

## TEXTOS

SANCTI THOMAE AQUINATIS  
TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS  
CONTRA AVERROISTAS

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

[22] Et quia fecerat mentionem de dicto Anaxagorae loquentis de intellectu qui imperat omnibus<sup>28</sup>, ne crederetur de illo intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi [4, 429 a 22-24]: « Vocatus itaque animae intellectus — dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima — nihil est actu », etc. Ex quo duo apparent: primo quidem, quod non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et  
20 partem animae, quo anima intelligit; secundo, quod per supra dicta probavit, scil. quod intellectus non habet naturam in actu. [23] Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut Averroes dicit; sed hoc statim concludit ex praemissis; nam sequitur [4, 429 a 24-25]: « Unde

18-19 qui sit... intellectu omit.

<sup>28</sup> El entendimiento de que habla Anaxágoras es muy probablemente la inteligencia divina.

STO. TOMÁS DE AQUINO  
LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO  
CONTRA LOS AVERROISTAS \*

### CAPÍTULO I

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

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

[22] Mas, porque hizo mención del dicho de Anaxágoras, que trata del entendimiento que gobierna todas las cosas<sup>28</sup>, a fin de que no se crea que en la conclusión sacada se trata de ese entendimiento, habla Aristóteles del siguiente modo: « El llamado entendimiento del alma — y llamo entendimiento aquello mediante lo cual el alma juzga y entiende — no es ninguna cosa en acto », etc. De lo cual se desprenden dos cosas: la primera, que no habla aquí de un entendimiento que sea alguna sustancia separada, sino del entendimiento que antes llamó potencia y parte del alma, mediante el cual el alma entiende; la segunda, lo que probó antes, a saber, que el entendimiento no tiene naturaleza determinada en acto.

\* Véase la parte anterior de este capítulo en CIENCIA Y. FE, 1 (1944) 116-127 y 2 (1944) 126-139.

<sup>25</sup> neque misceri est rationabile ipsum corpori ». Et hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scil. quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilium. Ex quo patet quod non miscetur corpori: quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit [4, 429 a 2-26]: « Qualis enim utique aliquis fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo ». Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur illud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus.

[24] Et quod intellectus animae non habet organum, manifestat per dictum [4, 429 a 27-29] « quorundam qui dixerunt quod anima est locus specierum », large accipientes locum pro omni receptivo, more platonico; nisi quod esse locum specierum non convenit toti animae, sed solum intellectivae. Sensitiva enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed in se ipsa; item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum. Quia ergo iam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, redit ad primum quod dixerat, quod [4, 429 a 15] « oportet partem intellectivam esse impassibilem », et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus, concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter [4, 429 a 29-30] « quod non similiter sit impassibilis sensus et intellectus », per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et huius causam assignat ex supra probatis [4, 429 b 3-4],

<sup>55</sup> « quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus ». [25] Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc habere quod intellectus neque sit anima neque pars animae, sed

<sup>28-29</sup> quia... corpori omit. <sup>48</sup> platoniorum <sup>40</sup> impass] possibilem

[23] Mas le falta probar todavía que no existe como virtud del cuerpo, como Averroes dice; pero esto lo deduce en seguida de lo dicho antes, pues prosigue: « De donde tampoco es razonable, que él se mezele con el cuerpo ». Prueba esto segundo por lo primero que antes probó, a saber, que el entendimiento no tiene en acto ninguna de las naturalezas sensibles. De donde consta que no se mezcla al cuerpo; puesto que, si se mezclase al cuerpo, tendría alguna de las naturalezas corpóreas; y esto es lo que añade: « Se haría cualitativo, o cálido o frío, si hubiese algún órgano en él, como en lo sensitivo ». Porque el sentido dice proporción a su órgano, y en cierta manera está orientado según su naturaleza; de donde también la operación del sentido se modifica conforme a la modificación del órgano. De esta manera, pues, se entiende aquello de *no se mezcla al cuerpo*, porque no posee órgano como los sentidos.

[24] Que el entendimiento del alma carezca de órgano lo expresa con el dicho « de algunos que afirmaron que el alma es el lugar de las especies », tomando « lugar » en sentido amplio como un receptivo cualquiera, al modo platónico; salvo que el ser lugar de las especies no pertenece a toda el alma, sino solamente a la intelectiva. Porque la parte sentiva no recibe en sí las especies, sino en el órgano; mas la parte intelectiva no las recibe en órgano alguno sino en sí misma; además, no es el lugar de las especies de modo que las tenga en acto, sino sólo en potencia. Por consiguiente, como ya mostró qué es lo que conviene al entendimiento según su semejanza con el sentido, vuelve ahora a lo que dijo antes, que « conviene sea impassible la parte intelectiva », y así, con admirable sagacidad partiendo de la semejanza misma con el sentido, llega a la conclusión de su desemejanza. Muestra, pues, consecuentemente, « que no son del mismo modo impassibles el sentido y el entendimiento », por cuanto el sentido sufre detrimento al recibir lo intensamente sensible, al paso que lo excelentemente inteligible no daña al entendimiento. Y pone la causa de esto según lo probado más arriba: « Porque lo sensitivo no existe sin el cuerpo, mientras que el entendimiento existe separado ».

quaedam substantia separata<sup>29</sup>. Sed cito obliviscuntur eius  
 60 quod paulo supra Aristoteles dixit. Sic enim hic dicitur  
 quod « sensitivum non est sine corpore et intellectus est  
 separatus », sicut supra dixit quod intellectus [4, 429  
 a 25-26] fieret qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod  
 organum erit ei, sicut sensitivo ». Ea igitur ratione hic dici-  
 65 tur quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem  
 est separatus, quia sensus habet organum, non autem intel-  
 lectus.

[26] Manifestissime igitur apparet absque omni dubi-  
 tatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse eius sententiam de  
 70 intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae  
 est actus corporis; ita tamen quod intellectus animae non  
 habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceterae  
 potentiae animae.

[§§ 27-30. Interpretatio supraposita confirmatur ex II  
 Phys., 2]

[27] Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit  
 75 forma corporis<sup>30</sup> et aliqua virtus animae non sit corporis  
 virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis  
 rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua for-  
 ma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et  
 tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius  
 80 elementi, sed competit tali formae ex altiori principio,  
 puta, corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem  
 attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et  
 paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores,  
 quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes  
 85 materiam. Unde ultima formarum, quae est anima hu-

68-69 manifestissime... Arist. muchas variantes. 78 quidam.

<sup>29</sup> Este es el texto más invocado, para atribuir a Aristóteles la total separación del entendimiento, respecto de la materia.

<sup>30</sup> Es ésta una de las dificultades en que más insistían los averroístas. Siger de Brabante la expone así: *Quaestiones De Anima*, IV, 4: « Y parece

[25] De esta última palabra se sirven principalmente  
 para apoyo de su error, queriendo con ella sostener que el  
 entendimiento ni es el alma ni parte del alma, sino una subs-  
 tancia separada<sup>29</sup>. Pero se olvidaron muy pronto de lo que  
 ARISTÓTELES poco antes dijo. Porque aquí se dice que « lo  
 sensitivo no existe sin el cuerpo y el entendimiento existe  
 separado », de igual modo que arriba dijo que el entendi-  
 miento « se haría cualitativo, o cálido o frío, si hubiere en  
 él algún órgano, como en lo sensitivo ». Por esa razón,  
 pues, se dice aquí que lo sensitivo no existe sin el cuerpo,  
 mientras que el entendimiento existe separado: porque el  
 sentido tiene órgano, pero el entendimiento no.

[26] En conclusión, de las palabras de ARISTÓTELES apa-  
 rece evidéntisimamente y sin ningún género de duda, que  
 ésta fué su opinión acerca del entendimiento posible: es  
 algo que pertenece al alma, la cual es el acto del cuerpo;  
 pero de tal suerte, que el entendimiento del alma no tiene  
 órgano corporal, como lo tienen las otras potencias del  
 alma.

*Confírmase con textos del libro 2.º de la Física la  
 interpretación dada.*

[27] Ahora bien, cómo sea posible que por un lado el  
 alma sea forma del cuerpo<sup>30</sup>, y por otro que una potencia  
 del alma no sea potencia del cuerpo, no es cosa difícil de  
 comprender, si se extiende la consideración a otros órde-  
 nes. Porque en muchos vemos que una forma es ciertamen-  
 te acto del cuerpo compuesto de elementos, y sin embargo  
 tiene una potencia que no es potencia de ninguno de los  
 elementos, sino que pertenece a la forma en virtud de un  
 principio superior, por ejemplo, de un cuerpo celeste; como  
 el imán, que tiene el poder de atraer el hierro, y el jaspe  
 el de restañar la sangre. Y observamos una tras otra, que  
 según van siendo más nobles las formas, tienen fuerzas que

que [el entendimiento] es material: [porque] la virtud de la forma mate-  
 rial e individuada por la materia es necesariamente una virtud material;  
 es así que el entendimiento posible es de esta naturaleza, porque el acto  
 material se individúa por la materia, etc. ».

mana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scil. intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis. [28] Nec dicimus quod  
 90 anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Aristoteles dicit potentiam animae, non est actus corporis. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus  
 95 corporis dans corpori esse specificum. Aliquae autem potentiae eius sunt actus partium quarumdam corporis, perfectiores ipsas ad aliquas operationes; sic autem potentia quae est intellectus, nullius corporis actus est, quia eius operatio non fit per organum corporale.

100 [29] Et ne alicui videatur, quod hoc ex nostro sensu dicamus praeter Aristotelis intentionem, inducenda sunt verba Aristotelis expresse hoc dicentis. Quaerit enim in II Phys., [2, 194 b 9-10] « usque ad quantum oporteat (physicum) cognoscere speciem et quod quid est »<sup>31</sup>;  
 5 non enim omnem formam considerare pertinet ad physicum. Et solvit subdens [2, 194 b 10-11]: « Aut quemadmodum medicum nervum et fabrum aes, usquequo? » i. e. usque ad aliquem terminum. Et usque ad quem terminum ostendit subdens [2, 194, b 11-12]: « Cuius enim causa  
 10 unumquodque »; quasi dicat: in tantum medicus considerat nervum, in quantum pertinet ad sanitatem, propter quam medicus nervum considerat, et similiter faber aes propter artificium. Et quia physicus considerat formam in quantum est in materia (sic enim est forma corporis mobilis),  
 15 similiter accipiendum quod naturalis in tantum considerat

<sup>98</sup> nullius partis corporis. <sup>4</sup> physicum om. en los códices.

<sup>31</sup> Pasaje oscuro y probablemente con modificaciones espúreas. El sentido que le da S. T., siguiendo a Simplicio, parece ser: Como el médico o el artifice estudian la forma que está en la materia, en cuanto se ordena al fin de su propio arte, así el cosmólogo considera solamente las formas

van más y más superando a la materia. De donde la última de las formas, que es el alma humana, tiene un poder que supera totalmente a la materia corporal, y es el entendimiento. De este modo, pues, hay que entender que el entendimiento es separado, en cuanto que no es una fuerza o cualidad del cuerpo, sino del alma; pero el alma es el acto del cuerpo.

[28] No queremos decir, sin embargo, que el alma, en la cual está el entendimiento, de tal suerte excede a la materia corporal, que no tenga su existencia en el cuerpo; lo que decimos es, que el entendimiento, llamado por ARISTÓTELES potencia del alma, no es acto del cuerpo. Porque tampoco el alma es acto del cuerpo mediante sus potencias, sino por sí misma, dándole su ser específico. Mas algunas de sus potencias son actos de algunas partes del cuerpo, las cuales lo perfeccionan para ciertas operaciones; pero la potencia que es entendimiento de ningún modo es acto del cuerpo, puesto que su operación no se realiza por órgano corporal alguno.

[29] Y para que no parezca a alguno que afirmamos esto según nuestro propio sentir y no el de ARISTÓTELES, hay que aducir palabras suyas en que lo diga expresamente. Pregunta él en el libro 2.º de la *Física*, « dentro de qué términos debe el físico conocer la forma (*speciem*) y la esencia (*quod quid est*) »<sup>31</sup>, porque no pertenece al físico conocer todas las formas. Y responde: « O como el médico considera el nervio y el forjador el bronce, ¿hasta qué punto? », esto es, hasta cierto límite. Y hasta cuál, lo muestra añadiendo: « Cada uno hasta la causa [dentro de su ámbito] »; como diciendo: En tanto el médico tiene en cuenta el nervio, en cuanto es preciso para la salud, por razón de la cual el médico considera el nervio; y de un modo semejante el forjador trata el bronce en razón de la obra de arte. Y puesto que el físico considera la forma en cuanto está en la materia (porque de este modo existe la

que están en la materia (aunque sin tener a ésta en cuenta) para saber a qué fines se ordenan; v. g.: considera la forma de hombre, que está en la materia, puesto que las dos causas que producen al hombre (el hombre y el sol) son formas existentes en la materia (KEELER). El metafísico, en cambio, estudia las formas que prescinden de toda materia.

formam, in quantum est in materia. [30] Terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quae sunt in materia quodammodo, et alio modo non in materia. Ista enim formae sunt in confinio formarum separatarum et materialium<sup>32</sup>. Unde subdit [2, 194 b 12-13]: «Et circa haec (scil. terminatur consideratio naturalis de formis) quae sunt separatae quidem species, in materia autem». Quae autem sint istae formae, ostendit subdens: «Homo enim hominem generat ex materia, et sol»<sup>33</sup>. Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est terminus generationis); separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scil. secundum intellectum. Non est ergo impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus eius sit separata, sicut expositum est de intellectu.

[§§ 31-43. Respondetur arguenti intellectum esse incorruptibilem secundum Philosophum: ergo non esse formam corporis corruptibilis]

[31] Ahduc autem alio modo procedunt ad ostendendum, quod Aristotelis sententia fuit, quod intellectus non sit anima nec pars animae quae unitur corpori ut forma. Dicit enim Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem, sicut patet in II De Anima, ubi dixit [2, 413 b 26-27]: «Hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili»; et in primo, ubi dixit quod [4, 408 b 17-18] «intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi»; et in tertio, ubi dixit [5, 430 a 22-23]: «Separatus autem

<sup>33</sup> in anima.

<sup>32</sup> Idea familiar a S. T., tomada del *Liber* de Causis (Bardenhewer, § 2): «El ser que está después de la eternidad y sobre el tiempo es el alma, porque está en el horizonte de la eternidad, más abajo [de ella] y encima [del tiempo]».

<sup>33</sup> «Según Arist. toda generación y corrupción depende del movi-

forma del cuerpo móvil), parecidamente hay que admitir que el cosmólogo [naturalista filósofo] en tanto considera la forma, en cuanto está en la materia.

[30] De consiguiente, el término de la consideración del físico, tratándose de formas, está en aquellas que en cierto modo existen en la materia y en cierto modo no. Porque tales formas se encuentran en el límite de las formas separadas y de las materiales<sup>32</sup>. Por lo cual agrega: «Y a éstas, que son formas separadas pero en la materia (se circunscribe el estudio natural [del naturalista-filósofo] de las formas)». Y cuáles sean esas formas, lo muestra diciendo: «Porque un hombre engendra a otro hombre de la materia, pero además el sol»<sup>33</sup>. Por tanto, la forma del hombre está en la materia, pero separada: en la materia, por la existencia que da al cuerpo (pues de ese modo es término de la generación); y separada, por la potencia que es propia del hombre, es decir, por el entendimiento. No es, pues, imposible, que una forma esté en la materia, y su potencia esté separada, conforme a lo expuesto del entendimiento.

[Respóndese al adversario que dice que en opinión de Aristóteles el entendimiento es incorruptible y por consiguiente no es forma del cuerpo que es corruptible].

[31] Mas tienen todavía otro camino, por donde pretenden mostrar que la opinión de ARISTÓTELES fué, que el entendimiento no es el alma, ni parte del alma que como forma se une al cuerpo. Porque ARISTÓTELES en bastantes pasajes dice, que el entendimiento es perpetuo e incorruptible, como aparece en el libro 2.º *Sobre el Alma*, donde dice: «Resulta que esto solo se separa, como lo perpetuo de lo corruptible»; y en el 1.º, donde dijo, que «el entendimiento parece ser una substancia, y que no se corrompe»; y en el 3.º, donde dijo: «Separado es solamente aque-

miento anual del sol que se acerca y se aleja en su elíptica. Cf. *De Gener. et Corrup.*, II, c. 10» (Keeler).

Según los antiguos la fuerza vital incluida en el germen es producto a la vez del alma y de influencias de los cuerpos celestes. «Y porque a tal espíritu (potencia vital del germen) concurren la virtud del alma junto con la virtud celeste, se dice que al hombre lo engendra el hombre y también el sol». Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 118, 1, ad 2.

est solum hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est» (quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente). Ex quibus omnibus verbis apparet, quod Aristoteles voluit intellectum esse aliquid incorruptibile. [32] Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis<sup>34</sup>. Non enim est accidentale formae, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo, quod inest ei per se. Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis corruptibilem esse. Praeterea, formae separatae a materia, et formae quae sunt in materia, non sunt eadem specie, ut probatur in VII *Metaph*<sup>35</sup>. Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse in corpore nunc autem sine corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis, vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis.

[33] Est autem sciendum quod ratio haec Platonicos movit. Nam Gregorius Nyssenus<sup>36</sup> imponit Aristoteli, e contrario, quod quia posuit animam esse formam, quod posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc, animam transire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt, quod anima haberet corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo ostendit

<sup>41</sup> quod vere est *om.*

<sup>34</sup> Siger expone así la misma dificultad, y da su solución: «Pregúntase, consiguientemente, si el entendimiento humano es corruptible. Y parece que sí, porque la forma que es acto de algún sujeto corruptible, se corrompe con la corrupción de éste; ahora bien, el entendimiento es forma de un cuerpo corruptible, cual es el del hombre; luego, etc. . . . Lo contrario quiere Aristóteles en el segundo libro de este tratado [del alma], según el cual el entendimiento está separado de éstos [lo corporal, sensitivo y vegetativo] como lo corruptible de lo incorruptible; luego, etc. . . .»

Debemos decir que el entendimiento es incorruptible, de suyo y accidentalmente: porque todo lo que se corrompe de suyo es un compuesto material, según se prueba en el VII de la *Metafísica* [VI, 15 (1039 r. 20 sgs.)]; pero el entendimiento no es algo compuesto. Asimismo tampoco

llo que verdaderamente es, y sólo esto es inmortal y perpetuo» (aunque esto último algunos lo explican no del entendimiento, sino del entendimiento agente). Por todas estas expresiones parece que ARISTÓTELES pensó que el entendimiento es incorruptible.

[32] Parece, por otra parte, que ninguna cosa incorruptible puede ser forma del cuerpo corruptible<sup>34</sup>. Porque no es accidental a la forma el estar en la materia, sino que de por sí le conviene; de lo contrario, de la materia y la forma resultaría un uno accidental. Ahora bien, ninguna cosa puede existir sin aquello, que de por sí le pertenece. Luego la forma del cuerpo no puede existir sin el cuerpo. Si, pues, el cuerpo es corruptible, síguese que la forma del cuerpo es corruptible. Además, las formas que están en la materia, no son específicamente las mismas, como se prueba en el libro 7.º de la *Metafísica*<sup>35</sup>. Luego mucho menos puede una forma, numéricamente la misma, estar ora en el cuerpo, ora sin el cuerpo. Luego, destruido el cuerpo, o se destruye la forma del cuerpo, o pasa a otro cuerpo. De consiguiente, si el entendimiento es forma del cuerpo, parece seguirse necesariamente que el entendimiento es corruptible.

[33] Es de saber que este argumento hizo fuerza a los Platónicos. Porque Gregorio Niseno<sup>36</sup> atribuye a ARISTÓTELES la opinión contraria, o sea el haber afirmado que el alma es corruptible, por haber dicho que es la forma del cuerpo. Y algunos también por esto dijeron que el alma pasa de un cuerpo a otro. También afirmaron algunos, que el alma tendría una especie de cuerpo incorruptible, del

es corruptible accidentalmente, como la forma material se corrompe por la corrupción del compuesto: la razón de esto es porque la forma que se corrompe con la corrupción del compuesto, se produce de la potencia de la materia; pero el entendimiento no se produce de la potencia de la materia, según hemos visto antes; luego, etc. Asimismo, el ser del entendimiento no depende de la materia, sino que el entendimiento tiene el ser de sí y por sí». (*Quaestiones de anima*, l. III, q. 1).

<sup>35</sup> Se supone y se prueba indirectamente en varias disquisiciones sobre la naturaleza de la substancia, pero no parece que lo pruebe expresamente dicho libro (Keeler).

<sup>36</sup> Las citas atribuidas a Gregorio Niseno, pertenecen a la obra de Nemesio Emeseno, *De Natura Hominis*, (MG, 40), que también figuran entre las obras de Gregorio Niseno con el título *De Anima* (MG, 45). (Keeler).

dendum est per verba Aristotelis, quod sic posuit intellectivam animam esse formam quod tamen posuit eam incorruptibilem.

<sup>70</sup> [34] In XI enim *Metaph.*, postquam ostenderat quod formae non sunt ante materias [XII, 3, 1070 a 22-24], « quia quando sanatur homo tunc est sanitas, et figura aeneae sphaera simul est cum sphaera aenea »; consequenter inquit utrum aliqua forma remaneat post materiam, <sup>75</sup> et dicit sic, secundum translationem Boetii <sup>37</sup> [3, 1070 a 24-27]: « Si vero aliquid posterius remaneat (scil. post materiam) considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima humiusmodi est, non omnis sed intellectus; omnem enim impossibile est fortase ». Patet ergo <sup>80</sup> quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem <sup>38</sup>, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset, quod [3, 1070 a 21-22] « causae moventes sunt ante, non autem causae formales », non quaesivit utrum aliqua forma <sup>85</sup> esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneat post materiam; et dicit hoc nihil prohibere de forma quae est anima, quantum ad intellectivam partem. [35] Cum igitur, secundum praemissa Aristotelis verba, haec forma quae est anima, post corpus remaneat, non tota, sed intellectus; <sup>90</sup> considerandum restat, quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat, quam secundum alias partes, et quam aliae formae post suas materias <sup>39</sup>. Cuius quidem rationem ex ipsis Aristotelis verbis assumere oportet. Dicit enim [*De An.* III, 5, 430 a 22-23]: « Separatum <sup>95</sup> autem est solum hoc quod vere est; et hoc solum immor-

<sup>37</sup> « Versión antigua del griego; pero apenas puede atribuirse a Boetio. Esta versión de Boetio « littera Boëthii » carecía del libro nono (K), así como la versión sacada del árabe, y aquella a la que Pelster denominó « media ». Por esto muchas veces en este opúsculo el libro XII se cita como XI » (Keeler).

<sup>38</sup> Compárese esta afirmación con la del N.º 28, que, a primera vista, parece opuesta. Allí se dice que « el entendimiento... no es acto del cuerpo »; aquí que el alma « es forma cuanto a la parte intelectual ». Por todo el contexto se ve que allí se refiere al entendimiento como facultad, y aquí como substancia.

<sup>39</sup> Dificultad brotada de la simplicidad del alma. Siger de Brabante la expone y resuelve en sus *Quaest. De Anima*: « Así mismo entre las co-

qual nunca se separaría. Por lo tanto, hay que demostrar, por las palabras mismas de ARISTÓTELES, que en tal manera asentó que el alma intelectual es forma, que juntamente afirmó su incorruptibilidad.

[34] Porque, en el libro 9.º de la *Metafísica*, después de demostrar que las formas no existen antes de las materias, « puesto que cuando el hombre sana, entonces hay salud, y la figura de una esfera de bronce existe juntamente con la esfera de bronce »; sigue adelante y averigua si permanece alguna forma después de la materia, y dice así, según la traducción de Boecio <sup>37</sup>: « Hay que ver si resta algo después (es decir, después de la materia). En algunas cosas no hay dificultad, como cuando del alma se trata, aunque no de toda ella, sino del entendimiento; porque tal vez sea imposible de toda el alma ». Está, pues, claro, que dice no haber dificultad en que el alma, que es forma cuanto a la parte intelectual <sup>38</sup>, permanezca después del cuerpo, aunque no existió antes del cuerpo. Porque, habiendo dicho absolutamente, que « las causas motoras preexisten, mas no las causas formales », no se preocupó de si alguna forma existe antes de la materia, pero sí de si queda alguna después de la materia; y dice, que no hay dificultad en ello, tratándose de la forma que es el alma, cuanto a la parte intelectual.

[35] Pues bien, siendo así que, según las antedichas palabras de ARISTÓTELES, esta forma que es el alma queda después del cuerpo, no toda, sino el entendimiento, resta por considerar, por qué el alma queda después del cuerpo más en la parte intelectual que en las otras, y más que otras formas después de sus materias <sup>39</sup>. La razón de ello

sas que pertenecen a la misma substancia, si una es corruptible, lo son las demás; pero lo intelectual, sensitivo y vegetativo pertenece a la misma esencia del alma, según se ha visto; luego, etc... Debemos decir que la mayor no es universalmente verdadera; porque a la esencia del compuesto pertenecen la materia y la forma, la forma es corruptible, pero la materia no; ahora bien, cuando se trata de una substancia simple [cual es el alma humana o el entendimiento] esto no es verdadero; por eso debemos decir que lo vegetativo, sensitivo e intelectual pertenecen a la misma substancia del alma, pero de diversa manera; porque lo vegetativo y sensitivo no entran en la substancia del alma como en su sujeto, tal como entra lo intelectual, sino más bien en los órganos mismos, y los órganos se corrompen ». III, 1.

tale et perpetuum est». Hanc igitur rationem assignare videtur quare hoc solum immortale et perpetuum esse videtur: quia hoc solum est separatum.

[36] Sed de quo hic loquatur, dubium esse potest, quibusdam dicentibus, quod loquitur de intellectu possibili; 1 quibusdam, quod de agente: quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba Aristotelis considerantur. Nam de utroque Aristoteles dixerat ipsum esse separatum. Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte <sup>40</sup>, 5 quae quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis Aristotelis patet. [37] Dixerat autem Aristoteles in principio libri De Anima, quod [I, 1, 403 a 10-12] « si est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari; si vero nul- 10 lum est proprium ipsius, non utique erit separabilis ». Cuius quidem consequentiae ratio talis est: quia unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine communicatione suae ma- 15 teriae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum; ita etiam calor non est proprie loquendo, sed calidum est per calorem; propter 20 quod Aristoteles dicit in XI Metaph., [XII, 1, 1069a 21-22], quod de accidentibus non vere dicitur, quod sunt entia, sed magis quod sunt entis. [38] Et similis ratio est de formis substantialibus, quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod huius- 25 modi formae sunt principium essendi substantialiter. Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per 30 esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma,

<sup>9-10</sup> contingent... proprium *om.*

<sup>40</sup> Esto es verdad; pero el argumento de S. T. supone que Aristó-

conviene sacarla de las palabras mismas de ARISTÓTELES. Pues dice: « Separado es solamente aquello que verdaderamente es, y esto solo es inmortal y perpetuo ». Por consiguiente, la razón por qué aquello solo parece ser inmortal y perpetuo, parece ser ésta: porque sólo eso es separado.

[36] Pero puede haber duda, de qué cosa habla aquí, ya que nos afirman habla del entendimiento posible; otros, que del agente: mas la afirmación de unos y otros aparece abiertamente falsa, si se consideran cuidadosamente las palabras de ARISTÓTELES; porque de ambos entendimientos dijo que eran separados. Resta, pues, que lo entendamos de toda la parte intelectiva <sup>40</sup>, la cual ciertamente se llama separada, porque no posee órgano alguno, como está claro por lo que dice.

[37] Mas ARISTÓTELES al principio de su libro *Sobre el Alma* escribe que, « si hay alguna operación o pasión propia del alma, tendrá que ser separada; pero si ella nada tiene propio, no será ciertamente separable ». Y la razón de esta consecuencia es, porque cada cual opera en cuanto es ser, luego le toca a cada cual operar según el modo que le toca ser. Por consiguiente, las formas que no tienen operación que no sea con comunicación con su materia, no operan ellas, sino el compuesto es el que opera mediante la forma. De donde tales formas, hablando con propiedad, no existen ellas, sino que por ellas existe algo. Porque, así como no es el calor el que calienta, sino lo caliente; así también, hablando con propiedad, el calor no existe, sino lo caliente existe mediante el calor; por lo cual ARISTÓTELES dice en el libro 11.º de la *Metafísica*, que de los accidentes no se dice con verdad que son seres, sino más bien que pertenecen al ser.

[38] La razón es parecida tratándose de las formas substanciales que no tienen operación alguna que no sea con comunicación con la materia, salvo que tales formas son principio del ser substancial. De consiguiente, la forma que tiene operación conforme a alguna potencia o virtud de sí propia sin comunicación con su materia, ésta es la

teles es siempre consecuente consigo mismo y no escribe algunas veces oscura y dudosamente. Pues del contexto aparece bastante claro que él se refiere aquí solamente al entendimiento agente (Keeler).



quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruatur, ad destructionem compositi, illa forma per cuius esse compositum est et non ipsa per esse compositi <sup>41</sup>.

[39] Si quis autem contra hoc obiiciat, quod Aristoteles <sup>35</sup> dicit in I De Anima, quod [4, 408 b 25-29] «intelligere et amare et odire non sunt illius passiones (i. e. animae), sed huius habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat: non enim illius erant, sed communis, quod quidem destructum <sup>40</sup> est»; patet responsio per dictum Themistii hoc exponentis, qui dicit [I, 4, p. 56, 9-19]: «Nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur» Aristoteles. Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differre intellectum et sensum. [40] Unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu <sup>45</sup> sicut de sensu. Quod patet praecipue ubi probat intellectum incorruptibilem per exemplum sensus, qui non corrumpitur ex senectute <sup>42</sup>. Unde et per totum sub conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper coniungens ea, quae sunt intellectus, his quae sunt sensus; quod praecipue <sup>50</sup> apparet ex eo quod in principio solutionis dicit [I, 4, 408 b 5-6]: «Si enim et quam maxime dolere et gaudere et intelligere», etc. Si quis autem pertinaciter dicere vellet, quod Aristoteles ibi loquitur determinando; adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus coniuncti non <sup>55</sup> per se, sed per accidens <sup>43</sup>, in quantum scilicet eius obiectum, quod est phantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporale exerceatur.

<sup>41</sup> Forma quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subiecti, quia non habet esse nisi in quantum est actus talis subiecti; et ideo mensura formae est mensura compositi; sed forma quae est per se subsistens, habet aliquem modum in quantum est res quaedam subsistens, et quemdam modum, secundum quod est actus talis subiecti». (*In IV. Sent.*, d. 49, q. 2, a 3, c.).

<sup>42</sup> «Este ejemplo es aducido por el Filósofo con poca oportunidad, ya que parece probar demasiado. En realidad el que Aristóteles hable en todo el capítulo lo mismo del entendimiento que del sentir, engendra difi-

que tiene el ser, y no existe en razón del compuesto solamente, antes bien el compuesto existe en virtud del ser de ella. Y por consiguiente, una vez destruido el compuesto, se destruye aquella forma que existe en razón del ser del compuesto; pero no conviene que perezca con la destrucción del compuesto aquella forma, por cuyo ser el compuesto existe, y no ella por el del compuesto <sup>41</sup>.

[39] Mas, si alguno objeta contra esto lo que ARISTÓTELES dice en el libro 1.º *Sobre el Alma*, que «entender, amar y odiar no son pasiones de ella (del alma), sino del que tiene aquello, en cuanto que tiene aquello; por lo cual, pereciendo esto, ni se recuerda, ni se ama: porque no eran de ella, sino del compuesto; que ha perecido»; la respuesta es clara por lo que dice Temistio al exponer este lugar, el cual dice: «Ahora ARISTÓTELES más se parece al que duda, que al que enseña». Porque aún no había rebatido la opinión de los que niegan que haya diferencia entre entendimiento y sentido.

[40] Así es cómo en todo aquel capítulo habla del entendimiento de la misma manera que del sentido. Esto aparece principalmente donde prueba la incorruptibilidad del entendimiento mediante el ejemplo del sentido, que no se destruye con la vejez <sup>42</sup>. Por lo cual también habla en todo el pasaje por hipótesis y con duda, como averiguando, juntando siempre lo del entendimiento con lo del sentido: y esto aparece principalmente por lo que al principio de la solución dice: «Pues, mayormente el dolerse y el gozarse y el entender», etc. Pero, si algún pertinaz insistiese en que ahí ARISTÓTELES habla en un sentido determinado, queda todavía una respuesta, que se dice que el entender es acto del conjunto no por sí, sino accidentalmente <sup>43</sup>, a saber, en cuanto que su objeto, que es el fantasma, está en órgano corporal; no que ese acto se realice mediante un órgano corporal.

cultad, que urge por igual a los averroístas» (Keeler).

<sup>43</sup> La misma facultad imaginativa es llamada *entendimiento pasivo*, aunque sólo impropriamente y por participación. «El entendimiento pasivo, según algunos, se llama apetito sensitivo, en el cual están las pasiones del alma, y el que en el l. 1 de la *Ética* (cap. últ.) es llamado también racional por participación, porque obedece a la razón; según otros, el entendimiento pasivo es la misma facultad de pensar, que se llama razón particular». *In I Dist.*, l, 1, 3.

[41] Si quis autem quaerat ulterius: si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo anima habebit operationem intellectualem, postquam fuerit a corpore separata? scire [autem] debet qui hoc obiicit, quod istam quaestionem solvere non pertinet ad naturalem. Unde Aristoteles in II Phys. dicit, de anima loquens [2, 194 b 14-15]: « Quomodo autem separabile hoc se habeat et quid sit, philosophiae primae opus est determinare ». Aestimandum est enim quod alium modum intelligendi habebit separata, quam habeat coniuncta, similem scil. aliis substantiis separatis. Unde non sine causa Aristoteles quaerit in III De Anima [7, 431 b 17-19], « utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid separatum ». Per quod dat intelligere quod aliquid poterit intelligere separatus, quod non potest non separatus. [42] In quibus etiam verbis valde notandum est, quod cum superius utrumque intellectum (scil. possibilem et agentem), dixerit separatum, hic tamen dicit eum non separatum. Est enim separatus, in quantum non est actus organi; non separatus vero, in quantum est pars sive potentia animae quae est actus corporis, sicut supra dictum est. Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest, Aristotelem solvisse in his quae patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaph. [XIII, 1, 1076 a 10-13], quos etiam libros vidi numero X<sup>44</sup>, licet nondum in lingua nostra translatos.

[43] Secundum hoc igitur patet quod rationes inductae in contrarium necessitatem non habent. Essentiale enim est animae quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua sed ex parte corporis quod corrumpitur; sicut per se competit levi sursum esse, et [4, 255 b 15-16] « hoc est levi esse ut sit sursum », ut Aristoteles dicit in VIII Phys. [4, 255 b 19-20]: « contingit ta-

<sup>44</sup> La cita se refiere al libro XIII, 1, 1076 a, 10-13. S. T. lo cuenta como libro XII, porque se omitía el que ahora tenemos por XI.

Respecto de los libros que dice S. T. haber visto « en número de diez » (en casi todas las ediciones aparece el texto equivocado de « catorce »)

[41] Y si alguno pregunta más: Si el entendimiento no entiende sin el fantasma, ¿cómo el alma tendrá operación intelectual, una vez que esté separada del cuerpo?, debe saber quien esto objeta, que resolver esta cuestión no pertenece al cosmólogo. Por lo cual ARISTÓTELES en el libro 2.º de la *Física* dice, hablando del alma: « Determinar cómo es esto separable y en qué consiste, tarea es de la filosofía primera ». Porque hay que tener en cuenta, que separada tendrá otro modo de entender del que tenga cuando está unida, a saber, un modo semejante al de las otras sustancias separadas. Por lo cual, no sin causa pregunta ARISTÓTELES en el libro 3.º *Sobre el Alma*, « si el entendimiento separado de la magnitud entiende alguna cosa separada ». Con lo cual, da a entender, que separado podrá entender alguna cosa, que no separado no puede entender.

[42] En las cuales palabras muy de notar es que, habiendo antes llamado separado a uno y otro entendimiento (al posible y al agente), aquí lo llama no separado. Porque es separado en cuanto no es acto de un órgano; y no separado, en cuanto es parte o potencia del alma, la cual es el acto del cuerpo, como arriba se dijo. Y que semejantes cuestiones las resolvió ARISTÓTELES en los libros que, según consta, escribió sobre las sustancias separadas, puede con toda certeza colegirse de lo que dice en el principio del libro 12.º de la *Metafísica*, los cuales libros también vi en número de diez<sup>44</sup>, aunque no traducidos aún en nuestra lengua [latina].

[43] Teniendo esto en cuenta se ve ya con claridad que las razones traídas en contrario no son insolubles. Es esencial al alma el que se una con el cuerpo; pero se puede impedir esta unión accidentalmente y no de parte suya, sino de parte del cuerpo que se corrompe; algo así como sucede con un objeto liviano, que de sí ha de estar en alto, y « ésta es la esencia de lo liviano, estar en alto », como

sobre las sustancias separadas, o espirituales, debe tratarse probablemente de una obra apócrifa, titulada *De Theologia Aristotelis*, y que consta de diez libros. (Cfr. referencias más amplias en la nota de Keeler a este punto).

men per aliquod impedimentum quod non sit sursum »<sup>45</sup>. Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum, et quod non habet naturam ut sit sursum, specie differunt; et tamen idem et specie<sup>95</sup> et numero est quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque sit sursum et quandoque non sit sursum propter aliquod impedimentum: ita differunt specie duae formae, quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non habet; sed tamen unum et idem specie et numero esse potest, habens naturam ut uniatur corpori, licet quandoque sit actu unitum, quandoque non actu unitum propter aliquod impedimentum.<sup>1</sup>

[§§ 44-50. Tres aliae obiectiones dictis Philosophi evacuantur]

[44] Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod Aristoteles dicit in libro De Generatione Animalium [II, 3, 736 b 27-28], scil. « intellectum solum de foris advenire et divinum esse solum ». Nulla autem forma quae est actus materiae, advenit de foris, sed educitur de potentia materiae. Intellectus igitur non est forma corporis.

<sup>10</sup> Obiiciunt etiam, quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis; unde si intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrinseco, sed esset ex elementis causatus.

<sup>15</sup> Obiiciunt etiam ulterius circa hoc, quia sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco;

<sup>45</sup> Véanse estas mismas razones en la *Sum. Theol.*, I, 76, 1, ad 6; y aquí [32]. Siger de Brabante se hace cargo de ellas en sus *Quaest. de Anima*, III, 4: « Lo contrario de esto pareció [decir Aristóteles] en el libro I (?) de este tratado; y a la razón del comentador responde Tomás de Aquino que es verdad que aquello que está en alguno por su esencia no puede dejar de estar en él por algo que sea de su esencia; pero puede no estarlo por alguna razón accidental, según se lee en lo grave: por su naturaleza debe estar abajo, pero accidentalmente puede estar arriba. Por esta razón no resuelve la dificultad, porque lo grave está encima contra su naturaleza, y lo que está en estado contrario a su naturaleza no puede ser eterno,

dice ARISTÓTELES en el libro 8.º de la *Física*; « pero con todo, por algún obstáculo puede acontecer que no vaya hacia arriba »<sup>45</sup>. Esto nos da también la clave para solventar la segunda dificultad; porque así como aquello cuya naturaleza es estar en alto, y aquello cuya naturaleza no es estar en alto difieren en especie; y aquello cuya naturaleza es estar en alto, aunque algunas veces esté en alto y otras no, por algún impedimento, permanece, sin embargo, idéntico a sí mismo tanto en especie como en individuación: así también difieren en especie dos formas, de las cuales una tiene por naturaleza el unirse al cuerpo y la otra no; pero nada impide ser una e idéntica a sí misma tanto en especie como en individuación una cosa que por naturaleza haya de unirse al cuerpo, aunque unas veces esté actualmente unida, y otras por algún impedimento no lo esté.

[Se solventan otras tres objeciones sacadas de los textos de Aristóteles].

[44] Pero para apoyar su error echan mano todavía de lo que dice ARISTÓTELES en el libro *Sobre la Generación de los Animales*, que « el entendimiento sólo proviene de afuera, y sólo él es divino ». Ahora bien, como ninguna forma que sea acto de la materia proviene de algo extrínseco a ella, sino que se educa de la potencia de la misma materia, se sigue que el entendimiento no es forma del cuerpo.

Oponen también, que toda forma de un cuerpo mixto tiene por causa [material] a los elementos; por consiguiente, si el entendimiento fuese forma del cuerpo humano, no procedería de algo extrínseco, sino que tendría por causa [material] a los elementos.

según se prueba en el libro *Coeli et Mundi* (I, 2); lo mismo diré del entendimiento, porque si está separado de la materia contra su naturaleza estará en un estado contrario a su naturaleza, etc. Más bien debemos decir del entendimiento posible como el alma misma, que como el alma humana ocupa un lugar intermedio entre las formas totalmente materiales y totalmente inmatrimales, como quieren Temistios (*De Anima* VI, 5) y Averroes (*Physica* 2, 26), de manera que en parte es material y en parte inmaterial, y por consiguiente en parte se produce de la potencia de la materia y en parte no, lo debemos decir del entendimiento posible.

quod est contra Aristotelem, praecipue si esset una substantia animae, cuius potentiae essent vegetativum, sensitivum et intellectivum; cum intellectus sit ab extrinseco, secundum Aristotelem.

<sup>20</sup> [45] Horum autem solutio in promptu apparet secundum praemissa. Cum enim dicitur quod omnis forma educitur de potentia materiae, considerandum videtur, quid sit formam de potentia materiae educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam praeesistere in potentia ad formam, <sup>25</sup> nihil prohibet sic dicere materiam corporalem praeesistere in potentia ad animam intellectivam; unde Aristoteles dicit in libro *De Generatione Animalium* [II, 3, 736 b 12-15]: « Primum quidem omnia visa sunt vivere talia (scil. separata fetuum) plantae vita. Consequenter <sup>30</sup> autem palam quia et de sensitiva dicendum anima [et de activa] et de intellectiva; omnes enim necessarium potentia prius habere quam actu ».

[46] Sed quia potentia dicitur ad actum, necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, <sup>35</sup> secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Iam autem ostensum est quod aliis formis, quae non habent operationem absque communicatione materiae, convenit sic esse actu, ut magis ipsae sint quibus composita sunt, et quodammodo compositis coexistentes, quam quod ipsae suum esse <sup>40</sup> habeant; unde sicut totum esse earum est in concretionem ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiae. Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretionem ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed <sup>45</sup> magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet [736 b 27-29]: « Relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum »; et causam assignat subdens: « Nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio ».

<sup>30-31</sup> et de activa om.    <sup>33</sup> quia... necesse est om.

Objetan, además, aún sobre esto mismo, que proviniendo el entendimiento, según ARISTÓTELES, de algo extrínseco, también el principio vegetativo y el sensitivo provenirían de algo extrínseco; lo cual es contra el mismo ARISTÓTELES; sobre todo, si la substancia del alma fuese una, y el principio vegetativo, el sensitivo y el intelectivo, potencia de ella.

[45] Mas la solución a estas dificultades salta a la vista, después de lo que llevamos dicho. En efecto, al decir que toda forma se educa de la potencia de la materia, parece que se ha de tener en cuenta qué significa este educir una forma de la potencia de la materia; y si esto no es otra cosa que el que la materia preexista en potencia para la forma, nada impide en este sentido decir, que la materia corporal preexistió en potencia para el alma intelectiva; y así dice ARISTÓTELES en el libro *Sobre la Generación de Animales*: « Parece que todas las tales (está hablando de las partes [no] (?) separadas de los fetos) viven al principio con vida vegetativa. Y algo análogo evidentemente se ha de decir del alma sensitiva [de la activa] y de la intelectiva; porque necesariamente todas las han de tener antes en potencia que en acto ».

[46] Ahora bien, como la potencia se dice en relación al acto, cada cosa necesariamente ha de estar en potencia en aquel orden que le corresponde cuando está en acto. De las demás formas que no pueden operar sin comunicarse con la materia, ya hemos demostrado que de tal manera les conviene el ser actualmente, que más bien que tener ellas su propio ser, son aquello de que se componen, y en cierta manera coexisten con sus compuestos; por esto, como todo su ser está en fundirse con la materia, se dice que totalmente se educen de la potencia de la materia. Pero el alma intelectiva, que puede operar sin el cuerpo, no es lo que es únicamente por fundirse con la materia; y así no puede decirse que se educa de la materia, sino más bien que procede de un principio extrínseco. Y esto se colige de las mismas palabras de ARISTÓTELES: « Resta, pues, que el entendimiento sólo provengan de fuera, y él solo sea divino »; y nos da la razón añadiendo: « Porque la operación corporal nada comunica a su propia operación ».

<sup>50</sup> [47] Miror autem unde secunda obiectio processerit, quod si anima intellectiva esset forma corporis mixti, quod causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla anima ex commixtione elementorum causetur. Dicit enim Aristoteles immediate post verba praemissa [II, 3, 736 b 29-737

<sup>55</sup> a 1]: « Omnis quidem igitur animae virtus altero corpore visa est participare et *diviniore* vocatis elementis; ut autem differunt honorabilitate animae et vilitate invicem, sic et talis differt natura. Omnium quidem enim in spermate existit quod facit generativa esse spermata, vocatum calidum <sup>46</sup>; hoc autem non ignis neque talis virtus est, sed interceptus in spermate et in spumoso spiritus aliquis, et in spiritu natura proportionalis existens astrorum ordinationi ». Ergo, ex mixtione elementorum necdum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur.

<sup>65</sup> [48] Quod vero tertio obiicitur, quod sequeretur vegetativum et sensitivum esse ab extrinseco, non est ad propositum. Iam enim patet ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum relinquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subiecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione

<sup>70</sup> tantum <sup>47</sup>. Si vero detur quod sint idem subiecto (sicut verius est), nec adhuc inconveniens sequitur. Dicit enim Aristoteles in II De Anima, [3, 414 b 28-32] quod « similiter se habent ei quod de figuris, et quae secundum animam sunt. Semper enim in eo quod est consequenter,

<sup>75</sup> est potentia quod prius est, in figuris et in animatis; ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum ». [49] Si autem idem subiecto est etiam intellectivum (quod ipse sub dubio relinquit), similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo,

<sup>80</sup> ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura specie, non

<sup>56</sup> divinatorum. <sup>81</sup> simpliciter om.

<sup>46</sup> La fuerza activa y generativa, dice S. T., « se fundan en el mismo espíritu incluído en el germen que es espumoso, según lo manifiesta su blancura, en el cual espíritu existe también cierto color recibido de la virtud de los cuerpos celestes, por cuya influencia los agentes inferiores influyen en las especies [producen seres específicamente iguales], según

[47] Quanto a la segunda objeción, me extraña su fundamento, que consiste en que, si el alma intelectual fuese forma de un cuerpo mixto, tendría por causa una mezcla de elementos; ya que ningún alma tiene por causa una mezcla de elementos. Y así ARISTÓTELES, inmediatamente después de las palabras arriba transcriptas, dice: « Por tanto, parece que toda la potencia del alma participa de un cuerpo distinto y *más divino* que los elementos dichos; y así como difieren entre sí las almas por su dignidad y su vileza, así difiere su naturaleza. Porque en el semen está el principio que lo hace fecundo, eso que llamados *calido* <sup>46</sup>. Pero éste no es ni fuego, ni otra fuerza semejante, sino cierto espíritu encerrado en el semen y en su licor espumoso, y en ese espíritu una naturaleza proporcionada al orden de los astros ». Como se ve, ni el entendimiento, ni siquiera el alma vegetativa es producida por una mezcla de elementos.

[48] Lo que en tercer lugar nos objetan, que de ahí se seguiría que el principio vegetativo y el sensitivo procederían de algo extrinseco, no tiene nada que ver con la cuestión. En efecto, consta evidentemente de las palabras de ARISTÓTELES que dejó en suspenso si el entendimiento difiere de las otras partes del alma en sujeto y lugar, o sólo conceptualmente <sup>47</sup>. Y aun cuando concediéramos que son lo mismo en sujeto (esto es lo más verdadero), no se seguiría ninguna dificultad. Pues, como ARISTÓTELES dijo en el libro 2.º *Sobre el alma*: « Con lo referente al alma sucede algo parecido a lo que sucede con las figuras, ya que tanto en las figuras como en las cosas animadas, lo anterior está potencialmente en lo consecuente; como por ejemplo, el triángulo en el cuadrilátero, y el principio vegetativo en el sensitivo ».

[49] Ahora bien, si el principio intelectual es [con lo vegetativo y sensitivo] una sola realidad como sujeto (lo

hemos dicho anteriormente ». Sum. Theol., I, 98, 1, ad 2.

Es decir: los fetos de los animales tienen en el útero al principio sólo vida vegetativa, de modo que respecto de la vida sensitiva e intelectual están sólo en potencia.

<sup>47</sup> Véanse [7], [15], [16].

autem a trigono quod est potentia in ipso; sicut nec quaternarius a ternario qui est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens. Et si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et habet aliam speciem; sed trigonum quod est in tetragono, haberet eandem causam producentem. [50] Sic igitur vegetativum quidem seorsum a sensitivo existens, alia species animae est, et aliam causam productivam habet; eadem tamen causa productiva est sensitivi, et vegetativi quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nullum inconveniens sequitur. Non enim inconveniens est, effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus.

cual ARISTÓTELES deja en suspenso, habrá que afirmar también, que en el principio intelectual están el vegetativo y el sensitivo, como el triángulo y el cuadrilátero en el pentágono. Además, el cuadrilátero es una figura diversa en especie del triángulo, si éste se toma así simplemente; pero no lo es del triángulo que está potencialmente en él; como tampoco el cuádruple, del triple que es su parte, sino del triple que separadamente existe. Y si aconteciera que las diversas figuras han sido producidas por agentes diversos, el triángulo que existiera separadamente del cuadrilátero tendría una causa productiva distinta de la del cuadrilátero, como también tiene distinta especie; pero el triángulo que estuviera dentro en el cuadrilátero, tendría la misma causa productiva.

[50] Del mismo modo, el principio vegetativo que existe separadamente del sensitivo es una especie distinta de alma y tiene otra causa productiva, pero el principio sensitivo y el vegetativo que está en el sensitivo tienen la misma causa productiva. Por tanto, afirmar que los principios vegetativo y sensitivo que están en el intelectual proceden de la misma causa extrínseca de donde procede el mismo intelectual, no trae consigo dificultad alguna. Porque ninguna dificultad hay, en que el efecto del agente superior tenga la perfección que tiene el efecto del agente inferior y aún mayor; por esto, aunque el alma intelectual procede de un agente exterior, tiene las perfecciones propias del alma vegetativa y sensitiva, procedentes de agentes inferiores. Así, pues, una diligente consideración de casi todo lo que ARISTÓTELES dijo sobre el entendimiento humano nos muestra ser su opinión que el alma humana es acto del cuerpo, y que una de sus partes o potencias es el entendimiento posible.

CAPITULUM II. — [§§ 51-59. *Quid alii Peripatetici senserint de relatione intellectus possibilis ad hominem*]

§§ 51-56. *Graeci: Themistius, Theophrastus, Alexander*]

[51] Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt. Et accipiamus primo verba THEMISTII<sup>48</sup> in Commento de anima, ubi sic dicit [III, 5, pp. 182, 6-183,7]:

« Intellectus iste quem dicimus in potentia... magis est animae connaturalis (scil. quam agens); dico autem non omni animae, sed solum humanae. Et sicut lumen potentia visui et potentia coloribus adveniens, actu quidem visum fecit et actu colores, ita et intellectus iste qui actu... non solum ipsum actu intellectum fecit, sed et potentia intelligibilia actu intelligibilia ipse instituit ». Et post pauca concludit: « Quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia... Propter quod et in nobis est intelligere quando volumus. Non enim est ars materiae exterioris... sed investitur toti potentia intellectui qui factivus; ac si utique aedificator lignis et aerarius aeri non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic enim et qui secundum actum intellectus intellectui potentia superveniens, unum fit cum ipso ».

[52] Et post pauca concludit [pp. 185, 1-186, 3]: « Nos igitur sumus aut qui potentia intellectus, aut qui actu<sup>49</sup>. Si quidem igitur in compositis omnibus ex eo quod potentia et

10 - 11 intellectiva

<sup>48</sup> THEMISTIO, aristotélico eclético del s. IV, d. de J. Escribió « Paráfrasis de las obras de Aristóteles » y « Discursos ». Cfr. *Ueberweg-Praechter*, pp. 655-658.

Las citas las hace Keeler conforme al texto de L. SPENGLER, ed. Teubner.

<sup>49</sup> Temistio parece tomar aquí la expresión « entendimiento en acto » como sinónima de « entendimiento agente ». Así se deduce de todo el contexto de la cita del párrafo [53]. Sin embargo la frase *entendimiento en acto* suele significar en otros comentadores (Averroes, Siger de Br., el mismo S. Tomás) la unión del *entendimiento posible* y la *especie inteligible*.

Según Sto. Tomás: « Unas veces señaláanse cuatro entendimientos, estos es, entendimiento agente, posible, en hábito y adquirido: de estos cuatro el

CAPÍTULO II

[OPINIONES DE LOS OTROS PERIPATÉTICOS SOBRE LA RELACIÓN DEL ENTENDIMIENTO POSIBLE CON EL HOMBRE]

*Los Griegos: Temistio, Teofrasto, Alejandro.*

[51] Debemos considerar ahora lo que han pensado otros peripatéticos acerca de esto mismo. Y comencemos por las palabras de TEMISTIO<sup>48</sup> en el comentario del *Tratado del Alma*, donde dice: « Este entendimiento que llamamos en potencia... es más connatural al alma (es decir, que el agente); pero me refiero no a toda alma, sino sólo a la humana. Y como la luz al unirse con la vista en potencia y con los colores en potencia, produjo la vista y los colores en acto, así el entendimiento que, por estar en acto... no sólo hizo el entendimiento en acto, sino que a los objetos inteligibles en potencia, los hizo también inteligibles en acto ». Y poco después concluye: « Así, pues, la misma relación que el arte con la materia, guarda el entendimiento agente con el entendimiento en potencia... Por eso podemos nosotros entender cuanto queremos. Porque no es arte de una materia exterior..., sino que el entendimiento agente reviste a todo el entendimiento en potencia; exactamente como podría penetrar enteramente el carpintero a la madera y el forjador al bronce, si no fuesen externos a ellos. Así el entendimiento en acto sobreviniendo al entendimiento en potencia se hace uno con él ».

[52] Y poco después concluye: « Por consiguiente, nosotros somos o entendimiento en potencia o entendimiento en acto<sup>49</sup>. Y como en todo lo que está compuesto de un

entendimiento agente y el posible son diversas potencias: como en todas las cosas una es la potencia activa y otra la pasiva. Los otros tres se distinguen según 3 estados del entendimiento posible, el cual a veces está sólo en potencia, y entonces se llama posible, a veces está en acto primero, que es la ciencia, y entonces se dice entendimiento en hábito, y a veces está en acto segundo, que consiste en la consideración y entonces se dice entendimiento en acto o entendimiento adquirido ». (Sum. Theol. I, 79, 10, c).

« Es de advertir, nota Siger de Bravante, que Aristóteles llama entendimiento en acto al entendimiento compuesto del entendimiento posible y de la especie inteligible que actúa al entendimiento posible; a este entendimiento en acto lo llama el comentador entendimiento especulativo ». *Quaest. de anima*, III, 2 Commentum 1.

ex eo quod actu, aliud est hoc et aliud est esse huic, aliud  
 25 utique erit EGO et mihi esse. Et EGO quidem est compositus  
 intellectus ex potentia et actu, mihi autem esse ex eo quod  
 actu est. Quare et quae meditor et quae scribo, scribit  
 quidem intellectus compositus ex potentia et actu; scribit  
 autem non qua potentia sed qua actu; operari enim inde  
 30 sibi derivatur ». Et post pauca adhuc manifestius: « Sicut  
 igitur aliud est animal et aliud animali esse, animali autem  
 esse est ab anima animalis, sic et aliud quidem EGO, aliud  
 autem mihi esse. Esse igitur mihi ab anima, et hac non  
 omni. Non enim a sensitiva, materia enim erat phantasiae.  
 35 Neque rursum a phantastica, materia enim erat potentia  
 intellectus. Neque eius qui potentia intellectus, materia  
 enim est factivi. A solo igitur factivo est mihi esse ». Et  
 post pauca subdit: « Et usque ad hunc progressa natura ces-  
 savit, tanquam nihil habens alterum honoratius, cui faceret  
 40 ipsum subiectum. Nos itaque sumus activus intellectus ».

[53] Et postea reprobans quorundam opinionem dicit  
 [pp. 189, 25-190, 19]: « Cum praedixisset (scil. Aristoteles)  
 in omni natura hoc quidem materiam esse, hoc autem quod  
 materiar movet aut perficit, necesse ait et in anima existe-  
 45 re has differentias, et esse aliquem hunc talem intellectum  
 in omnia fieri, hunc talem in omnia facere. In anima enim  
 ait esse talem intellectum et animae humanae velut quam-  
 dam partem honoratissimam ». Et post pauca dicit: « Ex  
 eadem etiam littera hoc contingit confirmare, quod putat  
 50 (scil. Aristoteles) aut nostri aliquid esse activum intellec-  
 tum, aut nos ».

Patet igitur ex praemissis verbis Themistii, quod non  
 solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem  
 animae humanae esse dicit, et Aristotelem ait hoc sensisse;  
 55 et iterum, quod homo est id quod est, non ex anima sensi-

<sup>55</sup> id quod es om.

principio en potencia y otro en acto son cosas distintas el  
 individuo y su esencia, cosas distintas serán también mi  
 YO y mi esencia [lo que le da el ser tal cosa substancial o  
 accidentalmente]. Ahoya bien, mi YO es entendimiento com-  
 puesto de acto y potencia, pero mi esencia no incluye más  
 que el entendimiento en acto. Por lo cual, lo que medito  
 y escribo, lo escribe el entendimiento compuesto de acto y  
 potencia; pero lo escribe, no en cuanto está en potencia, si-  
 no en cuanto está en acto, porque de éste deriva su opera-  
 ción ». Y aun con mayor claridad un poco después: « Así  
 pues, como una cosa es el animal y otra su esencia, porque  
 ésta proviene del alma del animal, así una cosa es mi YO  
 y otra mi esencia. Luego mi esencia proviene del alma, pero  
 no de cualquier alma; no de la sensitiva, ya que era mate-  
 ria respecto de la fantasía; ni tampoco de la que tiene la  
 fantasía, ya que era materia respecto del entendimiento  
 en potencia; ni del entendimiento en potencia, ya que es  
 materia del entendimiento agente. Por consiguiente, de  
 sólo el entendimiento agente procede mi esencia ». Y poco  
 después añade: « Y al llegar a éste la naturaleza se detu-  
 vo, como si ya no hubiera nada más noble a qué subordi-  
 narlo. Nosotros, por tanto, somos entendimiento agente ».

[53] Y después, al rechazar la opinión de algunos, di-  
 ce: « Habiendo dicho antes (ARISTÓTELES) que en toda na-  
 turaleza una cosa es la materia y otra la que mueve o per-  
 fecciona la materia, necesariamente afirma que también  
 en el alma hay estas diferencias, y que hay un entendimien-  
 to capaz de convertirse en todas las cosas, y otro capaz de  
 convertirlo en ellas. Y dice que este entendimiento está en  
 el alma, y que es respecto de ella algo así como la parte  
 más noble ». Y poco después dice: « Con el mismo texto  
 se puede confirmar que (ARISTÓTELES) piensa que el enten-  
 dimiento agente o es algo de nosotros o nosotros mismos ».

Aparece, pues, con toda claridad de las palabras de  
 Temistio que acabamos de aducir, que, según él, no sólo el  
 entendimiento posible, sino también el agente es parte del  
 alma; y que tal es el sentir de ARISTÓTELES; y además, que



tiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori.

[54] Et THEOPHRASTI<sup>50</sup> quidem non vidi, sed eius verba introducit Themistius in Commento, quae sunt talia, sic<sup>60</sup> dicens [III, 5, p. 198, 13-24]:

« Melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia haec ait: Intellectus autem qualiter a foris existens et tanquam superpositus, tamen connaturalis? Et quae natura ipsius? Hoc quidem enim nihil esse secundum actum,<sup>65</sup> potentia autem omnia bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse, — litigiosum est enim, — sed ut subiectam quamdam potentiam, sicut et in materialibus. Sed hoc a foris igitur, non ut adiectum, sed ut in prima<sup>70</sup> generatione comprehendens ponendum ».

[55] Sic igitur Theophrastus, cum quaesivisset duo: primo quidem, quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis; et secundo, quae sit natura intellectus possibilis; respondet primo ad secundum:<sup>75</sup> quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia. Et ex hoc concludit responsionem primae questionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco, quasi aliquid adiectum accidentaliter vel tempore praecedente, sed a prima generatione, sicut continens<sup>80</sup> et comprehendens naturam humanam.

[56] Quod autem ALEXANDER<sup>51</sup> intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse Averroes confi-

<sup>50</sup> Discipulo predilecto, y sucesor de Aristóteles en la escuela, que dirigió desde 322-1 hasta 288-7 o 287-6 en que murió. (Cfr. Ueberweg-Praechter, p. 403-4).

<sup>51</sup> Alejandro de Afrodisia, comentador de Aristóteles (s. III, después de J.).

el hombre es lo que es, gracias no al alma sensible, como algunos falsamente sostienen, sino por su parte intelectual y superior.

[54] A TEOPRASTO<sup>50</sup> no he podido consultarlo en sus libros, pero el mismo Temistio en su *Comentario* lo cita en esta forma:

« Sería también bueno proponer lo que dijo Teofrasto sobre el entendimiento en potencia y el entendimiento en acto. Sobre el entendimiento en potencia se expresa así: « Un entendimiento que en alguna manera proviene de afuera y está como superpuesto, ¿puede, con todo, ser connatural? ¿Y cuál sería su naturaleza? De él hemos de decir, como de los sentidos, que, si lo consideramos desde el punto de vista del acto, es nada, pero en potencia es todo. Mas no se ha de entender que ni siquiera existe — cosa controvertible —, sino que es una potencia existente en un sujeto, algo así como en las cosas materiales. Este *de afuera*, por consiguiente, no se ha de tomar en el sentido de algo sobreañadido, sino como algo que ya desde el primer momento de la existencia abraza [al hombre].

[55] Teofrasto, pues, se plantea dos problemas: Primero, ¿cómo el entendimiento posible que proviene de algo extrínseco nos es connatural? Segundo, ¿cuál es la naturaleza del entendimiento posible? Este segundo es el que primero resuelve: Es en potencia todas las cosas, pero no como lo que es nada en el orden de la existencia, sino como los sentidos en relación con sus objetos. Y de aquí deduce la solución del primer problema: Cuando se dice que proviene de un principio extrínseco, no se entiende que sea algo añadido accidentalmente o en un tiempo anterior, sino desde el primer instante de la existencia, como algo que comprende y abraza la naturaleza humana.

[56] Cuanto a ALEJANDRO<sup>51</sup>, aun el mismo Averroes afirma que sostenía ser el entendimiento posible una forma

S. T. sospecha que Averroes interpreta mal la mente de Alejandro de Afrodisia, sin duda porque había experimentado dicho defecto en la interpretación del texto de Temistio. Sin embargo, la verdadera interpretación de Alejandro de Afrodisia está hecha con cuidado en la larga y laboriosa exposición de Averroes. (Keeler).

tetur, quamvis (ut arbitrator) perverse verba Alexandri acceperit, sicut et verba Themistii praeter eius intellectum  
 85 assumit. Nam quod dicit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam praeparationem, quae est in natura humana, ad intellectum agentem et ad intelligibilia; hanc praeparationem nihil aliud intellexit, quam potentiam intellectivam quae est in anima ad intelligibilia. Et  
 90 ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione, ut Averroes impugnat, secundum quod nulla praeparatio est virtus in corpore.

[§§ 57-58. Arabes: Avicenna, Algazel]

[57] Et ut a Graecis ad Arabes transeamus, primo manifestum est quod AVICENNA possuit intellectum virtutem animae quae est forma corporis. Dicit enim sic in suo libro De Anima [V, c. 1, ad fin.]: «Intellectus activus (i. e.  
 5 practicus) eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas<sup>52</sup>. Contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus eius, sed nec semper nec omnino. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana; sed anima est id quod habet has virtutes et, sicut  
 10 postea declarabimus, est substantia solitaria, i. e. per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo; quaedam vero sunt, quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo». Item, in prima parte  
 15 dicit [I, c. 5, init.] quod «anima humana est perfectio prima corporis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actiones electione deliberationis, et adinvenire meditan-

<sup>52</sup> Avicena (985-1036), toda la terminología de Aristóteles, quien además de la división del entendimiento en *agente* y *posible*, da otra del mismo en *activo* y *contemplativo* (πρακτικός νοῦς, θεωρητικός νοῦς) según que su operación se ordene a algún fin práctico, o a la mera contemplación de la verdad.

del cuerpo; aunque (a lo que pienso) ha entendido mal los textos de Alejandro, como ha interpretado los de Temistio contra su mente. Porque, referente a lo que afirma que Alejandro dijo que el entendimiento posible no es otra cosa que una preparación que hay en la naturaleza humana para el entendimiento agente y lo inteligible, es de saber, que por esta preparación él no entendió otra cosa que la potencia intelectiva que en el alma hay para lo inteligible. Y si dijo que esta preparación no era potencia activa que estuviese en el cuerpo, fué porque es potencia sin órgano corporal, y no como Averroes pretende, a saber, porque ninguna preparación es potencia que esté en el cuerpo.

*Avicena y Algazel.*

[57] Y pasemos de los griegos a los Arabes. En primer término, es evidente, que para AVICENNA el entendimiento era una potencia activa del alma que es forma del cuerpo. Sus palabras en el libro *Sobre el Alma* son éstas: «El entendimiento activo (esto es, el práctico) necesita del cuerpo y de las potencias activas corporales para todas sus acciones<sup>52</sup>. El entendimiento contemplativo, empero, aunque necesita del cuerpo y sus potencias activas, no los necesita siempre ni absolutamente, pues se basta a sí mismo con sus propios recursos. En cuanto al alma humana, no es ni uno ni otro, sino que a ambos los tiene como potencias activas, y, como después explicaremos, es substancia solitaria, es decir, subsistente en sí misma y capaz de acciones tales, que algunas no pueden en modo alguno llevarse a cabo totalmente sin la ayuda y uso de instrumentos, mientras que otras de ninguna manera requieren tales instrumentos». También en la primera parte dice, que «el alma humana

Como Avicena parece admitir un entendimiento agente *único* para todos los hombres, siguiendo a los comentaristas árabes, (Carra de Vaux, *Avicenne*, pp. 222 y sigs., citado por *Domínguez*, *Hist. de la Fil.*, 1922, p. 145), los textos citados por S. T. parecen referirse al entendimiento posible.

do, et secundum hoc quod apprehendit universalia ». Sed verum est quod postea dicit et probat [II, c. 1, ad fin.] quod  
 20 « anima humana », secundum id quod est sibi proprium, i. e. secundum vim intellectivam, « non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi praeparetur organum ».

[58] Deinde subiungenda sunt verba ALGAZELIS <sup>53</sup> sic dicentis [II, tr. IV, c. 5]: « Cum commixtio elementorum  
 25 fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius, . . . tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem formis aliis, quae est anima hominis. Huius vero animae humanae  
 30 duae sunt virtutes: una operans et altera sciens », quam vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et tamen postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale.

[59] Haec autem praemisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare suprapositum errorem; sed ut ostendamus, quod non soli Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed etiam Graeci et Arabes hoc  
 35 senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animae quae est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi  
 40 forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroee oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator.

<sup>41</sup> aberrare

<sup>53</sup> ALGAZEL (1058-1111), e su obra *Makâsid al falâsifa (Intentus Philosophorum)*, que tradujo [al latín] Gundisalvo, y se publicó en Vene-

es la perfección primera del cuerpo natural instrumental, debido a lo cual se atribuyen a éste acciones que presuponen una elección deliberada, y el encontrar algo con la meditación, y por esto capta lo universal ». Pero también es verdadero lo que dice después y prueba, que « el alma humana » en lo que le es propio, es decir, en la potencia intelectual, « no se comporta como forma respecto del cuerpo, ni necesita de un órgano apto preexistente ».

[58] No podemos dejar de agregar las palabras de ALGAZEL <sup>53</sup>, quien se expresa así: « Cuando la composición de los elementos sea de una armonía tan hermosa y perfecta, que nada más delicado y bello pueda encontrarse. . . , entonces será apta para recibir del dador de las formas la forma más hermosa de todas, el alma del hombre. Esta alma posee dos potencias, una de operación y otra de ciencia »; y a esta última llama entendimiento, como aparece de lo que sigue. Y luego prueba con muchos argumentos, que la operación del entendimiento no se realiza por medio de órgano corporal.

[59] Mas al poner esto en primer término, no fué nuestra intención rechazar con textos de filósofos, el error expuesto más arriba; únicamente quisimos demostrar que, no sólo los Latinos, cuyas palabras a algunos no convencen, sino también los Griegos y los Arabes pensaron que el entendimiento es parte o potencia o virtud del alma, que es forma del cuerpo. Y por esto no acabo de comprender, de qué Peripatéticos se glorian, como si de ellos hubieran recibido tal error; a no ser que en realidad prefieran, en vez de poseer la verdad con los demás Peripatéticos, errar con Averroes, que más que Peripatético fué corruptor de la doctrina peripatética.

cia, 1506, con el título *Liber Philosophiae Algazelis*. El texto citado aquí hallase, casi a la letra, en el I, tr. IV, c. 5. Reproduce el texto árabe, con una nueva traducción. VINATI, en *Divus Thom.*, 1885, p. 384. (Keeler).