

**UNO PARA TODOS Y TODOS PARA UNO:  
UN ANÁLISIS DEL MONOPSIQUISMO DE SIGER DE BRABANTE**

ONE FOR ALL AND ALL FOR ONE:  
AN ANALYSIS OF SIGER OF BRABANT'S MONOPSYCHISM

Matias Leiva

Fundación Instituto Profesional Duoc UC, Santiago, Chile.

matiasleiva@gmail.com

**Resumen:** la filosofía de Siger de Brabante representa una alternativa interesante al pensamiento escolástico tradicional de Tomás de Aquino y Alberto Magno. Una de sus tesis principales es la existencia de un solo intelecto compartido por todos los seres del nivel intelectual de vida; doctrina conocida como monopsiquismo. En este artículo revisaremos los fundamentos ofrecidos por Siger y los someteremos a análisis para verificar si se sostienen a la luz de la psicología desde la cual dicen desprenderse, i.e., la psicología aristotélica expuesta en el *De Anima*. La conclusión general es que la propuesta sigeriana transgrede ciertos pilares fundamentales de esa psicología y que el monopsiquismo no se deriva necesariamente a partir de ella.

**Palabras clave:** monopsiquismo, alma intelectual, intelecto, individualización.

**Abstract:** Siger of Brabant's philosophy represents an interesting alternative to the traditional scholastic thinking of Thomas Aquinas and Albert the Great. One of its main theses is the existence of a single intellect, shared by all beings at the intellectual level; a doctrine known as monopsychism. In this article, we will go over the fundamentals offered by Siger to verify whether they hold up under the light of the psychology from where they are said to emerge, i.e., the Aristotelian psychology as exposed in the *De Anima*. The general conclusion is that Siger's proposal contravenes certain pillars of that psychology and that monopsychism does not necessarily follow from it.

**Keywords:** monopsychism, intellectual soul, intellect, individualization.

*Cómo citar este artículo/Citation:* Leiva, Matias: «Uno para todos y todos para uno: un análisis del monopsiquismo de Siger de Brabante», *Grecorromana* V, pp. 90-105.

Recibido: 28/9/2023

Aceptado: 26/11/2023

## 1. La filosofía de Siger de Brabante y su contexto

Puesto que se trata de un filósofo poco conocido, es necesario ofrecer ciertas nociones introductorias de carácter histórico y contextuales. Siger de Brabante (1240-1280) fue un filósofo medieval peripatético, cuya interpretación de Aristóteles, especialmente de su psicología, le valió la enemistad de sus coetáneos escolásticos y de la misma Iglesia Católica, que llegó a condenar su filosofía por alejarse de las enseñanzas de su doctrina. En este trabajo revisaremos los elementos centrales de la propuesta monopsiquista del maestro brabantino, para luego analizarlos y verificar si su propuesta puede ser entendida como fiel a la psicología aristotélica o si, como se le ha acusado, se aparta de ella por aceptar elementos del neoplatonismo y del mundo árabe clásico.

Una primera dificultad con la que nos encontramos al momento de comenzar un estudio de la filosofía sigeriana es el estado de las fuentes. La obra de Siger, a pesar de haber surgido en el siglo XIII, momento crucial en la historia del desarrollo intelectual de la cristiandad, gozó de mucha menos publicidad que la de sus pares escolásticos. Esto se debe, principalmente, a que la filosofía de Siger, considerada radical en su momento, se alejó de la voz oficial de los teólogos y filósofos católicos, representados por las figuras de Alberto Magno y Tomás de Aquino, llegando a ser condenadas muchas de sus proposiciones por la Iglesia parisina. Esto se tradujo en que su obra no fue estudiada ni desarrollada en los siglos venideros. Recientemente, a finales del siglo XIX y principios del XX, comenzaron a aparecer las primeras colecciones de sus obras<sup>1</sup>. Los primeros trabajos, de la mano de un reducido puñado de estudiosos, eran incompletos y consideraban solamente algunos de sus escritos. Con el pasar de las décadas aparecieron otras colecciones más completas y con estudios introductorios que profundizaban los tópicos de su obra<sup>2</sup>. Con todo, hoy en día las obras que han sido reconocidas como originales de Siger se encuentran con pocas o nulas traducciones a lenguas modernas, y la bibliografía secundaria al respecto es muy escasa.

El primer gran estudio sobre Siger es el trabajo de Pierre Mandonnet, de 1899, titulado *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle: étude critique et documents inédits*<sup>3</sup>, que consideraba un estudio crítico y una colección de algunas de las obras sigerianas. En 1908 y 1911, en Lovaina, Mandonnet publicó la misma obra expandida en dos volúmenes, incluyendo algunos otros textos y ampliando el estudio introductorio. Luego de unas décadas, en 1931 y 1942, el profesor Fernand Van Steenberghen publicó en dos volúmenes su *Siger*

<sup>1</sup> Para una mirada histórica al olvido y resurgimiento de la filosofía sigeriana, ver: Maurer 1956. Bazán 2002, p. 632, hace una breve revisión a la historiografía y contexto de Siger.

<sup>2</sup> Para una revisión general del pensamiento y obras de Siger ver, con bibliografía: Bazan 2002, pp. 632-640; Van Steenberghen 1977. Estos estudios presentan una mirada más moderada y menos crítica del aristotelismo radical que la llevada a cabo hasta ese momento por otros intelectuales y académicos.

<sup>3</sup> Mandonnet 1899.

*de Brabant, d'Après ses Oeuvres Inédites*<sup>4</sup>. Su obra de mayor impacto, sin embargo, aparece posteriormente, en 1977, bajo el nombre de *Maître Siger de Brabant*<sup>5</sup>. Los principales trabajos posteriores a esos estudios provienen del profesor Bazán, que ha publicado diversos estudios sobre Siger en varias lenguas, poniendo especial atención a la recepción de la psicología aristotélica en Siger y el estatuto del alma humana. Salvo estos textos especializados, no hay mayores estudios críticos, colecciones o traducciones de la obra de Siger; y los que existen son, en realidad, presentaciones testimoniales, traducciones de pasajes específicos o estados de la cuestión más que análisis críticos. Esto comporta que un acercamiento a su filosofía debe tener necesariamente una cuidadosa mirada hermenéutica a las fuentes, cuidando de no alejarse de esos textos para respetar y rescatar los elementos centrales de su pensamiento.

Como mencionamos, el olvido de la corriente a la que adscribe Siger –conocido como aristotelismo radical o averroísmo latino<sup>6</sup>– se debe, en buena parte, a que sus ideas representaron la oposición a la voz oficial de la Iglesia Católica, encarnada por Alberto Magno y Tomás de Aquino<sup>7</sup>. Es un hecho conocido que, a la muerte de Alejandro Magno, Aristóteles tuvo que huir de Atenas producto del movimiento antimacedónico latente y sus obras tuvieron poca o nula difusión en los siglos venideros, restringiéndose su estudio a los comentarios a sus obras por parte de figuras como Alejandro de Afrodisia. Esto significó que la voz principal en el escenario filosófico durante más de diez siglos fuera Platón, ya sea bajo la forma de su pensamiento original, las lecturas neoplatónicas, o su vertiente agustiniana. Platón fue recogido por el mundo occidental y considerado como el teórico que mejor representaba la cosmovisión cristiana, fenómeno que es evidente, por ejemplo, en la patrística.

Este fue el escenario común hasta que el mundo oriental, particularmente el árabe, retomó el pensamiento peripatético y lo estudiaron, tradujeron y comentaron. Entre los siglos VII y XII, Aristóteles se convirtió en el filósofo predilecto de la filosofía árabe y su recepción en ese entorno ha sido largamente estudiada<sup>8</sup>. Destacan en este contexto los comentarios de Avicena a su obra y, muy especialmente, el posterior trabajo de Averroes con el *De An.* de Aristóteles. Hay un cierto acuerdo entre los estudiosos sobre el origen de la filosofía aristotélica radical, que provendría, fundamentalmente, del comentario de Averroes al *De*

---

<sup>4</sup> Van Steenberghen 1931; 1942.

<sup>5</sup> Van Steenberghen 1977.

<sup>6</sup> Se le suele ubicar junto a Boecio de Dacia (1240-1284), otro aristotélico radical que no será objeto de estudio en este trabajo.

<sup>7</sup> Es importante considerar que, en la condena de 1277, que revisaremos posteriormente, se encontraban algunas proposiciones de Tomás de Aquino. Cuando decimos que representaba la voz oficial de la Iglesia, no debe tomarse en sentido estricto, sino bajo la lógica de que su filosofía fue la que permaneció posteriormente, en términos generales, dentro de los límites filosófico-teológicos aceptados, y luego abrazados, por la Iglesia Católica.

<sup>8</sup> Para un interesante estudio de este proceso de recepción ver: Guerrero 1992, especialmente los capítulos 1 y 2. En la misma línea ver: Van Steenberghen 1955, capítulo 1.

*an.*, razón por la cual Tomás de Aquino se habría referido a quienes acogieron ese comentario como doctrina fundante bajo el nombre de «averroístas latinos»<sup>9</sup>. En esta obra se puede ver una clara acomodación de la doctrina psicológica de Aristóteles a la cosmovisión árabe, haciendo uso de las categorías ópticas y ontológicas del filósofo griego para intentar resolver las tensiones y desafíos propios del mundo islámico<sup>10</sup>. Si las ideas aristotélicas eran ya miradas con escepticismo desde antes por la cristiandad, ahora, que cargaban con la impronta oriental, con mayor razón generaron dudas y críticas, pues se encontraban, bajo esa lectura, en desacuerdo o franca oposición con la visión cristiana del mundo, el hombre y Dios.

Frente a la llegada de Aristóteles al escenario filosófico occidental existieron tres posibilidades<sup>11</sup>: (a) rechazar por completo la filosofía aristotélica, por considerarla pagana y peligrosa. Esto tomó forma bajo las condenas por parte de la Iglesia Católica, que prohibió la enseñanza de Aristóteles<sup>12</sup>, particularmente en la Universidad de París, haciendo especial énfasis en algunos de sus textos, como *Phys.* y *Metaph.*; (b) intentar lograr una cierta compatibilización del pensamiento aristotélico con la teología cristiana, tarea que fue emprendida por figuras como Alberto Magno y Tomás de Aquino, que desembocó en la escuela escolástica y que tuvo como *opera magna* la *Suma Teológica*; y (c) aceptar la filosofía aristotélica en su plenitud bajo la lectura y comentario de Averroes, teniéndola como una filosofía verdadera y, de esa forma, seguir las líneas doctrinales que trazaba sin consideración por las conclusiones a las que llevaba y los problemas que comportaban para la teología tradicional. Esta es la opción que tomaron los Maestros de Artes de la Universidad de París y, entre ellos, Siger de Brabante.

Siger, como Maestro de Artes, abrazó la aproximación realista aristotélica, especialmente su psicología. Para él, Aristóteles representaba la cima de la filosofía, el pensador más excelente y acertado en sus doctrinas y en su comprensión del mundo y, especialmente, del ser humano. Esta idea está inspirada, muy probablemente, como mencionamos, en el autor por el que transitó Aristóteles antes de llegar a sus manos, es decir, Averroes. El filósofo árabe no escatima en alabanzas para describir al hombre que, a su juicio, representa la excelencia humana en su grado más elevado<sup>13</sup>. Esto implica que Siger recogió de Averroes no solo su devoción por Aristóteles, sino también su interpretación. Así, el comentario averroísta a *De An.* se erigió como la fuente de inspiración y el camino por el cual el aristotelismo radical se aproximó a la psicología y la noética del estagirita, incluso los averroístas latinos «llegaron a concluir que la doctrina de Aristóteles era exactamente la que

<sup>9</sup> Gilson 1976, p. 517; González 2002, pp. 302-303.

<sup>10</sup> Guerrero 1992, p. 41.

<sup>11</sup> Van Steenberghen 1991, pp. 67-107; González 2002, pp. 301-303.

<sup>12</sup> Para estas condenas, ver: Piché 1999, que presenta el texto latino original, así como los estudios de Muñoz 1977 y Wippl 2002.

<sup>13</sup> Para las múltiples alabanzas de Averroes a Aristóteles, ver Guerrero 1992, p. 85-86.

Averroes le había atribuido, y que esa doctrina no se distinguía en nada de la misma verdad filosófica»<sup>14</sup>.

Las ideas que recogió Siger de la interpretación de Averroes son diversas<sup>15</sup>. Las explicaremos brevemente. Prácticamente todas las propuestas del maestro brabantino emanan de la identificación del primer motor aristotélico con Dios, pero con conclusiones diferentes a las que habría llegado el filósofo griego. Si Dios es eterno, sus efectos deben también serlo, lo que se traduce en la eternidad de las sustancias separadas y la consiguiente negación de la creación temporal del mundo. Otra doctrina clave que le valió la enemistad con la escolástica y el nombre de «averroísta» dado por Tomás de Aquino, es la unidad del alma intelectual. En un intento por mantenerse fiel a la metafísica aristotélica y su propuesta de la imposibilidad de la multiplicidad de lo inmaterial, Siger sostiene que el alma intelectual –o el intelecto– es una sola sustancia, que está presente en cada persona de forma pasajera y meramente operativa, sin que haya una individuación real. Al morir la persona, el alma retorna a su unidad, que es Dios, idea que está presente previamente en Averroes. Esta es la doctrina que le causó mayores problemas con los teólogos y las autoridades de la Iglesia, pues suponía la negación de la multiplicidad de las almas intelectual y de los intelectos, existiendo uno solo para todos los cuerpos<sup>16</sup>. Esta doctrina recibió el nombre de «monopsiquismo»<sup>17</sup>.

En 1256, aparece el *De unitate intellectus contra averroistas* de Alberto Magno y en 1270 Tomás de Aquino publica un trabajo del mismo nombre, que se añade temáticamente a su *Summa contra gentiles* que había publicado con anterioridad. Estos trabajos representan la reacción contra la nueva filosofía aristotélica que surgió entre los Maestros de Artes, y que suponía una aceptación y enseñanza de las doctrinas árabes introducidas en el mundo cristiano, sin que se considerasen los problemas a los que conducían y los errores doctrinales que le eran propios, al menos desde el punto de vista cristiano. El aristotelismo radical fue comprendido, por tanto, como una emancipación de la filosofía por sobre la teología. Ya no se trataba de comprenderla como *ancilla theologiae*, sino como una disciplina con mérito propio, con sus propios métodos y una comprensión del mundo alternativa a la presentada por la cristiandad. Esto se opone a la visión escolástica que, ante el conflicto entre una verdad

---

<sup>14</sup> Gilson 1976, p. 517.

<sup>15</sup> Se menciona intencionalmente que lo de Averroes es, además de un comentario, una interpretación, pues su noética guarda considerables diferencias con lo que habría expuesto Aristóteles en su tratado acerca del alma. Algunos han señalado que esas diferencias se deben a que, a su vez, la versión de Averroes está cruzada por el comentario neoplatónico de Alejandro de Afrodisia. Por interesante que resulte esta consideración, no será desarrollada en este trabajo. Basta aquí con decir que el comentario de Averroes contiene elementos interpretativos, lo que es tradicionalmente aceptado en la academia. Ver, por ejemplo, Guerrero 1992, capítulo 2.

<sup>16</sup> Para una revisión de estas ideas, ver: Gilson 1976, p. 521-525.

<sup>17</sup> Stone 2000, p. 35, define el monopsiquismo como «la teoría que sostiene que hay solo un intelecto para todos los seres humanos». Los primeros rastros se pueden encontrar en el neoplatonismo (Alejandro de Afrodisia), siendo recogido posteriormente por el mundo árabe y, desde allí, habría entrado en el mundo occidental a través de Averroes. Van Steenberghen 1955, sigue siendo el mejor trabajo para atestiguar este proceso.

alcanzada por la razón natural y otra adquirida por la revelación, sostiene la superioridad de la fe, entendiendo que sus verdades son superiores<sup>18</sup>. Los averroístas latinos terminaron por considerar la vida filosófica como la más excelente y la más adecuada para la naturaleza humana. Como mencionamos, estas doctrinas le significaron desencuentros con las autoridades eclesiales de la época.

En las líneas siguientes ofreceremos una revisión de los fundamentos del monopsiquismo sigeriano y lo evaluaremos a la luz del *De An.* de Aristóteles, para verificar su propuesta es fiel a su origen primero o si lo traiciona.

## 2. *Monopsiquismo en las Quaestiones in tertium De Anima*

La psicología del maestro brabantino se encuentra, en buena parte, en dos obras: *Quaestiones in tertium De Anima* (QTDA) y *De Anima Intellectiva* (DAI)<sup>19</sup>. En esta primera parte revisaremos los fundamentos que ofrece en QTDA para fundamentar una lectura monopsiquista de la psicología aristotélica. Bazán atestigua que en la q.9 están concentrados los argumentos para fundamentar la existencia de un solo intelecto compartido por toda la humanidad<sup>20</sup>. De hecho, la cuestión lleva por título «Si hay un intelecto en todos» (q.9, 2)<sup>21</sup>. Revisemos los argumentos que allí se exponen. Primero (q.9, 7-9) señala que ninguna forma inmaterial, siendo una en especie, se multiplica numéricamente<sup>22</sup>. El intelecto, en su calidad de forma inmaterial, por tanto, no se multiplica numéricamente. La conclusión es evidente: no hay múltiples intelectos, uno para cada ser humano, sino uno solo para todos. Aunque no lo señala de forma explícita en esta cuestión en particular, la lógica que está detrás es que el principio de especificación y multiplicación numérica es la materia. Si el intelecto no posee una dimensión material, sino que corresponde a una forma inmaterial, no puede atribírsele participación en ese principio. Este es, de hecho, el siguiente punto que expone (q.9, 10-12): si el intelecto fuese múltiple como los hombres, sería una virtud o atributo del cuerpo, y como no lo es, no puede ser múltiple como los hombres. Como vemos, estos dos primeros razonamientos se desprenden de la inmaterialidad del intelecto.

<sup>18</sup> Gonzalez 2002, p. 303. Esto no contradice la íntima y constructiva relación propuesta por la escolástica entre la fe y la razón; únicamente precisa que, de haber conflicto, el dato revelado es superior en verdad y valor, pues no puede haber error en Dios, solo en nuestra comprensión.

<sup>19</sup> Ambas se pueden encontrar en el latín original en Siger de Brabant 1972. DAI cuenta con una traducción al español: Siger de Brabante 2005. Las citas de QTDA son todas traducciones propias; para DAI se utilizará la traducción de Pérez Constanzó.

<sup>20</sup> Bazán 1975, p. 12. Para una revisión panorámica del contenido de esta obra, ver: Bazán 2002; Stone 2000, p. 42-44.

<sup>21</sup> *Utrum sit unus intellectus in omnibus*. Citaremos QTDA según la numeración de líneas de Bazán.

<sup>22</sup> Bazán 1975, p. 13, señala que este argumento es una apelación a la autoridad aristotélica (seguida por Averroes) que derivó la unicidad del Primer Motor a partir de su inmaterialidad.

A continuación, siguiendo el esquema de una *quaestio*, presenta una dificultad que podría enrostrarsele. Si el intelecto es uno en todos los seres humanos, al adquirir uno de ellos un conocimiento, todos los adquirirían (q.9, 15-16), lo que resulta inconveniente porque el conocimiento no opera de esa forma. Y ofrece la siguiente solución (q.9, 20-59): el intelecto no está presente en el ser humano de forma sustancial, sino solo de forma operativa<sup>23</sup>. Dicho de otro modo, el intelecto, siendo uno, no agota su naturaleza en la presencia en un individuo de la especie, sino que, más bien, esa presencia es meramente operacional, i.e., se da para permitir las actividades intelectuales sin que su esencia se agote en la realización de esas actividades. Por lo tanto, el intelecto «lleva a cabo distintas potencias en distintos seres humanos» (q.9, 58-59)<sup>24</sup>. Este razonamiento le permite extraer la conclusión: «hay un solo intelecto entre los diversos, pues una es la sustancia del intelecto y, del mismo modo, una su potencia»<sup>25</sup>. Y detalla, finalmente, de qué forma opera el intelecto en cada ser humano distinto (q.9, 70-75): puesto que el intelecto requiere de imágenes para llevar a cabo su obra y que esas imágenes son propias del individuo, el conocimiento que se puede abstraer de ellas es, también, propio del individuo. El conocimiento, estando atado a la imaginación y siendo esa imaginación numéricamente distinta por su naturaleza corporal, la ciencia que se adquiere por ella es también numéricamente distinta.

El argumento final se deriva de los atributos del intelecto dados por Aristóteles en el libro 3 de *De An.* Siger señala (q.9, 106-116) que si el intelecto fuera múltiple en número, como lo son los miembros de la especie humana, estaría atado sustancial y no operativamente al cuerpo. Si ese fuese el caso, el intelecto sería corruptible, tal como lo son las potencias materiales. Puesto que Aristóteles le atribuye simplicidad (*De An.* 429b 22-23) y eternidad (*De An.* 430a 24-25) al intelecto, este no puede ser corruptible, lo que prueba que tampoco puede multiplicarse con la multiplicación reproductiva de los miembros de la especie humana. Queda dibujado, de este modo, el razonamiento con el que procede Siger para defender su tesis monopsiquista en QTDA. Revisemos, a continuación, los argumentos que esgrime en DAI.

### 3. Monopsiquismo en el De Anima Intellectiva

Luego de la publicación de QTDA, Tomás de Aquino responde con una crítica a las ideas allí expuestas, en su *De unitate intellectus contra averroistas*. De esta forma, DAI representa una respuesta a la crítica de Tomás, lo que le permite a Siger reformular algunas

---

<sup>23</sup> Bazán 2002, p. 638.

<sup>24</sup> *Diversas potestates facit in diversis hominibus*.

<sup>25</sup> *Unus est intellectus diversorum: una enim est substantia intellectus, et similis una potestas*.

de sus ideas y fortalecer otras<sup>26</sup>. Los argumentos expuestos en DAI para la defensa del monopsiquismo, por tanto, aunque coincidentes en algunos aspectos, no son exactamente iguales a los que ofrece en QTDA. Antes de ocuparnos del capítulo 7, que es donde se encuentran esos argumentos, revisaremos brevemente los capítulos precedentes, pues algunas de las tesis allí expuestas operan como fundamentos para la doctrina monopsiquista que expone luego.

En los capítulos 1 al 3 comienza con un preámbulo sobre ciertas consideraciones fundamentales para su lectura, que se corresponden, a grandes rasgos, con el libro 1 y los primeros dos capítulos del libro 2 del *De An.* de Aristóteles. Las conclusiones a las que llega son las siguientes: el alma es la causa de la vida de los vivientes y corresponde a la forma del cuerpo, por lo que no puede ser material. Además, es perfección del cuerpo, pero es perfección operativa y no sustancial de ese cuerpo. Esta precisión es de suma relevancia, pues su unión con el cuerpo no puede limitar su esencia, por lo que ella no puede ser según la sustancia, sino según la operación. Luego, en los capítulos 4 y 5, aborda el atributo de eternidad del intelecto y concluye que él es preexistente y postexistente respecto del cuerpo, por lo que lo trasciende y no está sujeto a las mismas determinaciones de generación y corrupción que esa realidad material. En el capítulo 6 analiza de qué modo el alma intelectual es separable del cuerpo y qué estado es el que posee cuando está separada. El argumento central aquí es que el cuerpo es una realidad temporal y el intelecto es eterno, por lo que debe ser capaz de existir separado de él y no estar determinado por sus cualidades. Arriba, de este modo, al capítulo 7, donde presenta una nueva argumentación para defender la tesis monopsiquista.

Al inicio del capítulo (§74)<sup>27</sup>, Siger establece una restricción metodológica: lo que se propone es encontrar la doctrina de Aristóteles más que la verdad misma. Es decir, lo que propondrá aquí será lo que puede derivarse de la lectura de *De An.* más que revisar si aquello se corresponde con la verdad, i.e., la verdad revelada. Esto es relevante porque, precisamente, la verdad revelada enseña que cada ser humano tiene un alma intelectual particular, pero ello parece no condecirse, intuye Siger, con lo que puede extraerse de la filosofía aristotélica<sup>28</sup>. Declara, de esa forma, su tesis inicial (§75): si se sigue la doctrina de Aristóteles, resulta evidente que la naturaleza abstraída de la materia y, por tanto, separada de ella, que despliega el intelecto (cap. 6), hace imposible que él se multiplique junto con la multiplicación de las realidades corporales.

Luego, ya en el cap. 7, propone que el principio que causa el número en los entes es la materia. Esto es lo que diferencia, por ejemplo, a dos miembros de la misma especie –i.e.,

<sup>26</sup> Bazán 2002, p. 638; Stone 2000, p. 53. Stone señala que es probable que haya una respuesta más directa en una obra perdida titulada *De intellectu*.

<sup>27</sup> Para las referencias de DAI emplearemos la numeración de párrafos establecida por Pérez Constanzó.

<sup>28</sup> A partir de estas líneas algunos han buscado sostener que Siger era un defensor de la irrisoria doctrina de la «doble verdad». Un análisis de este asunto con ponderados argumentos se puede encontrar en Pérez Constanzó 2004.

a un perro de otro— y que los constituye como miembros distintos de esa misma especie. Por lo tanto, si el alma intelectual tiene su ser abstraído de ese principio material que causa la multiplicación, no puede ser múltiple dentro de la misma especie (§76). A continuación, establece el problema de la individuación de las eventuales almas múltiples. El principio de individuación, como es tradicional, recae en la materia; pero el alma intelectual, como tiene su ser abstraído de la materia, no puede estar individualizada por ella. Se sigue, entonces, que la individuación que produce pluralidad de ítems de la misma especie no puede ser parte de la realidad intelectual. Así, no hay pluralidad de almas intelectivas dentro de la especie intelectual, sino una sola realidad. Esto no impide que el intelecto o alma intelectual universal se haga presente en cada ser humano, pero esa individuación —y subsistencia— se la da a sí misma, sin que sea la materia la que ejerce efecto alguno sobre ella (§77-78). Para cerrar este argumento se pregunta, en §80, si Dios podría contravenir esta realidad, y concluye que «Dios no puede lo opuesto y lo contrario simultáneamente»<sup>29</sup>.

Dos párrafos más adelante, lleva a cabo una comparación entre el alma intelectual y el Primer Motor de *Metaph.* 12 (429b 15 ss.). Si hubiera, señala Siger, muchos individuos de la especie intelectual, tendría que haber, por fuerza, múltiples primeros motores. En ese caso, tal como las almas intelectivas serían múltiples por la materia, habría que aplicar el mismo principio al Primer Motor, habiendo necesariamente múltiples de ellos. Como esto es imposible, tal como hay un solo Primer Motor, hay un solo principio intelectual para todos (§82). En §83 propone que, si el alma intelectual se multiplicara por la multiplicación de los seres humanos, y teniendo en cuenta la eternidad del mundo —con la consiguiente existencia eterna de seres humanos—, habría una infinitud numérica de almas intelectivas. Esta infinitud sería opuesta a lo que opina el filósofo.

Luego, propone dos preguntas: (1) de qué naturaleza es aquello que puede multiplicarse y predicarse de muchos numéricamente diferentes dentro de la misma especie y (2) de qué modo y por qué difieren los sujetos que son de la misma especie (§84). A lo primero responde que «nada individuado y singular puede ser multiplicado en muchos, o predicarse de muchos [individuos] de la misma especie»<sup>30</sup> (§85). Puesto que el alma intelectual es individuada y subsistente por sí misma, además de singular, no cae bajo la definición de aquello que es mutiplicable o predicable de muchos. Lo multiplicable o predicable de muchos son los ítems compuestos, i.e., compuestos de materia y forma y, como ha venido argumentando, el alma intelectual es actualidad operativa y no sustancial del cuerpo, por lo que no puede atribuírsele una composición hilemórfica. A lo segundo responde señalando que «hay que saber que los individuos de la misma especie no difieren según la forma, pues la forma en ellos no se divide según la sustancia»<sup>31</sup> (§86). Esto implica que nada

<sup>29</sup> *Deus non potest contradictoria et opposita simul.*

<sup>30</sup> *Nihil individuatum et singulare multiplicari potest in plura, vel de pluribus numero eiusdem speciei predicari.*

<sup>31</sup> *Sciendum quod individua eiusdem speciei non differunt secundum forma. Forma enim in eis secundum suam substantiam non divitur.*

impide que haya algo único según la especie que esté en muchos individuos y que se encuentre en diversos lugares al mismo tiempo. Es por ello que es posible que haya un único intelecto que se realice en distintas personas al mismo tiempo sin que ello genere conflicto alguno (§86).

A continuación, revisa una serie de dificultades que se podrían oponer a su propuesta monopsiquista. Primero, se podría decir que el conocimiento poseído por un ser humano, ya que comparte su intelecto con toda la especie, sería poseído al mismo tiempo por toda esa especie, *quod non* al observar la realidad. Para resolver esta dificultad emplea el mismo argumento que en QTDA: si comprendemos la naturaleza y forma de adquisición del conocimiento, queda claro que esto no es posible. El conocimiento de cada ser humano requiere de las imágenes que ha adquirido por la imaginación a partir de las formas sensibles provistas por los sentidos. Ya que esta experiencia cognoscitiva es individual, lo serán también los conocimientos que se pueden adquirir a partir de ella. Dicho de otro modo, es imposible que lo que conoce un sujeto A sea conocido por un sujeto B porque, aunque comparten la facultad intelectual, la materia prima requerida para que ella actúe se encuentra de forma específica y diferente en cada sujeto (§88-89). En §90 detalla las categorías por las que difiere el conocimiento entre los seres humanos: por el objeto percibido y por el tiempo en que se percibe. Aunque un mismo estímulo sea percibido por dos personas distintas en lugares y tiempos similares, la percepción que tendrán no será la misma y, por consiguiente, tampoco lo será el conocimiento que podrán adquirir a partir de esa experiencia sensorial (§91). Esto es posible porque el intelecto no posee especies ni formas inteligibles antes de conocer (*De An.* 429a 23-24). Si Aristóteles adhiriera a alguna forma de innatismo, la doctrina monopsiquista sería muy difícil de defender bajo tales parámetros (§91). Curiosamente, cierra el capítulo 7 reconociendo que el asunto de la unicidad o multiplicidad de intelectos es un asunto dudoso y complejo. Ante esa duda, señala, «se debe adherir a la fe, la cual supera toda razón humana»<sup>32</sup> (§92).

En el siguiente apartado revisaremos los argumentos expuestos por Siger para defender la lectura monopsiquista de Aristóteles y los someteremos a juicio para verificar si corresponden a una lectura fiel de su psicología.

#### 4. La viabilidad del monopsiquismo en el *De Anima*

Si ponemos atención, la mayoría de los argumentos que propone Siger hacen alusión a cuestiones de psicología aristotélica. Si bien hay algunos elementos de su estructura argumentativa que hacen referencia a tópicos de metafísica u ontología, nos centraremos en

---

<sup>32</sup> *Fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat.*

los más abundantes, i.e., aquellos que entran en contacto con el conjunto de ideas psicológicas expuestas por Aristóteles en *De An*<sup>33</sup>.

Comencemos con QTDA. El primer elemento que mencionamos de su silogismo, presente en la q.9, 7-8, señala que «el intelecto es una forma inmaterial, una en especie»<sup>34</sup>. Aquí encontramos dos problemas. El primero es que Aristóteles se refiere al intelecto, de forma reiterada, como una facultad o capacidad (por ej. *De An.* 413b 24-25), nunca como una forma inmaterial. Como es sabido, la denominación de forma la reserva para el alma y, de hecho, para toda alma, no solo la intelectiva (*De An.* 412a 19-21). En ninguna parte del texto hay mención alguna a la comprensión de una capacidad, o del intelecto en particular, para que ellas puedan oficiar como forma de alguna materia determinada. Que sea inmaterial sí es una cuestión defendible (*De An.* 429a 26-27), pero su asimilación a la noción de forma tiene poco o nada de asidero en la obra del estagirita.

El segundo problema es señalar, como prueba del argumento, que el alma intelectiva es una en especie. Dicho de otro modo, se toma la conclusión como premisa. Si quiero llegar a la conclusión A, no puedo utilizar A como parte de las premisas que componen mi argumento. Es decir, Siger estaría señalando que el intelecto es uno en especie porque es uno en especie; *quod non* bajo la lógica aristotélica. El segundo argumento que emplea se desprende también de la inmaterialidad del intelecto: puesto que el intelecto es inmaterial, no puede multiplicarse, que sería una cualidad propia de la materia. Nuevamente, hay evidencia en *De An.* que parece contradecir al brabantino. En 407b 17-24, Aristóteles señala que la unión de cuerpo y alma es como una comunidad y que esa comunidad es específica. Es más, en ese pasaje rechaza la idea pitagórica de la reencarnación, en la que cualquier alma entra en cualquier cuerpo al azar.

La lógica de la reencarnación es que existen múltiples almas que pueden ocupar distintos cuerpos en distintos momentos. Lo que hace Aristóteles en estas líneas es precisar que esas almas tienen una unión específica con un cuerpo determinado, por lo que no es posible que cualquier alma ocupe cualquier cuerpo. Este argumento, como ha de suponerse, supone la multiplicidad de las almas. Si ese no fuera el caso y el alma intelectiva fuese una sola, no habría problema en que esa alma ocupe distintos cuerpos; es más, para que haya múltiples seres humanos, sería necesario que así fuese. Pero su rechazo devela que, para Aristóteles, las almas son múltiples y específicas de cada cuerpo, rechazando abiertamente el monopsiquismo. Podría señalarse que en este pasaje el estagirita estaría haciendo alusión a todos los tipos de alma (nutritiva, sensitiva y racional). Sin embargo, existe un acuerdo

---

<sup>33</sup> Para las citas de esta obra utilizaremos la traducción de Boeri en Aristóteles 2010.

<sup>34</sup> *Intellectus est forma immaterialis, una in specie*. Bazán 1975, p. 5, reconoce que esta es la base de la doctrina monopsiquista. Pasnau 2007, p. 6-7, señala que para aceptar que el intelecto es una forma inmaterial de la cual no cabe aducir multiplicación, debemos aceptar que intelecto y alma son distintos en especie. Esto, como veremos, no se sostiene.

entre los especialistas en que este pasaje inequívocamente se refiere al alma intelectual y que es una respuesta a la propuesta pitagórica de la reencarnación<sup>35</sup>.

El tercer asunto que menciona en QTDA (q.9, 15-16) es el problema epistemológico de la universalidad de lo conocido. Si un ser humano conoce, todos conocen, porque el intelecto es el mismo. Recordemos que Siger intenta desactivar esta dificultad señalando que la unión del intelecto con el cuerpo es meramente operativa y no sustancial, lo que genera que el conocimiento dependa de las imágenes y que, por ello, el conocimiento sea particular y no universal a todos los miembros de la especie intelectual (q.9, 20-59). Este razonamiento adolece de un problema fundamental. Si bien es cierto que el entendimiento depende de las imágenes particulares de cada individuo, ello no se produce por una cierta relación operativa entre cuerpo e intelecto. Aristóteles insiste en diversas ocasiones que el intelecto, como mencionamos, es una facultad del alma (*De An.* 429a 23). En este sentido, el intelecto no puede tener una relación con el cuerpo distinta de la que tiene el alma con el cuerpo. Si el alma es forma del cuerpo en sentido sustancial (*De An.* 412a 19-21), resulta imposible que el intelecto tenga una vinculación que se reduzca a lo operativo respecto del cuerpo y que escape a las determinaciones del alma en la que reside. Pensar que el entendimiento despliega una relación de orden operativa con el cuerpo nos lleva rápidamente a una cierta forma de dualismo en la que él existe como una sustancia distinta del alma y separada de él, exhibiendo una conducta distinta de la que le atribuye Aristóteles en su psicología.

El argumento final que presenta en QTDA hace referencia a los atributos del intelecto expuestos en el libro 3 de *De An.* Puesto que el intelecto es calificado de simple y eterno, no puede estar atado al devenir de la materia (q.9, 106-116), que es contingente, múltiple y corruptible. Si bien en este sentido Siger aduce un punto interesante, es menester revisar si las implicancias que infiere a partir de él se siguen de forma estricta. Lo primero es señalar que el intelecto no presenta una sola faceta en *De An.* sino dos<sup>36</sup>. En su faceta potencial o paciente, Aristóteles señala explícitamente que «el intelecto paciente [es] corruptible»<sup>37</sup> (*De An.* 430a 25-26). De este modo, restar al intelecto del acontecer contingente de la materia es una cuestión discutible. Por su parte, calificar al intelecto entero como simple y eterno comporta una falta a la distinción entre sus facetas. Lo que señala Aristóteles, de hecho, es que solo el intelecto en su aspecto agente es el que es eterno (*De An.* 430a 23-24), no el intelecto sin más.

Si avanzamos hacia los argumentos presentados por Siger en DAI, encontraremos otras dificultades. Hemos visto que al final del cap. 6 ofrece un razonamiento similar al que

---

<sup>35</sup> Boeri 2010, p. 130 n. 322. Se podría incluso argumentar que la reencarnación contempla también otros niveles de vida y no solo el intelectual. Esto, sin embargo, comportaría apoyar la idea que el monopsiquismo ocurre en todos esos niveles y no solo en el caso de los seres humanos. Siger no da muestras de apoyar una tesis de esta naturaleza (monopsiquismo en todos los niveles), por lo que el argumento tampoco se sostiene.

<sup>36</sup> Esto no implica, como han querido sugerir algunos, que se trata de dos intelectos diferentes. Boeri 2010, p. CXV-CXXIII, elabora sugerentes argumentos contra la lectura que duplica la realidad noética del ser humano.

<sup>37</sup> ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

ya expuso en QTDA, a saber, que la inmaterialidad del intelecto lleva inevitablemente a su unicidad. Como ya discutimos esto anteriormente, lo omitiremos aquí. Luego, en el cap. 7, argumenta que, puesto que lo que causa la multiplicidad dentro de una misma especie es la materia y el intelecto se encuentra abstraído de ella, le correspondería ser uno y no múltiple (§76). Al respecto podemos señalar lo siguiente: cuando Aristóteles señala que el alma es inmaterial (por ej. *De An.* 405b 11-12; 409b 3; 411b 7-9) se refiere a todas las almas, no solo a la intelectual. En este sentido, se puede señalar que el argumento de Siger erosiona su propia conclusión, i.e., que por su propia naturaleza solo el alma intelectual es un principio psíquico único. Sin embargo, no se observa de modo claro por qué el maestro brabantino emplea la inmaterialidad del alma para atribuir cualidades solo al alma intelectual y no, por ejemplo, a la nutritiva o sensitiva. Esto es, precisamente, lo que hace Aristóteles; le atribuye la cualidad inmaterial a todos los principios anímicos, indiferente del nivel de vida que esté describiendo. A Siger no le quedaría más, por tanto, que aceptar que no solo el alma intelectual se hace presente en todos los individuos de la especie, sino que eso aplicaría también a las almas nutritivas y sensitivas y, como mencionamos, no hay rastros en su filosofía que permitan defender una tesis como esa.

Pasemos al argumento de la infinitud de las almas intelectivas por la eternidad del mundo. El principal argumento sigeriano es el reconocido rechazo que tiene Aristóteles por la caracterización de algo como infinito en un mundo marcado por los procesos de generación y corrupción. Este razonamiento tiene dos problemas fundamentales. El primero consiste en asumir la inmortalidad del alma. Para que haya una infinitud de almas se requiere que ellas existan. No hay infinitud de ítems no existentes, sino solo de aquellos que están instalados en el ser. La dificultad es que Aristóteles no produce una sola línea en todo el *corpus* para aprobar, demostrar o defender la inmortalidad del alma. La única mención explícita es aquella que califica al intelecto agente como inmortal; y el tránsito desde esa calificación hacia la predicación de la inmortalidad del alma es un camino lleno de dificultades que, incluso hoy, sigue siendo disputado, sin que haya una conclusión definitiva al respecto<sup>38</sup>.

Es plausible pensar que, dado el ambiente cristiano en que se movía Siger, la inmortalidad del alma era una cuestión que no tenía muchos opositores y que, cuando se predicaba la inmortalidad del alma (a) por la inmortalidad del intelecto (b), el ambiente de aquella época era más tendiente a aceptar ese razonamiento que a disputarlo. En cualquier caso, que haya infinitud de almas implica la existencia de una infinitud de almas inmortales, cuestión que no resulta evidente a partir de la psicología aristotélica. Si bien se pueden encontrar argumentos en Siger para el tránsito de (b) a (a), están lejos de cerrar el asunto y darlo por solucionado.

El segundo problema relativo a la infinitud de almas es el rechazo que generaría en Aristóteles la idea de infinito. Las objeciones de Aristóteles a la idea de infinito se pueden

---

<sup>38</sup> Boeri 2010, establece con claridad las dificultades que comporta una defensa de la inmortalidad del alma en la filosofía aristotélica.

rastrear hasta *Phys.* 3. Allí señala que no hay un límite máximo para la serie numérica, pero sí un límite mínimo. Las magnitudes, por otra parte, se comportan a la inversa: hay un límite superior, pero no hay un límite inferior para el tamaño de una magnitud (*Phys.* 207b 1-5). El problema de Aristóteles con el infinito pareciera estar íntimamente ligado a la magnitud, no a lo inmaterial (serie numérica). Un número infinito de almas inmateriales, entonces, no pareciera caer bajos los parámetros que establece Aristóteles para rechazar la idea de magnitudes infinitas, precisamente porque las almas no son magnitudes<sup>39</sup>. Ese rechazo de lo infinito concierne a aquello que no tiene fin en el sentido de τέλος, pues comportaría la existencia de algo cuyo ser carece de una finalidad o completitud definida. Bajo esta lógica, el rechazo no es hacia lo numéricamente infinito, sino hacia lo ατελής, i.e., aquello que carece de una causa final<sup>40</sup>, además de lo infinito en magnitud (*Phys.* 207b 5). De esta forma, el problema que atribuye Siger a la multiplicación de las almas intelectivas no se sostiene bajo su argumento contra la infinitud. Puesto que no hay problema con esa noción, tampoco se sigue causalmente que la multiplicidad de almas comporte la existencia de una multiplicidad de Primeros Motores.

## 5. Conclusión

En este artículo hemos intentado exponer los principales argumentos que exhibe Siger de Brabante para defender su tesis monopsiquista. Al mismo tiempo, hemos revisado esos argumentos para mostrar que varios de ellos no se sostienen luego analizarlos a la luz de la obra que da origen a ellos, a saber, el *De. An.* de Aristóteles.

El principal problema pareciera ser que se transfieren cualidades que son predicadas exclusivamente del intelecto al alma intelectiva (no ser forma sustancial del cuerpo, ser inmortal y eterno, etc.), omitiendo ciertos requerimientos para esa transferencia. Por consiguiente, hemos buscado probar que el monopsiquismo expuesto en QTDA y DAI no se sigue necesariamente de lo expuesto por el estagirita en su obra psicológica. Sin embargo, queda pendiente una cuestión relevante. Algunos autores han sugerido que Siger, hacia el final de su carrera académica, terminó por rechazar el monopsiquismo y que este representaría una visión incompleta y que no se correspondería con su filosofía madura<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Para un análisis más detallado del problema de lo infinito material y lo infinito inmaterial en Aristóteles, ver: Coope 2012.

<sup>40</sup> Podría objetarse aquí la lectura de ἄπειρον como ατελής por hacer referencia a cualidades distintas. A esta objeción respondo: en *Gen. an.* 715b 14-16 Aristóteles señala explícitamente que su rechazo hacia lo ἄπειρον es, entre otras cosas, porque aquello es también ατελής. Es decir, aunque lo carente de causa final no agota los problemas que presenta la noción de infinito, es una de las razones por las que ella resulta problemática. Dicho de otro modo, aunque no son sinónimos, si puede considerarse que lo ἄπειρον es ατελής, lo que hace viable la lectura que hemos presentado.

<sup>41</sup> Bazán 1975, p. 9, se refiere a esta etapa como «la primera noética sigieriana».

Stone afirma que en la q.27 de su *Quaestiones super librum de causis* Siger habría rechazado el monopsiquismo y habría abrazado una lectura más cercana a la de Tomás de Aquino y Alberto Magno<sup>42</sup>. Sería interesante revisar los argumentos que allí expone y contrastarlos con aquellos que defendió anteriormente, para evaluar cuál de las dos defensas resiste mejor un análisis a la luz de *De An.*

## Bibliografía

### Fuentes

- Siger de Brabante 2005: *Tratado acerca del alma intelectual*, trad. Ignacio Pérez Constanzó, Pamplona.
- Siger de Brabant 1972: *Quaestiones in Tertium De Anima. De Anima Intellectiva. De Aeternitate Mundi*, ed. de Carlos Bazán, Lovaina.
- Aristóteles 2010: *Acerca del alma*, trad. Marcelo Boeri, Buenos Aires.

### Obras citadas

- Bazán, Carlos 2002: «Siger of Brabant», en Gracia, J. & Noone, T. (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Londres.
- Bazán, Carlos 1975: «La unión entre el intelecto separado y los individuos, según Sigerio de Brabante», *Patristica et Mediaevalia* 1.
- Boeri, Marcelo 2010: «Introducción», en Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Marcelo Boeri, Buenos Aires.
- Coope, Ursula 2012: «Aristotle on the Infinite», en Shields, C. (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford.
- Gilson, Étienne 1976: *La filosofía en la Edad Media*, trad. de Arsenio Pacios & Salvador Caballero, Madrid.
- González, Justo 2002: *Historia del pensamiento cristiano*, Vol. 2, Colombia.
- Guerrero, Rafael 1992: *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid.
- Mandonnet, Pierre 1899: *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, Friburgo.
- Maurer, Armand 1956: «The State of Historical Research in Siger of Brabant», *Speculum* 31, 1.

---

<sup>42</sup> Stone 2000, pp. 4-5: «As regards monopsychism, had he been judged solely in terms of his *Quaestiones super librum de causis*, he might not have had such difficulty with Tempier and his censors». Bazán 2002, p. 638 coincide con este juicio.

- Muñoz, Vicente 1977: «La lógica en las condenaciones de 1277», *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 4.
- Pasnau, Robert 2007: «The Mind-Soul Problem», en Bakker, P. & Thijssen, J. (eds.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*, Londres.
- Piché, David 1999: *La Condamnation parisienne de 1277: texte latin, traduction, introduction et commentaire*, París.
- Pérez Constanzó, Ignacio 2004: «La función de la filosofía y la doble verdad en Siger de Brabante», *Cuadernillo de la XXIX Semana Tomista*.
- Stone, M.W.F. 2000: «The Soul's relation to the body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian debate on monopsychism», en Crane, T. & Patterson S. (eds.), *History of the Mind-Body Problem*, Londres.
- Van Steenberghen, Fernand 1991: *La philosophie au XIIIe siècle*, París.
- Van Steenberghen, Fernand 1977: *Maître Siger de Brabant*, Lovaina.
- Van Steenberghen, Fernand 1955: *Aristotle in the West*, Lovaina.
- Van Steenberghen, Fernand 1942: *Siger de Brabant, d'Après ses oeuvres inédites. Deuxième Volume*, Lovaina.
- Van Steenberghen, Fernand 1931: *Siger de Brabant, d'Après ses Oeuvres Inédites. Premier Volume*, Lovaina.
- Wippel, J. 2002: «The Parisian Condemnations of 1270 and 1277», en Gracia, J. & Noone, T. (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Londres.