

dos adjetivos «*efficax*» y «*manifestum*», pues se les presta una sinonimia que desvirtúa la respuesta de Santo Tomás a la dificultad que se ha planteado y ha de resolver (*praedictos autem processus...*)

En su sentido natural —y filosófico— «*efficax*» equivale a «*validum*», «*demonstrativum*», «*cogens*». «*Manifestum*» por su parte vale tanto como «*obvium*», «*planum*», «*per se notum*». Ahora bien, en su interpretación el Ferrariense no parece discernir lo suficiente los dos sentidos, tomando el uno por el otro. Bien es verdad que esta explicación responde a un pensamiento genuino del Santo Doctor, a saber, que, partiendo de la no eternidad del mundo, se pueden deducir los atributos divinos más claramente y como por una ilación inmediata, que no en la hipótesis contraria¹³. Pero, ¿tiene algo que ver esto contra la objeción propuesta? Parece que ello sería concederla sencillamente, siendo así que pide una distinción, que en la filosofía peripatética es de gran importancia. Y esa distinción queda suficientemente indicada en el texto de los códices no enmendados, donde «*efficax*» se contrapone a «*manifestum*», y, concedido que en la hipótesis de la no eternidad del mundo es mucho más obvia y evidente la conclusión: existe un primer principio eficiente del mundo; se niega, sin embargo, que en la suposición contraria (lo cual no es decir que se la toma como fundamento) dicha conclusión no proceda con una fuerza demostrativa máxima. Porque una cosa es que de la primera hipótesis fluya evidente y clara la verdad que se quiere probar, y otra muy distinta es que por ese solo hecho, sin nuevas credenciales que la acrediten en el orden del razonar puro, obtenga la máxima eficacia, siendo así que la hipótesis contraria mantiene su probabilidad, sólidamente respaldada ante la razón y la filosofía¹⁴.

En resolución, la lección de los códices no enmendados es la única aceptable, y es ésta una cuestión tan clara, que hasta nos asalta el temor de que el discreto lector nos reproche de alardear vanamente contra un irrisorio enemigo ya descalabrado y en fuga.

Concluyamos, pues, esta nota persuadidos de que no existe la menor razón para seguir prestando atención a la enmienda propiciada por el Ferrariense, la cual, si se quiere, podrá en adelante ser útil en Metodología y Crítica históricas, para ilustrar con un buen ejemplo una de las maneras como es posible desvirtuar o falsear las ideas de un autor.

¹³ Véase por ejemplo: «*Manifestus enim mundus ducit ad cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam, sed non ita manifestum est de eo, quod semper fuit*», *Summa Theol.*, I, q. 46, a. 2, ad 6.

¹⁴ Es preciso tener las ideas claras para no enmarañar aquí las cosas. Deslindando bien los campos de la razón y la fe, Santo Tomás no hace sino enaltecer y asegurar las prerrogativas de la una con reconocer las de la otra, guardando siempre las debidas distancias. Quien de esta posición filosófica franca y legítima tomase pie para acusar al Aquinatense de romper todo vínculo natural y adecuado entre la razón y la fe, difícilmente se salvaría de la tacha de inconsideración o ligereza, si ya no de patente injusticia. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Alcan, París, t. I, p. 672; en la edición castellana, Buenos Aires, p. 613, pretende que sólo por exigencias de la fe pudo Santo Tomás identificar al Dios creador y trascendente con el motor inmóvil de la *primera vía*, a pesar de la «evidente afectación» (*ibid.*, p. 667 y p. 609) con que rehusaba hacer intervenir en sus pruebas los sentimientos religiosos y demás relaciones de orden trascendente entre el hombre y Dios. No ha llegado a comprender, según parece, el historiador francés la precisión con que el Doctor Angélico supo salvar y ganar para la filosofía cristiana los grandes principios del peripatetismo.

TEXTOS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS

CONTRA AVERROISTAS

Introducción, traducción y notas del
R. P. ISMAEL QUILES, S. J.

INTRODUCCION (*)

1. LOS AVERROÍSTAS

El opúsculo *De Unitate Intellectus* nos hace entrar en medio mismo del fuego de una contienda, que duró casi un siglo, y en que se ventilaron los más trascendentales problemas de la metafísica. Nada extraño que por todo el opúsculo sople un aire de polémica, de la que no están ausentes ni las expresiones irónicas ni los calificativos duros, aunque siempre correctos, frente a la insolencia de algunos adversarios. Los contendientes formaban tres grupos, irreductibles entre sí: *los averroístas latinos*, cuyo jefe era en 1270 Siger de Brabante¹; *los escolásticos tradi-*

(*) Pueden consultarse con provecho:

L. W. KEELER, *S. Th. Aq. Tractatus De Unitate Intellectus*, Introduction. — F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Les Phil. Belges, t. XII, Introduction. — M. CHOSSAT, *S. Th. et Siger de Br.*, *Revue de Phil.*, 1914 XXIV, p. 553-575, y XXV p. 25-52. — E. GILSON, *La philos. de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929, chapitre I. — M. DE WULF, *Hist. de la Phil. Médiévale*, Deuxième Période: La philos. médiév. au XIIIe. siècle.

¹ F. Van Steenberghe en la obra que acabamos de citar condensa perfectamente los rasgos característicos de Siger de Brabante. Por ser de especial interés, los traducimos:

»En el seno de esa joven y turbulenta escuela, aparece Siger de Brabante como jefe y animador. Nacido hacia 1235 en el ducado de Bravante, feudo del Imperio, Siger entró en la clerecía y fué hecho canónigo de San Martín en Lieja, sin llegar nunca a ser sacerdote. Estudió en París y enseñó como maestro en la Facultad de Artes. En 1266 se encuentra

cionales, representados por S. Buenaventura, Peckam² y Kilwardby³; y los partidarios de la *innovación aristotélica*, que eran S. Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino.

El *averroísmo latino* era el cuerpo de doctrina formado por la interpretación de Aristóteles, a través de los Comentarios de Averroes, y admitido por un grupo de profesores latinos, cuyo núcleo principal actuaba en la Universidad de París.

Sabido es que Aristóteles fué conocido muy imperfectamente hasta bien entrada la edad media. Y aun entonces

complicado en los tumultos acaecidos en la Facultad, con ocasión de la rivalidad entre las naciones allí representadas. En 1270 estalla el conflicto doctrinal que pone frente a frente a Siger (De Anima intellectiva) y Sto. Tomás (De Unitate Intellectus); la controversia concluye con la condenación del 10 de diciembre de 1270: Etienne Tempier, obispo de París, declara erróneas y prohíbe enseñar o sostener una serie de 13 proposiciones averroístas. Esta medida provoca un nuevo cisma en la Facultad de Artes, y se inicia una época de lamentables desórdenes, felizmente acabada en 1275, con la intervención del legado pontificio Simón de Brion. Pero el legado no acaba con la causa total de las dificultades, la cual se esconde en la enseñanza misma de los maestros. Pronto los tumultos renacen y el 18 de enero de 1277, el papa Juan XXI manda hacer una encuesta de los errores que hormigean de nuevo en el seno mismo de la Universidad; precipitando el negocio el impetuoso obispo de París, responde con una nueva condenación, promulgada el 7 de marzo de 1277. En sus 213 proposiciones inculpadas, alcanza a todas las formas del Aristotelismo y del Arabismo que se juzgaron sospechosas, incluso el tomismo. El 23 de noviembre de 1277, Siger y su colega Bernier de Nivelles son llamados al tribunal del Inquisidor francés Simón du Val; pero los culpados huyeron y, según se cree, se presentaron espontáneamente a un tribunal más clemente, el de la Curia papal. Siger fué condenado a reclusión perpetua pero bajo una forma muy suave. Durante la estadía de la Corte pontificia en Orvieto de 1280 a 1284, fué asesinado por su escribiente que se había vuelto loco. Dante lo colocó en su Paraíso en la corona de los 12 teólogo-filósofos, dedicándole unos seis versos enigmáticos, objeto de prolongadas discusiones dantológicas.

² ROBERTO KILWARDBY, O. P., que ya en 1248 aparece como profesor en la Universidad de Oxford y que más tarde fué Obispo de Cantorbery y Cardenal, dirigió, durante toda su vida, la oposición dentro de la orden dominicana a las doctrinas de Alberto Magno y Sto. Tomás. Siendo Arzobispo de Cantorbery, hizo proscribir por los profesores de la Universidad de Oxford, una serie de tesis tomistas, « las cuales, decía, no condeno como heréticas, pero las prohíbo como peligrosas ».

³ JUAN PECKAM, franciscano, sucedió a Kilwardby en el arzobispado de Cantorbery. El 29 de octubre de 1281, renovó la prohibición de su predecesor; prohibición que repitió el 30 de abril de 1286. Peckam no estaba apoyado por los dominicos de Oxford como Kilwardby; pero es más enérgico en su condenación: « Así, pues, dice, estos artículos los denunciamos como herejías condenadas en sí mismas o en su equivalencia » (De Wulf, págs. 37, 38).

fueron los comentarios de los filósofos árabes, sobre todo de Averroes, admirador fanático del Estagirita, el puente por donde la doctrina peripatética entró en el mundo latino. Pero el Aristóteles de Averroes era manifiestamente anticristiano: negaba expresamente la creación, la providencia, la libertad humana, la inmortalidad personal de las almas... Al propagarse estas peligrosas doctrinas a principios del s. XIII, la Iglesia condenó la filosofía peripatética en 1210 y 1215 en París prohibiendo, bajo excomunión, enseñar y comentar los libros de Aristóteles. Sin embargo, la autoridad de éste fué en aumento, sobre todo cuando, a pesar de las prohibiciones cuyo cumplimiento no se urgía, se incluyó oficialmente el comentario de Aristóteles en los programas de la Universidad de París. Entonces fué cuando todos recurrieron a los comentarios de Averroes para explicar los difíciles textos aristotélicos, y cuando se formó la doctrina filosófica del *averroísmo latino*. Sus principales afirmaciones eran: 1) la eternidad del mundo; 2) la unidad del entendimiento para todos los hombres; 3) la negación de la libertad; 4) la negación de la providencia. Pero estas doctrinas eran enseñadas por hombres que querían ser católicos... ¿Cómo era esto posible? Decían que desde el punto de vista filosófico esa era ciertamente la única solución posible. Pero que, puesto que la fe enseñaba lo contrario, ellos admitían como verdadera la doctrina católica: « Es verdad, decía Siger de Brabante, que según la fe, pueden existir muchas formas... sin embargo, según Aristóteles y todos los filósofos, esto es imposible »⁴.

Naturalmente que esta absurda posición intelectual suscitó una violenta reacción entre los filósofos y teólogos escolásticos verdaderamente católicos; pero se dividieron en dos corrientes. Por una parte los amantes de la tradición escolástica veían en casi todas las tesis peripatéticas un fermento anticristiano, que llevaba a consecuencias heréticas; era, pues, necesario condenarlas; así pensaban

⁴ *Quaestiones de Anima*, III, q. 6. *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, par FERNAND VAN STEENBERGHEN, p. 130. *Les Philosophes Belges*, t. XII, Louvain 1931.

S. Buenaventura, Peckam y Kilwardby. Por otra parte, S. Alberto Magno y Sto. Tomás juzgaban que no todas las tesis eran condenables, y deseaban incorporar a su filosofía más elementos del peripatetismo. Dentro de esta orientación admitía Sto. Tomás algunas tesis de Aristóteles comunes a los averroístas y por esta razón se vió envuelto en las condenaciones del averroísmo, lanzadas en París (1277), y en Oxford (1277 y 1278). Por entonces hacía cuatro años que el insigne maestro dominico había fallecido. Pero ya en vida estuvo a punto de ser puesto en la picota por la autoridad eclesiástica, cuando por primera vez se condenaron las doctrinas averroístas el año 1270 en París. Precisamente al auge que tomaba el averroísmo y al peligro que corría la doctrina nueva enseñada por Sto. Tomás y marcada por los partidarios de la escolástica tradicional cristiana con el sello de la herejía, se debió sin duda la vuelta del Doctor Angélico a la Universidad Parisiense en 1268. Y precisamente en ese mismo período escribió su tratado *De Unitate Intellectus*, en que a la vez combate a los averroístas, e indirectamente se defiende de las imputaciones de los filósofos tradicionales.

2. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

Según la doctrina de Platón y Aristóteles las ideas son representaciones universales de los objetos particulares del mundo sensible. Según Platón estas ideas tienen su consistencia propia fuera de los objetos sensibles que participan de ellas, y por ello son *ideas separadas*, que el entendimiento puede aprehender inmediatamente. Pero Aristóteles combatió esta concepción de su maestro: solamente existen los objetos particulares, y tan sólo en ellos están esas ideas de que habla Platón. De aquí surge para Aristóteles una grave dificultad. ¿Cómo puede el entendimiento conocer las ideas universales si éstas no se hallan sino en las cosas singulares? Para resolver esta dificultad, Aristóteles puso en el entendimiento una facultad encargada de sacar (abstraer) de las cosas sensibles y singulares, las ideas universales, lo que se hace despojando a

aquéllas de sus cualidades individuales. Esta facultad, en la terminología aristotélica, es el *entendimiento agente*. Una vez formada la representación universal de los objetos sensibles por la operación del entendimiento agente, otra facultad intelectual, el *entendimiento posible*, la recibe en sí, y se produce de esta forma el conocimiento propiamente dicho, la idea.

Aristóteles no siempre habla con suficiente claridad acerca de la naturaleza del entendimiento agente y del entendimiento posible. De aquí surgieron las controversias acerca del entendimiento entre sus comentadores, Teofrasto, Alejandro de Afrodisia, Temistio, y otros.

Los comentadores árabes sintetizaron en esta forma su concepción acerca del entendimiento mezclada con elementos neoplatónicos: « de Dios, uno y simplicísimo emana solamente algo uno que es la primera inteligencia; ésta produce luego la primera esfera celeste (a la que mueve) y la segunda inteligencia; esta segunda inteligencia produce la segunda esfera y la tercera inteligencia; y así sucesivamente hasta llegar a la esfera lunar de la cual emana la décima inteligencia, que es la que mueve este mundo de cosas corruptibles, y por cuya acción se producen las formas materiales en la materia, y las formas intelectuales en nuestras mentes. Ahora bien, esta última inteligencia es el entendimiento agente de que habla Aristóteles. Todos los árabes afirmaban que el entendimiento agente era uno solo para todos los hombres y separado de ellos »⁵. Pero ¿y el entendimiento posible? Según Avicena el entendimiento posible es individual en cada uno de los hombres y se multiplica en ellos junto con el alma que es forma del cuerpo. Esto parecía suscitar graves dificultades dentro de la filosofía aristotélica. ¿Cómo puede el alma espiritual e inmortal ser forma del cuerpo corruptible? Y si no lo es, ¿cómo puede multiplicarse individualmente?; porque, según Aristóteles, la materia es el único principio de la multiplicación individual de las formas. De aquí que Averroes, y con él muchos comentadores, interpretaran a Aristóteles en un sentido contrario.

⁵ L. V. KEELER, *Introductio*, p. XXII.

Averroes formó el siguiente esquema acerca del entendimiento, que resume el jefe de los averroístas parisienses, Siger de Brabante: «la palabra entendimiento puede tener dos significados o cuatro, esto es, el entendimiento posible, el agente, la especie que informa al entendimiento y también el agregado del entendimiento posible y de la especie informante: esto [último] es *el entendimiento en acto*, según Aristóteles, y el *entendimiento especulativo* según el Comentador; también puede considerarse el agregado del entendimiento posible y de la iluminación del entendimiento agente, a lo cual llama el Comentador, *entendimiento obtenido* (adeptum). Ahora bien, dice el Comentador que el entendimiento en acto o especulativo, se multiplica en razón de la multiplicidad de los hombres, y que desaparece [con la muerte] como la fantasía misma; pero que el entendimiento posible no se multiplica a medida que se multiplican los hombres: y se movió a ello, porque el entendimiento posible es inmaterial, y toda multiplicación proviene de la materia... »⁶. Lo que se dice del entendimiento posible, tiene aplicación al alma misma. «Sócrates es distinto de Platón numéricamente, y sin embargo él y Platón se identifican en la forma, que es el alma. Porque si fuese el alma de Sócrates numéricamente distinta del alma de Platón, como lo es el mismo Sócrates numéricamente distinto de Platón, entonces el alma de Sócrates y el alma de Platón serían dos numéricamente y las mismas en la forma, y existiría entonces un alma del alma; y siendo necesario que el alma de Sócrates y el alma de Platón sean las mismas en la forma y se identifiquen en la forma, acaecería entonces que el alma se multiplicaría numéricamente, esto es, se dividiría según las materias [en que es recibida]; entonces si el alma no muere después de la muerte, o no acaeció en ella algo parecido, es necesario que al separarse de los cuerpos sea una numéricamente »⁷.

⁶ SIGER DE BRABANT. — *Questiones de Anima*, III, q. 7, ed. cit., p. 132.

⁷ AVERROES. — *Destructio Destructionum philosophiae Algazelis*, Disp. 1. Citado por M. GIERENS, S. I., *Controversia de Aeternitate Mundi*. «Textus et Documenta», Series philosophica, 6, Universitas Gregoriana, Roma, 1933, p. 47.

Esta doctrina es incompatible con la fe católica. Si el alma es solamente una, se suprime la inmortalidad personal, y consiguientemente la retribución de premios y castigos en la otra vida. Los partidarios de la escolástica tradicional respondían a los averroístas que Dios podría multiplicar las almas numéricamente con independencia de la materia, y lo mismo toda otra forma inmaterial, cual eran los ángeles. Si los averroístas insistían en que esto era imposible, respondían aquéllos que para Dios nada hay imposible⁸. Como se ve, era débil la respuesta de los escolásticos tradicionales.

⁸ Esta es la respuesta que atribuye Siger de Brabante a los partidarios de la escolástica tradicional, que él llama «teólogos». (Cfr. *Questiones de Anima*, III, q. 6, p. 130-131). Sin duda que algunos más exagerados apelarían a este recurso. Pero no creo que los jefes de la oposición tradicional dieran esa burda respuesta. San Buenaventura, que, aunque no tomó parte personal en los debates, respaldaba a J. Peckam, director del movimiento en París, a la vez contra Siger y Sto. Tomás (Cfr. E. GILSON, *La Philos. de S. Bonav.*, p. 31), claramente dice que las cosas que son esencialmente imposibles, están fuera del poder de Dios (E. GILSON, *O. c.*, p. 165). Acerca del problema de la multiplicación numérica de las formas en el que está encuadrado el de la unidad del entendimiento, tanto San Buenaventura, como su maestro Alejandro de Halés, se expiden no sólo como teólogos, sino también como filósofos; es decir, ambos aducen razones de orden filosófico para probar que no es la materia el principio de la multiplicación de las formas, y que, por lo tanto, es posible que las formas independientes de la materia se multipliquen dentro de la misma especie. Así sucede en los ángeles. Ningún recurso a la intervención milagrosa de Dios aparece, ni por asomo, en los dos grandes maestros franciscanos para resolver este problema.

Dice el de Halés, que «no sólo existe la multitud por razón de la materia, sino también por razón de la forma». *Summa Theol.*, Ed. Quaracchi, 1928, II, n. 54, p. 65, a.

El Doctor Seráfico es más explícito aun.

Para él la opinión que afirma la multiplicidad personal o individual de los ángeles dentro de una misma especie, es la opinión «sobria y católica» (p. 103 b.). «Respecto de lo que se objeta, que la diversidad numérica proviene de la división de la materia, hay que decir que eso es falso; porque la multiplicidad proviene de la división de la materia en el caso de la generación... Ahora bien; la diversidad en los ángeles no proviene de la multiplicación de uno por otro, sino de todos los ángeles por Dios». (p. 104 a.).

«Así, pues, existe la tercera opinión mucho más clara, según la cual la individuación resulta de la unión actual de la materia con la forma». (p. 109 b.).

«Cuanto a lo que se objeta, que la individuación no puede venir de la forma sino de la materia, debemos decir que los argumentos aducidos prueban que no proviene totalmente de la forma, porque ninguna forma es individua sino por su unión con la materia».

«A lo que se objeta, que la individuación proviene de la materia, debemos decir que por dichas autoridades no está uno obligado a pensar que la materia sea el principio de la individuación, a no ser como *causa sine qua non*, pero de ninguna manera como *causa total* (p. 110 b.). (In II *L. Sententiarum*, D. III, P. I, a. 1, q. 1.^a y 3.^a Ed. Quaracchi, t. II).

Santo Tomás, en cambio, admitía con los averroístas que la materia es el principio de la individuación de las formas, y que por consiguiente las formas separadas de la materia no podrían multiplicarse numéricamente, pero que el alma humana, aunque espiritual, era forma del cuerpo material y por lo tanto se multiplicaba numéricamente; y como el entendimiento es una facultad del alma, también éste se multiplicará numéricamente. Cuanto a la dificultad de los averroístas de que si las almas se multiplicaban numéricamente serían singulares, y que en ese caso no podrían conocer las esencias universales, porque según el principio aristotélico « lo que se recibe, recíbese según la naturaleza del que lo recibe », respondía Santo Tomás que el conocimiento o la especie inteligible era singular pero representaba la esencia universalmente.

En esta forma Santo Tomás salvaba a la vez los principios aristotélicos y la fe católica.

Más tarde Escoto zanjaría la cuestión suprimiendo las prerrogativas excesivas que concedía Aristóteles a la materia, y que eran fruto de la concepción dualista de la realidad, propia del paganismo. Ya Santo Tomás debió corregir este dualismo negando que la materia primera fuese eterna e increada; debió también corregirlo negando que la materia primera fuese esencialmente ininteligible⁹. La materia tiene su inteligibilidad propia y sólo en el estado actual de la unión del alma con el cuerpo no puede ser inteligible inmediatamente para el alma. Sin embargo, sea cual fuere el pensamiento de Aristóteles acerca de la materia como principio de individuación, cabe todavía una solución que se aleja más de la independencia que Aristóteles concede a la materia y que se sitúa en el plano de una filosofía de ambiente más teísta y por consiguiente más cristiano. Cabe la solución de S. Buenaventura y Escoto, retomada posteriormente por Suárez, de que el principio de individuación de las formas no está precisamente en la materia sino en ellas mismas, que por su esencia admiten la multiplicación puramente numéri-

⁹ « Proviendo la materia de Dios, es necesario que exista en Dios la idea de ella ». *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3, c.

ca. Solamente la esencia divina tiene como prerrogativa la exclusión de la multiplicación numérica.

Santo Tomás prefirió interpretar estrictamente el pensamiento de Aristóteles, y por este motivo hubo de buscar una solución para permanecer dentro de la ortodoxia católica. Es la que expone en este opúsculo y en otros pasajes paralelos repetidamente, y a la cual nos hemos referido más arriba.

3. EL OPÚSCULO

Siguiendo un plan natural divide Santo Tomás su opúsculo en cinco capítulos.

En los tres primeros demuestra que el entendimiento posible no es una substancia separada, sino que es forma del cuerpo: (cap. 1, por la autoridad de Aristóteles; cap. 2, por la autoridad de otros peripatéticos; cap. 3, por argumento de razón). En segundo lugar demuestra que a pesar de ello el entendimiento posible no es uno en todos los hombres: (cap. 4, por razones fundadas principalmente en Aristóteles; cap. 5, resuelve los argumentos de los adversarios).

El opúsculo está dirigido, según dice el mismo título, *contra los averroístas*, y sin duda Santo Tomás tiene a la vista a los averroístas parisienses. No parece, sin embargo, que se refiera a algún autor o escritor determinado, v. gr., Siger de Brabante. El P. Mandonnet en su *Siger de Brabante* pensó que Sto. Tomás refutaba el tratado de éste *De anima intellectiva*. Pero el P. Chossat demostró que esta obra de Siger es posterior al opúsculo de Sto. Tomás¹⁰. Lo mismo hay que decir de las cuestiones *De anima* editadas por F. Van Steenberghe. El opúsculo se dirige, pues, en general contra los averroístas.

Parece escrito después de 1269, según el parecer de casi todos los críticos. « Debemos decir que fué escrito más o menos alrededor de la primera condenación del

¹⁰ En los artículos citados anteriormente.

averroísmo (10 de diciembre 1270). No consta si fué escrito antes o después de la misma, pero generalmente se supone, no sin causa, que fué publicado antes de dicha condenación »¹¹.

El Texto latino que reproducimos ha sido reconstruído críticamente y publicado por 'el P. Leo W. Keeler († 1939), profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, y que ha estudiado diligentemente numerosos códices de los siglos XIII, XIV y XV, así como las ediciones, principalmente las del siglo XV. Gracias a este trabajo el P. Keeler nos ha dado un texto crítico, libre de errores y de algunas interpolaciones notables que figuran en todas las ediciones anteriores.

Del aparato crítico hemos escogido solamente aquellas variantes que pueden tener más interés, omitiendo otras de menos significación. Por lo demás el mismo P. Keeler nos avisa que no ha creído conveniente hacer figurar todas las variantes de los códices, porque no ha juzgado de ninguna utilidad sacar a luz « todos los errores de los manuscritos ».

Respecto de nuestra traducción, hemos procurado naturalmente la mayor fidelidad, junto con la claridad de expresión. Hemos procurado esclarecer cuidadosamente el sentido de las frases dudosas, que abundan sobre todo en las citas de Aristóteles y otros autores aducidas por Sto. Tomás. Para la interpretación de los pasajes oscuros del tratado *De anima* de Aristóteles, al que se hacen continuas referencias en el opúsculo, nos ha sido muy útil la traducción latina con notas del R. P. Siwek¹² y también la traducción castellana del P. Antonio Ennis¹³.

Hemos ilustrado la traducción con notas que esperamos serán útiles a los lectores, no sólo a los que no se hallan tan interiorizados en la filosofía de Santo Tomás, a los que muchas veces hemos tenido presentes al redactar

¹¹ KEELER, Intr., p. XXI.

¹² *Aristotelis de Anima libri tres, graece et latine*. «Textus et Documenta». Ser. Phil., 8-10. Pont. Univ. Gregoriana, Romae, 1933.

¹³ ARISTOTELES: *Tratado del Alma*. Texto griego con versión española y estudio introductorio de A. Ennis, S. I., Biblioteca Iberoamericana de Filosofía. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1944.

las notas, sino también a cuantos aspiran a un más íntimo conocimiento de la mente del Angélico. Para ello hemos recurrido con frecuencia a los pasajes de otras obras, de los que damos una traducción literal con las citas exactas. También hemos utilizado, con el objeto de dar a conocer la mentalidad de los averroístas, las *Quæstiones De Anima de Siger de Brabante*, editadas por F. VAN STEENBERGHEN¹⁴, que nos han sido muy útiles y valiosas.

Esperamos que nuestro trabajo contribuya a dar a conocer la filosofía tomista en particular, y la vitalidad con que los pensadores escolásticos del siglo XIII enfocaron los más urgentes problemas de la metafísica.

¹⁴ Citados anteriormente.

TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS

CONTRA AVERROSTAS

[§§ 1-2. Proœmium]

[1] Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem iam dudum¹ circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem² vocat, ipse autem inconvenienti nomine material³, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam⁴, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum⁵. Contra quae iam pridem plura conscripsimus⁶; sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato

¹³ quae] quem, quod, según otros códices.

¹ Véanse las referencias históricas de la *Introducción*.

² *Entendimiento posible*. Llama así Aristóteles a la facultad del alma, por la que ésta recibe las representaciones de las cosas, y así las conoce. Antes de recibir dichas representaciones, el entendimiento está en *potencia* para recibirlas, esto es, sólo tiene la capacidad para ello, *puede recibirlas*; de ahí el nombre de *entendimiento posible*. Esta concepción aristotélica es un caso particular de la teoría general del *acto* y de la *potencia*. Según Aristóteles, cuando un ser es capaz de recibir una perfección pero todavía no la tiene está en *potencia*, o es *potencia* — δύναμις, respecto de dicha perfección. Recibida ésta el ser que estaba en *potencia*, pasa a estar en *acto* — ἐνεργεία, ἐντελεχεία. Así la *materia* está capacitada (es *potencia*) para recibir las perfecciones (formas o actos) substanciales o accidentales. Igualmente el entendimiento tiene facultad para recibir (es *potencia*, *entendimiento posible*) las representaciones inteligibles (que son como *formas* o *actos* llamados, en este caso, especies). Después de haber recibido las formas el entendimiento está ya en *acto* (*entendimiento en acto*); antes está sólo en *potencia* (*entendimiento en potencia* o *entendimiento posible*). ARISTÓTELES describe así el *tendimiento posible*: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἄλλα μὴ τοῦτο, . . . ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατὸν. « Debe, pues, [el entendimiento] ser impassible, mas al mismo tiempo

LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

CONTRA LOS AVERROISTAS

PROEMIO

[1] Así como « todos los hombres naturalmente desean saber » la verdad, por el mismo caso hay en ellos un deseo natural de evitar los errores y refutarlos, cuando fuere posible. Ahora bien, el más disforme de todos parece ser el que nos hace errar respecto del entendimiento mismo, el cual es el medio natural que tenemos para evitarlos y conocer la verdad. Pues bien, hace ya tiempo¹ que se halla arraigado en muchos un error acerca del entendimiento, nacido de las enseñanzas de Averroes. Este autor se empeña en asegurar, que el entendimiento, que ARISTÓTELES llama posible² y él con nombre impropio llama *material*³, es una substancia separada del cuerpo en su existir⁴, y que no se une al cuerpo como forma. Y añade más: que este entendimiento posible es único para todos los hombres⁵. Tiempo atrás escribimos extensamente⁶ contra esta doctrina; pero como esos extraviados no cesan de contradecir descaradamente la verdad,

capaz de recibir la forma, y ser tal en potencia cual es la forma en acto, aunque no idéntico a ella. . . De manera que no es otra que ésta la naturaleza del entendimiento, estar en potencia ». *Del alma*, 4, 429a 15, 19.

³ Así lo llaman también muchas veces los comentadores griegos, de la palabra ὑλικός, *materia* (KEELER). Aristóteles no lo llama *materia*, pero dió ocasión a esta denominación al comparar el entendimiento posible respecto del principio activo de las formas inteligibles con la *materia* (πρὸς τὴν ὕλην) respecto del principio activo de las formas substanciales o accidentales. *Del alma*, 5, 430a 10-15.

⁴ Traducimos *secundum esse* por *en su existir* de acuerdo con la idea de Sto. Tomás que significa que, según Averroes, el entendimiento es una realidad que *existe* separada del cuerpo.

⁵ Indica Sto. Tomás en estas líneas los dos errores del averroísmo que va a refutar: 1.º que el entendimiento no es forma del cuerpo, sino que existe separado de él; 2.º consecuentemente como después se verá, que el entendimiento es uno para todos los hombres.

⁶ Por orden cronológico en las siguientes obras: *Sobre las Sentencias*, II, d. 17, q. 2, a. 1; *C. l. Gentiles*, II, cc. 56 y sigs.; *S. Teol.*, I, q. 76, a. 1 y 2; *Del alma*, q. 2, a. 3; *Coment. sobre el l. Del alma*, I. 3. c. 5; *De las subst. separadas*, 2, 9.

contra eundem errorem conscribere aliqua, quibus manifeste praedictus error confutetur.

[2] Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam in hoc ostendamus esse erroneam, quia repugnat veritati fidei Christianae. Hoc enim satis in promptu cuique appa-
 20 rere potest. Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de anima-
 25 bus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et paenarum et diver-
 sitas eorundem⁷. Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam (ut dicunt) in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Pe-
 30 ripateticorum⁸ verba sectari se dicunt, quorum libros nunquam in hac materia viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae peripateticae institutor; ostendemus primo positionem praedictam eius verbis et sententiae repugnare omnino.

CAPITULUM I. — [§§ 3-50. *Aristoteles non docuit intellectum possibilem esse substantiam secundum esse a corpore separatam*].

[3] Accipienda est igitur prima definitio animae quam Aristoteles in II De Anima ponit, dicens quod [1, 412 b 5] « anima est actus primus corporis physici organici ». Et ne forte aliquis diceret hanc definitionem non omni animae
 5 competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat [1, 412 b 4] « Si oportet aliquid commune in omni anima dicere », quod intelligunt sic dictum quasi hoc esse non

⁷ Está la razón principal aducida por los llamados filósofos latinos en la supresión de premios y castigos en la otra vida, ya que siendo uno solo el entendimiento de todos, quedaba suprimida la inmortalidad de entendimientos individuales. El mismo Siger de Brabante se pone esta dificultad: Item, ponere intellectum esse unum numero in omnibus est tollere retributionem bonorum post mortem, et punitiones malorum, quod

nos resolvimos a publicar de nuevo unas cuantas razones contra su error, de modo que se vea claramente refutado.

[2] No se trata ahora de demostrar que es errónea dicha doctrina por cuanto es contraria a la fe cristiana. Cosa es ésta suficientemente clara y al alcance de cualquiera. En efecto, si decimos que no es distinto en los hombres el entendimiento, aquella parte del alma que sola se nos muestra incorruptible e inmortal, síguese que después de la muerte no queda de las almas humanas sino la substancia única del entendimiento, con lo cual quitamos toda retribución de premios y castigos y la diversidad de los mismos⁷. Lo que pretendemos, pues es mostrar que esa doctrina va no menos contra los principios de la filosofía que contra las enseñanzas de la fe. Y puesto que algunos hay a quienes no agrada, como ellos dicen, la doctrina de los filósofos latinos en esta materia, y en cambio decláranse discípulos de los Peripatéticos⁸, cuyos libros sobre este asunto jamás han hojeado (a no ser los de ARISTÓTELES, el fundador de la escuela peripatética); demostraremos primero, cómo la doctrina antedicha es enteramente contraria a las palabras y a las ideas del mismo ARISTÓTELES.

CAPÍTULO I

[NO ENSEÑÓ ARISTÓTELES QUE EL ENTENDIMIENTO POSIBLE SEA SUBSTANCIA SEPARADA DEL CUERPO EN SU SER]

[*La definición que da Aristóteles del alma conviene también al alma intelectual*]

[3] Tomemos, pues, la primera definición que ARISTÓTELES da del alma en el libro 2.º *Sobre el Alma*. Dice que *el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico*. Para que no vaya a decir alguno que esta definición no corresponde a toda alma, pues ARISTÓTELES había dicho antes condicionalmente: « Si hemos de poner algo común en toda alma », lo cual entienden que dijo como si ello no fuese

est inconveniens. « Asimismo, afirmar que el entendimiento es uno numéricamente en todos es quitar el premio por los bienes y el castigo por los males después de la muerte, lo que no está bien ». *Quaestiones in II. Arist. De Anima*, III, q. 7. por F. VAN STEENBERGHEN. *Les Phil. Belges*, XII, p. 132.

⁸ Los comentadores de Aristóteles, griegos y árabes.

possit, accipienda sunt verba eius sequentia. Dicit enim [I, 412 b 10-11]: « Universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae est secundum rationem⁹; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis », i. e. forma substantialis corporis physici organici. [4] Et ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit [I, 413 a 4-7]: « Quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore, aut partes quaedam ipsius si partibilis apta nata est, non immanifestum est; quarundam enim partium actus est ipsarum¹⁰. At vero secundum quasdam nihil prohibet propter id quod nullius corporis sunt actus ». Quod non potest intelligi nisi de his quae ad partem intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. Ex quo manifeste ostenditur illius animae, quam supra universaliter definiverat Aristoteles dicens eam esse corporis actum, quasdam partes esse quae sunt quarundam partium corporis actus, quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud enim est animam esse actum corporis, et aliud partem eius esse corporis actum, ut infra manifestabitur¹¹. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat animam esse actum corporis per hoc quod aliquae partes eius sunt corporis actus, cum dicit [I, 412 b 17]: « Considerare oportet in partibus quod dictum est », scilicet, in toto.

[5] Adhuc autem manifestius apparet ex sequentibus quod sub hac generalitate definitionis etiam intellectus includitur [per ea quae sequuntur]. [II, 1, 412 b 18-25] Nam cum satis probaverit animam esse actum corporis, quia separata anima non est vivens in actu, quia tamen aliquid potest dici actu tale ad praesentiam alicuius, non solum si sit forma sed etiam si sit motor, sicut combustibile ad

¹⁵ *impartibilis*. ²⁵ *nullius partis*. ³⁴ *per... sequuntur*, omitido en algunos códices.

⁹ El griego *zará tòn lógon*, traducido literalmente en la versión utilizada por Sto. Tomás *secundum rationem*, lo traduce ΣΙΩΕΚ *qua forma*

posible; hay que echar mano de sus palabras siguientes. Dice, pues: « Hemos dicho de un modo universal lo que es el alma; porque es substancia, como forma lógica⁹, y esto es lo que corresponde a la *quiddidad* de cada cuerpo », o sea, la forma substancial del cuerpo físico orgánico.

[4] Y nadie diga que la parte intelectiva queda excluida de esta universalidad, porque esto se descarta con lo que luego dice: « Por consiguiente, no es cuestión obscura, que el alma no sea separable del cuerpo, o al menos de algunas partes del mismo; porque el acto de ciertas partes [del alma] es acto de algunas partes [del cuerpo]¹⁰. Pero respecto de otras partes no hay inconvenientes, porque no son actos de ningún cuerpo ». Lo cual no puede entenderse, sino de las que pertenecen a la parte intelectiva, a saber, entendimiento y voluntad. Con lo cual claramente se prueba que algunas partes [potencias] de aquella alma, que universalmente definió antes ARISTÓTELES, son actos de unas partes del cuerpo, y otras de ningún cuerpo son actos. Porque una cosa es ser el acto del cuerpo, y otra, que una parte [potencia] de ella sea acto del cuerpo, como se demostrará después¹¹.

De consiguiente, ya en este mismo capítulo hace patente, que el alma es acto del cuerpo, por cuanto algunas de sus partes son actos del cuerpo, cuando dice: « Conviene considerar en las partes lo que se dijo », en el todo, claro está.

[Alma es también aquel principio en virtud del cual vivimos y entendemos.]

[5] En lo que sigue aparece con mayor evidencia aún, que también el entendimiento se incluye en esa definición general. En efecto, aunque ha probado suficientemente que el alma es acto del cuerpo, puesto que éste, separado del alma, no vive en acto; sin embargo, como puede una cosa decirse que es actualmente *tal* en presencia de otra, no sólo si es forma de ésta, sino también si es su motor, como el

(en cuanto forma); preferimos la traducción, *como forma lógica*, que cuadra más con todo el contexto del c. 1, 412b 10-18.

¹⁰ Pasaje oscuro, acerca de cuya interpretación disienten los comentaristas. Lo hemos traducido de acuerdo con la mente de S. T.

¹¹ Cf. §§ 27, 28.

praesentiam comburentis actu comburitur, et quodlibet
 40 mobile ad praesentiam moventis actu movetur; posset ali-
 cui venire in dubium utrum corpus sic vivat actu ad prae-
 sentiam animae, sicut mobile movetur actu ad praesentiam
 motoris, an sicut materia est in actu ad praesentiam for-
 mae; et praecipue quia Plato posuit animam non uniri cor-
 45 pori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet
 per Plotinum et Gregorium Nyssenum, (quos ideo induco
 quia non fuerunt Latini sed Graeci). Hanc igitur dubita-
 tionem insinuat Philosophus cum post praemissa subiungit
 [1, 413 a 8-9]: « Amplius autem immanifestum si sic cor-
 50 poris actus anima sicut nauta navis »¹². [6] Quia igitur
 post praemissa adhuc hoc dubium remanebat, concludit [1,
 413 a 9-10]: « Figuraliter quidem igitur sic determinetur
 et describatur de anima », quia scil. nondum ad liquidum
 demonstraverat veritatem. Ad hanc igitur dubitationem
 55 tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id
 quod est secundum se et secundum rationem certius, per
 ea quae sunt minus certa secundum se sed magis certa
 quoad nos, i. e. per effectus animae, qui sunt actus ipsius.
 Unde statim distinguit opera animae, dicens quod [2, 413 a
 60 21-25] « animatum distinguitur ab inanimato in vivendo »,
 et quod multa sunt quae pertinent ad vitam, scil. « intel-
 lectus, sensus, motus et status secundum locum, et motus
 nutrimenti et augmenti », ita quod « cuicumque inest aliquid
 horum, dicitur vivere ». Et ostenso quomodo ista se habeant
 65 ad invicem, i. e. qualiter unum sine altero horum possit
 esse, concludit in hoc [2, 413 b 11-3] « quod anima sit
 omnium praedictorum principium », et quod anima « deter-
 minatur (sicut per suas partes) vegetativo, sensitivo, intel-
 lectivo, motu », et quod [2, 413 b 32] « haec omnia contingit
 70 in uno et eodem inveniri », sicut in homine.

[7] Et Plato posuit diversas esse animas in homine, se-
 cundum quas diversae operationes vitae ei convenient.

⁴⁹ manifestum.

¹² En qué sentido puede decir Aristóteles que todavía podía con-
 siderarse el alma como el timonel en la nave, después de haber afirmado

combustible en presencia del carburante arde y cualquier
 móvil se mueve en presencia del motor; podría alguien
 dudar, si el cuerpo vive actualmente en presencia del alma
 al modo del móvil que se mueve actualmente en presencia
 del motor, o bien como la materia, que existe actualmente
 en presencia de la forma; sobre todo habiendo asentado
 Platón, que el alma no se une al cuerpo como forma, sino
 más bien como un motor o un piloto, como consta por Plo-
 tino y Gregorio Niseno (a los cuales hago alusión porque
 fueron griegos y no latinos). Pues bien, esta duda insinúa
 el Filósofo, cuando después de lo dicho añade: « Pero to-
 12. todavía resulta obscuro, si el alma es acto del cuerpo, como
 el timonel lo es de la nave ».

[6] De consiguiente, ya que después de lo dicho que-
 daba esta duda, concluye: « Quede, pues, determinado y
 escrito esto de un modo general y esquemático acerca del
 alma »; quiere decir, en cuanto que no ha demostrado aún
 con toda evidencia la verdad. Pues bien, para desvanecer
 esta duda, procede consecuentemente a demostrar lo que
 es más cierto en sí mismo y según la razón, partiendo de lo
 que en sí mismo es menos cierto, pero más cierto respecto
 de nosotros, esto es, partiendo de los efectos del alma, que
 son sus actos. Por lo cual distingue en seguida las opera-
 ciones del alma, diciendo que « lo animado se distingue de
 lo inanimado en que vive », y que son muchas las cosas
 que pertenecen a la vida, a saber, « el entendimiento, el
 sentido, el movimiento, el estado local, el movimiento nu-
 tritivo y de crecimiento », de suerte que « quienquiera que
 posea alguna de éstas se dice que vive ». Y una vez mos-
 tradas sus mutuas relaciones, o sea, cómo puede estar la
 una sin la otra, concluye con esto, « que el alma es el prin-
 cipo de todas las cosas dichas », y que el alma « es deter-
 minada (como por sus partes) por el movimiento vegeta-
 tivo, sensitivo, intelectual », y que « todas se hallan en uno
 mismo », como en el hombre.

[7] También Platón puso en el hombre diversidad de
 almas, según que son diversas las operaciones vitales que

que es forma del cuerpo, es objeto de dudas. Cfr. STWEK, nota 146, p. 185.
 La refutación de la teoría de Platón que propone la unión del alma y el
 cuerpo meramente dinámica, como timonel y nave, véase en *Contra G.*
 II, 57. La interpretación más obvia del texto aristotélico es la que da S. T.

Consequenter movet dubitationem [2, 413 b 13-16]: « utrum unumquodque horum sit anima per se, vel sit aliqua pars animae; et si sint partes unius animae, utrum differant solum secundum rationem, aut etiam differant loco », i. e. organo. Et subiungit quod « de quibusdam non difficile hoc videtur, sed quaedam sunt quae dubitationem habent ». Ostendit enim consequenter quod manifestum est de his quae pertinent ad animam vegetabilem, et de his quae pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantae et animalia quaedam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animae, quae sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat, ostendit subdens quod [2, 413 b 24-25] « de intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est »¹³. Quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut Commentator perverse exponit¹⁴ et sectatores ipsius; manifeste enim hic respondet ad id quod supra dixerat: quaedam enim « dubitationem habent ». Unde intelligendum est: nihil adhuc manifestum est, an intellectus sit anima vel pars animae; et si pars animae, utrum separata loco, vel ratione tantum.

[8] Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum, tamen quid circa hoc prima fronte appareat manifestat subdens [2, 413 b 25-26]: « Sed videtur genus alterum animae esse ». Quod non est intelligendum, sicut Commentator et sectatores eius perverse exponunt¹⁵, ideo dictum esse quia intellectus aequivoce dicatur anima, vel quod praedicta definitio sibi aptari non possit; sed qualiter sit hoc intelligendum apparet ex eo quod subditur [2, 413 b 26-27]: « Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili ». In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus videtur esse quoddam perpetuum, aliae autem partes animae esse corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animae (scil. intellectus) contingat

¹³ El texto íntegro a que se alude es: περί δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πῶ φανερόν, ἀλλ' εἶσι ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ, 413 b 25-27. « Acerca del entendimiento y de la facultad especulativa nada claro aparece por ahora, sino que parece ser otra clase de alma, y que ella sola puede separarse [de las otras], como lo eterno de lo corruptible ».

le convienen. Por este motivo ARISTÓTELES se pregunta, si cada uno de esos principios es alma en sí mismo, o una parte del alma; si difieren sólo según la razón o también localmente, es decir, por el órgano. Y agrega que en algunos casos no se ofrece dificultad, pero en otros sí. Consecuentemente prueba que no la hay en lo que toca a las almas vegetativa y sensitiva, porque ciertas plantas y animales seccionados pueden vivir, y todas las operaciones del alma que existen en el todo se observan en cualquiera de las partes. Pero muestra acerca de qué operaciones tiene duda cuando dice, que « del entendimiento y de la facultad especulativa nada claro aparece por ahora »¹³, al decir lo cual no quiere significar que el entendimiento no es alma, como torcidamente expone el Comentador¹⁴ y sus discípulos; porque es bien claro que aquí ARISTÓTELES alude a lo que había dicho antes, a saber, que « ciertos casos son dudosos ». Por lo cual hay que entenderlo así: Todavía no aparece claro, si el entendimiento es alma o parte de ella; y si parte de ella, si está separada localmente o sólo por la operación de la mente.

[8] Y aunque diga que esto aún no está claro, sin embargo expone lo que a primera vista aparece, diciendo: « Pero parece que es alma de otro género ». Lo cual no ha de entenderse, como el Comentador y sus secuaces torcidamente lo exponen¹⁵, como si dijera esto, porque el entendimiento se dice alma en sentido equívoco, o porque no se le puede aplicar la definición antedicha; antes bien se ve cómo se haya de entender, por lo que añade: « Y sólo esto puede separarse, como lo perpetuo de lo corruptible ». Y en esto consiste lo del nuevo género, en que el entendimiento parece ser algo perpetuo, y las otras partes del alma, corruptibles. Y como lo corruptible y lo perpetuo no parece que puedan encontrarse en una misma substancia, parece que sólo el entendimiento entre las partes del alma

¹⁴ AVERROES en su comentario a este texto: « Comenzó a declarar aquella facultad que no parece sea alma, antes bien lo más claro parece que no sea alma ». (KEELER).

¹⁵ *Ibid.*: « Es mejor decir, y parece lo más verdadero después de haberlo estudiado bien, que este sea otro género de alma, y, si se dice alma, será en sentido equívoco ». (KEELER).

separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit¹⁶, sed ab aliis partibus animae, ne in unam substantiam animae conveniant. [9] Et quod sic sit intelligendum patet ex eo quod subditur [2, 413 b 27-28]: « Reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt », scil. *subiecto* † vel loco¹⁷. De hoc enim supra quaesitum est, et hoc ex supradictis probatum est. ¹⁵ Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur. [2, 413 b 29-30] « Ratione autem quod alterae » scil. sunt ad invicem « manifestum. Sensitivo enim esse et opinativo alterum ». Et sic manifeste quod hic determinatur, respondet quaestioni supra motae. ²⁰ Supra enim quaesitum est, utrum una pars animae ab alia separata sit ratione solum, aut etiam loco. Hic dimissa quaestione illa quantum ad intellectum, de quo nihil hic determinat, de aliis partibus animae dicit manifestum esse quod non sunt ²⁵ separabiles, scil. loco, sed sunt alterae ratione.

¹⁶ *Ibid.*: « Si es tal la disposición del entendimiento, es necesario que sólo él entre las demás facultades del alma pueda existir separado del cuerpo, a la manera que lo eterno se separa, y que no se destruya por la destrucción de aquél ». (KEELER).

puede separarse, no ciertamente del cuerpo, como el Comentarador erróneamente pone¹⁶, sino de las otras partes del alma, de modo que no formen una misma substancia del alma.

[9] Que esto haya de entenderse así, es evidente, porque agrega: « De aquí se ve que las demás partes del alma no son separables, a saber, ni por razón del sujeto [en que están], ni localmente¹⁷ ».

Ya antes averiguamos esto, y con lo dicho puede darse por probado. Que no se entiende de separabilidad respecto al cuerpo sino de la mutua separabilidad de las potencias, es claro por lo que añade: « manifiestamente son diversos (esto es, entre sí esencialmente); por ejemplo lo sensitivo es diverso de lo opinativo ».

Muéstrase con esto que aquí responde concretamente a la pregunta antes propuesta. En efecto, habíase preguntado antes, si una parte del alma sería diversa de otra por razón del lugar o tan sólo lógicamente. Prescindiendo aquí de esta cuestión en lo que se refiere al entendimiento, sobre la cual nada determina por ahora, dice que evidentemente no son separables según el lugar, pero que son diversos lógicamente.

(Continuará).

¹⁷ *Subiecto* † vel loco. El texto de los códices resulta indescifrable, según nota KEELER.