo, sino que hay uno antes del otro hacia el infinito, como ha sido probado.

En cuarto lugar se debe considerar que en cierto orden de seres dotados de movimiento y actividad es necesario que la cosa que pasa de la potencia al acto llegue a ser algún acto que conduzca esa potencia al acto, el cual acto no tiene que pasar de la potencia al acto. Y por tanto, aunque todo ser en potencia pasa al acto por medio de un ser de su misma especie en acto, no obstante no todo ser en acto y que genera pasa de la potencia al acto. De allí es que dado cualquier ser en potencia a algún acto, el acto de esa especie – en cierto modo, aunque no totalmente por la misma razón – precede a esa potencia en el tiempo; no sucede en cambio que cualquier ser en acto dado preceda en cuanto a la potencia por la cual pasa al acto. Y por esto el acto en absoluto se dice que precede a la potencia en el tiempo, como ya fue expuesto.

Digo esto, empero (según ha sido expuesto), porque el primer Motor, que conduce al acto a todo ser en potencia, no precede en el tiempo al ser en potencia (considerado desde el lugar de la materia primera). En efecto, así como Dios siempre existe, así también (de acuerdo con Aristóteles) existe siempre el hombre en potencia en tanto es considerado en la materia primera. Además, el primer Motor no precede en el tiempo al ser en potencia, ya que es tomado como en la materia propia considerada en relación con la especie – como el hombre en el esperma. Por eso nunca fue verdad, de acuerdo con Aristóteles, decir que Dios existe, sino como existe el hombre en potencia en el esperma, o ha existido. Pero de lo mencionado anteriormente en tercer lugar sabemos que el acto precede absolutamente a la potencia en el tiempo, porque dado cualquier ser en potencia, como en una materia propia, el acto de tal potencia (que tiene que pasar a la misma de la potencia al acto) precede en el tiempo. Pero no ocurre que dado cualquier ser en acto, la potencia para aquel acto preceda en cuanto al tiempo; lo que es evidente en los primeros motores que hacen pasar a acto a todo ser en potencia. En lo antedicho utilizamos (como también lo hace Aristóteles) a los primeros motores como especies de seres que son conducidos de la potencia al acto por ellos mismos; y si no fueran seres de este modo en acto, seres que no pasan de la potencia al acto, el acto no precedería en absoluto a la potencia en el tiempo. Lo que señaló Aristóteles (en el noveno libro de la *Metafísica*) cuando dijo que el acto precede a la potencia en el tiempo, y agregando la razón de esto, porque un acto es siempre tomado como uno antes de otro hasta uno que es siempre Motor primero.

De aquí se torna evidente la solución a los argumentos en contrario.

Respecto de la primera consideración, se debe decir que el ser en potencia no es sempiterno sino en cuanto es considerado como en la materia primera. Porque cuando es tomado en su materia propia, según la cual algo puede decirse propiamente que está en potencia (como se enseña en el mencionado noveno libro de la *Metafísica*) es nuevo, a menos que sea considerado respecto de la especie. Así como, en efecto, nada generado es corruptible en un tiempo infinito, así tampoco nada generable es no engendrado en un tiempo infinito, ya que lo

generable se considera como en su materia propia y en una posición cercana a la generación, como dice el Comentador en su comentario al primer libro del *De Caelo*.

De la segunda consideración se debe decir (como ya fue mencionado) que en el orden de las cosas que generan, existentes en acto (las que por otra parte pasan de la potencia al acto), no existe un ser en acto antes del ser en potencia, sino uno antes que el otro hacia el infinito, según el Filósofo. Porque aun cuando todo ser en potencia, en el orden esencial de los seres dotados de movimiento y agentes, pase a algo al final existente en acto – el cual no pasa de la potencia al acto – se deriva de ello el hecho de que, a causa de este orden, el acto en general se dice que precede a la misma potencia.

De la tercera consideración se debe decir que está bien establecido que en lo mismo – según el número – que pasa de la potencia al acto, la potencia precede al acto; sin embargo, antes de este ser en potencia existe otro en acto de su especie que lo hace pasar de la potencia al acto.

Respecto de la última consideración se debe decir que es correcto decir que el acto precede a la potencia, porque todos los seres en potencia pasan al acto por medio de otro existente en acto. Y no se obstaculizan aquellas dos proposiciones que se oponen. Primero no, porque el ser en acto que hace pasar a lo que es en potencia para el acto precede al acto en el proceso de generación no sólo en cuanto al tiempo, sino que también precede a la potencia propia para el acto de lo generado por el hecho de que no sólo el acto del ser generado proviene del que genera sino también que el ser en potencia para el acto del ser generado proviene así del que genera, como el esperma a partir del hombre. Y en general las materias propias existen a partir del primer motor que conduce cada cosa de la potencia al acto. En segundo lugar, además, lo que se oponía no se obstaculiza, como es evidente a partir de lo dicho. Aunque en el orden de los seres dotados de movimiento (orden dentro del que se está discutiendo aquí), debe admitirse que antes de un ser en acto hay un ser en potencia a partir del cual pasa al acto, de la misma manera también, antes de un ser en potencia debe haber un ser en acto que haga pasar de la potencia al acto a ese ser en potencia. Pero en otro orden de cosas dotadas de movimiento es necesario admitir que hay un ser en acto que pasa a acto a aquello que está en potencia para ese acto, ya que el acto no precede al ser en potencia del cual es hecho, como se ha comprobado de lo ya dicho.

Termina el tratado del Maestro Siger de Brabante sobre cierta argumentación, sostenida por algunos, concerniente a la generación de los hombres, a partir de la naturaleza de cuya generación consideran que demuestran que el mundo comenzó, aunque ni esto ni su opuesto pueda ser demostrable, pero por la fe sabemos que comenzó.