

sible». En cuanto al hecho de pensar, lo mismo que al de amar u odiar, no los atribuye Aristóteles al mismo intelecto, sino al sujeto que los posee en cuanto los posee. El intelecto tiene, pues, algo de divino e impassible.

Surge la dificultad de la participación por parte de los hombres respecto de un intelecto único, problema que Aristóteles trató en el libro *De generatione animalium*, del mismo período aproximadamente que el libro ya citado *De Anima*. A este problema no le dió Aristóteles solución plena, incurriendo incluso en contradicciones.

Sobre estos textos montó Siger su tesis. Siguiendo el criterio atribuído a Aristóteles, admite el intelecto único, sustancialmente separado, y que, por consiguiente, no puede ser forma del cuerpo. Aquí radica el problema teológico más grave, ya que la tesis tradicional de la Iglesia sostiene que el alma en su conjunto es forma sustancial del cuerpo. Siger había aceptado la tesis aristotélica a través de Averroes, quien había construído las afirmaciones aristotélicas en un sentido muy claro y preciso en favor del intelecto único. Para Averroes el intelecto, concretamente lo que llama intelecto material, único y separado, no se puede unir a los hombres de modo inmediato, sino a través de fantasmas. Ahora bien, el alma racional no se corresponde con todo el alma humana, y a su vez el intelecto o alma racional se compone de tres partes: el *intelecto recipiens*, el *eficiens* y el *factum*. El primero es el intelecto en potencia o material o también, según la terminología más divulgada, paciente. El segundo es el intelecto agente, y el tercero indica el *intellectus receptus*, el inteligible en sí mismo eterno e incorruptible. Merced a la acción del intelecto agente y a la mediación de los fantasmas, el intelecto paciente se pone en contacto con los individuos. Siger de Brabante recoge el problema de Averroes, y su origen aristotélico, en la Universidad de París, donde el libro *De Anima* estaba incluido en los programas oficiales. La concepción propia de Siger de Brabante requiere aún estudios particulares, ya que existen obras inéditas de este autor cuya terminología es menester tener en cuenta. Concretamente, un comentario oxfordiano al que nos vamos a referir en el curso de este estudio.— E. T. G. (Continúa.)

DA PALMA CAMPANIA (Giambattista): *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigeri di Brabante*, en «Sophia», año XXII, núm. 3-4, julio-diciembre 1954. Padova, págs. 306-325.

La cuestión central para averiguar cuáles son los caracteres de la unión entre el principio de la actividad intelectual y el cuerpo humano es fundamentalmente la de saber si el intelecto está comprendido en la definición del alma como forma del cuerpo. Si el alma intelectual tuviese como objeto informar sustancialmente al cuerpo, quedaría reducida inevitablemente a la categoría de una forma material, privada de existencia autónoma. Como esta conclusión va en contra de su tesis relativa al carácter autónomo y substancial del alma intelectual. Siger de Brabante la rechaza. El alma intelectual tiene una eminencia supra-física, y si interviene en las operaciones del cuerpo lo hace simplemente en cuanto se vincula a éste por medio de los fantasmas. El alma intelectual posee realidad propia con una existencia propia independiente del cuerpo del cual no es el acto sustancial. Por consiguiente, el alma intelectual viene de fuera, no está actualizada por pre-existir de un modo u otro en la materia. No obstante, la unión del alma intelectual con los seres humanos es más íntima que la unión del motor celeste a su móvil. La actividad que el alma intelectual pone en el cuerpo humano es doble; de una parte, la intelección, de otra parte, la moción. Pero el alma intelectual, en cuanto tal, es independiente y autónoma.

La segunda cuestión importante que se plantea es la de la multiplicidad de ánimas intelectivas. ¿Existe una sola alma intelectual que se cualifica en los distintos hombres o bien hay tantas almas intelectivas cuantos seres racionales hay? Siger de Brabante rechaza la multiplicación numérica del alma intelectual en alguno de sus libros, aunque parece dudar en otros. No obstante, sigue en términos generales a Averroes. Para él el alma intelectual es única y separada y se comunica con las personas individuales por medio de los fantasmas a través de los cuales ejerce su función. Para puntualizar la actividad de este intelecto único, Siger de Brabante distingue entre la actividad del intelecto agente y del intelecto pacien-

te. Esto último es indispensable para la acción abstractiva intelectual. Estos dos principios intelectivos, aunque diferentes en cuanto principios, son únicos en cuanto forman el alma intelectual.

En resumen, que si comparamos el pensamiento de Siger con el de Averroes llegamos a la conclusión de que están estrechamente emparentados. — E. T. G.

GALIMBERTI (A.): *Sulla filosofia della forma e la sua storia*. «Rivista di Filosofia». 1952, núm. 3, vol. XLIII, páginas 261-279.

Filosofía de la forma es denominación que puede cuadrar a sistemas antiguos, como el aristotelismo y el platonismo. Mas para Galimberti debe reservarse esta expresión para aquella parte del pensamiento que partiendo de Descartes llega a nuestros días.

Característico de esta filosofía es acreditar su programa valiéndose de un punto de vista formalístico. En Descartes no se trata de fundar la filosofía determinando el orden ontológico, la jerarquía universal en la cual el conocimiento humano deba colocarse y justificarse, rigiendo el uno al otro como las piedras de un edificio. A este punto de vista, que el filósofo francés llama tradicional —y que Galimberti califica de «contenutístico»— se opone otro, que este último denomina «formalístico». Verdad, idea, son conceptos de forma. La verdad es forma, indiferente al contenido; y es simple, no tolera diferencia de grado.

El formalismo es una filosofía revolucionaria, y, por tanto, inevitablemente injusta con respecto a la filosofía del pasado. El formalismo es la vía maestra del filosofar, y podrá serlo, efectivamente, apenas haya aprendido a colocarse en la posición autocrítica, definiéndose y limitándose, aclarando la índole de su método y el fundamento de su verdad.

Descartes concibe fundamentalmente su método como instrumento útil al positivo conocer; lo concibe sobre el plano temático del *ars inveniendi*, en torno al cual tantos ilustres ingenios del Renacimiento se atormentaron.

Las ideas son verdaderas cuando son claras y distintas; pero, ¿cuál es el criterio que permite objetivamente establecer cuándo son verdaderamente claras y distintas?

Para apreciar la revolución cartesiana es necesario coligarla a otro orden de problemas, reservando el concepto formal de idea y de verdad bajo el perfil de la dependencia de la idea de la voluntad. Tesis cartesiana es que las ideas son siempre «particulares», por cuanto son distintas y claras y podrían ser otras.

En nuestra naturaleza de ser finito hay un radical desequilibrio entre voluntad e intelecto, que define universalmente la nota de imperfección, y esto impide no ya la hipótesis de que nuestras ideas posean una categoría absoluta, sino también la de nuestra independencia de un Ser volitivo perfecto: Dios.

El concepto formal de idea y verdad es tal, que consintiendo relacionar idea y voluntad universalmente, hace emerger el primado de esta última, el primado del espíritu y su libertad. Es cierto que el formalismo resulta útil al conocer en cuanto elimina el error materialista y el escéptico, pero también es cierto que estos dos errores son creación suya.

Fué el genio especulativo de Spinoza quien intentó corregir este error sobre la base de identificar los dos modos fundamentales del pensamiento: idea y voluntad. Ambos surgen de un punto de vista abstracto, de un artificio del lenguaje. Sin embargo —apunta Galimberti—, mientras el formalismo es punto de vista revelador respecto de la voluntad y del sentimiento, resulta vacío respecto de la estructura objetiva de la idea. Y esto no lo advirtió Spinoza.

La crítica idealista moderna acusa al sistema spinoziano de «naturalismo». Si por naturalismo se entiende una visión filosófica en la cual el contenido de la idea reclama un margen de independencia respecto a la forma, debe afirmarse que en Spinoza no existe sombra de naturalismo. Y, añade Galimberti, que expone esta crítica idealista del sistema de Spinoza, porque ilumina el problema interno del formalismo especulativo.

La lógica spinoziana se recoge por entero en el célebre aforismo *omnis determinatio est negatio*, entendiendo por *negatio* la oposición entre dos términos (A y no-A). Es la misma posición de Hegel. Aplicada a la dialéctica, esta *negatio* se identifica con una de las tres funciones que constituyen «la logicidad concreta», la función de antítesis, sin la cual la tesis se encierra en sí misma,