

TEXTOS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS

[§§ 106-113. *Obiectio 3: Intellectum (i. e. id quod intelligitur) est unum omnium; ergo et intellectus*].

[106] Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si unum intellectum, tunc erit unus intellectus. Si duo in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam⁹¹: quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelligitur; et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus.

89 si om. 94 posset. 5-6 Si unum... specie om. 6 intelligibilia.

⁹¹ Es decir: si la especie aprehendida por dos hombres, es una específicamente, y dos en número, se sigue que en estas dos numéricamente diferentes, hay algo común, que puede abstraerse, y por lo tanto una nueva especie inteligible: « las cosas entendidas tendrán en sí otras cosas inteligibles; entendidas éstas, tendrán a su vez nuevos inteligibles, etc., etc. ».

Expone S. T. la misma dificultad en *De spirit. creat.*, 9, obi. 6. « Además, si el entendimiento posible fuera uno en mí y otro en tí sería necesario que la cosa entendida fuera una en mí y otra en tí, puesto que la

STO. TOMÁS DE AQUINO

LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO CONTRA LOS AVERROISTAS *

3.ª Objeción: La cosa entendida es única para todos; luego también el entendimiento.

[106] Pero todavía presentan otra razón para defender su error. Pues preguntan, si acaso aquello que es entendido en mí y en tí es uno absolutamente, o dos numéricamente y uno específicamente. Si es una la cosa entendida, entonces será uno el entendimiento. Si la cosa entendida es doble numéricamente y una específicamente, síguese que *las cosas entendidas tendrán también su cosa entendida*⁹¹; porque las cosas que son dos numéricamente y uno específicamente, constituyen un solo objeto entendido, ya que es una la esencia por la cual el objeto es entendido; y en esta forma se continuaría hasta lo infinito, lo cual es imposible. Luego resulta imposible que sean dos cosas entendidas numéricamente en mí y en tí. Luego [lo entendido] es uno solo, y un solo entendimiento numéricamente en todos.

cosa entendida está en el entendimiento; y entonces la cosa entendida se multiplicaría proporcionalmente a la multiplicación de los individuos humanos. Ahora bien, todo lo que se multiplica según la multiplicación de los individuos tiene algo entendido común; y así la cosa entendida contendría a su vez otra cosa entendida [otro objeto entendido o inteligible más común] indefinidamente, lo que es imposible. Luego no puede ser diverso el entendimiento posible en mí y en tí ».

* Véase la parte anterior de esta obra en CIENCIA Y FE, tomo I (1944); 1, pp. 116-127; 2, pp. 126-139; 3, pp. 96-133; 4, pp. 128-141; tomo II (1945); 1, pp. 110-145.

[107] Quaerendum est autem ab his qui tam subtiliter
 15 se argumentari putant, utrum quod sint duo intellecta in nu-
 mero et unum in specie, sit contra rationem intellecti in
 quantum est intellectum, aut in quantum es intellectum
 ad homine. Et manifestum est, secundum rationem quam
 ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti in quantum
 20 est intellectum. De ratione enim intellecti, in quantum
 huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid
 abstrahatur, ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum
 eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit
 unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum
 25 ab omnibus hominibus. Et si est unum intellectum tantum,
 secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus intel-
 lectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus.
 Ergo intellectus noster non solum est substantia separata,
 sed etiam est ipse Deus; et universaliter tollitur pluralitas
 30 substantiarum separatarum.

Si quis autem vellet respondere quod intellectum ab
 una substantia separata et intellectum ab alia non est unum
 specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet;
 quia id quod intelligitur comparatur ad intelligere et ad
 35 intellectum, sicut obiectum ad actum et potentiam. Obiec-
 tum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia,
 sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum
 quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum
 non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus
 40 intelligentibus ⁹².

17 aut... intellectum *om.*

⁹² Así lleva S. T. a los averroístas hasta la consecuencia absurda de cierto panteísmo a que conduce su doctrina. «Luego nuestro entendimiento, no sólo es una substancia separada, sino también el mismo Dios».

Respecto de la dificultad, véase cómo responde también a ella en *Quaest. de Anima*, 9 ad 6: «La cosa entendida por dos entendimientos

[107] Pero a éstos que se creen argüir con sutileza les preguntamos, si por ventura el que las cosas entendidas sean dos en número y una en especie es contra la esencia de lo entendido en cuanto es entendido, o en cuanto es entendido por el hombre. Y es evidente, por la razón misma que aducen, que esto es contra la esencia de lo entendido en cuanto es entendido. Porque de esencia de lo entendido en cuanto tal es el no necesitar que de él se abstraiga algo para ser entendido. Luego, según el argumento de ellos, podemos concluir simplemente que lo entendido es solamente uno, y no que es uno mismo lo entendido para todos los hombres. Y si lo entendido es uno solo, según el argumento de ellos, síguese que existe un solo entendimiento en todo el mundo y no únicamente entre los hombres. Luego nuestro entendimiento no sólo es una substancia separada, sino el mismo Dios; de manera que absolutamente se suprime la pluralidad de substancias separadas.

[108] Pero si alguno pretendiese responder, que lo entendido por una substancia separada y lo entendido por otra no es uno específicamente, porque los entendimientos difieren específicamente, se engañaría a sí mismo. Porque lo que es entendido dice relación al entender y al entendimiento, como el objeto dice relación al acto y a la potencia. Ahora bien no es el objeto el que se especifica por el acto o por la potencia, sino más bien al contrario. Luego hay que conceder sencillamente que aquello que de una cosa se entiende, por ejemplo de la piedra, es un solo objeto, no ya en todos los hombres, sino en todos los que entienden ⁹².

es, en cierta manera, una y la misma, y en cierta manera múltiple; porque por parte de la cosa conocida es ella una y la misma; pero por parte del conocer mismo es diversa; como si dos ven una pared, es una misma la cosa vista si se considera en sí misma de parte de la cosa que se ve, pero es diversa de parte de las diversas visiones».

[109] Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu⁹³, necesse habent ponere quot sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter.

[110] Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem

46-49 Nihil... lapidis om. 58 simpliciter] spherarum.

⁹³ « Los árabes tendían a imaginar como la suma realidad el conjunto de las formas inteligibles que constituían el entendimiento puro, las cuales existen perfectamente en el entendimiento divino, del cual se comunican gradualmente, por cierta emanación, a las inteligencias que mueven los

[109] Pero queda todavía por averiguar, qué es en sí mismo lo entendido. Porque si dicen que lo entendido es una imagen (species) inmaterial existente en el entendimiento, no caen en la cuenta de que en cierta manera pasa a admitir la opinión de Platón, quien estableció que no puede tenerse conocimiento cierto de las cosas sensibles, sino que toda ciencia [o conocimiento cierto por sus causas] tiene por objeto una forma separada. Porque nada tiene que ver para nuestro propósito, que diga alguno, que al conocimiento cierto que tenemos de la piedra corresponde [como su objeto] una forma separada de piedra o una forma de lo mismo existente en el entendimiento; porque en ambos casos se sigue que las ciencias no versan sobre objetos que están aquí [presentes], sino solamente sobre objetos que existen separados [de las cosas sensibles de este mundo]. Pero como Platón estableció que tales formas inmateriales son subsistentes por sí mismas, podía también admitir juntamente con esto muchos entendimientos que participasen del conocimiento de una misma verdad gracias a una [misma] forma separada. Estos, en cambio, como suponen que tales formas inmateriales (que dicen son lo entendido) están en el entendimiento⁹³, deben admitir necesariamente que no existe más que un solo entendimiento, no sólo para todos los hombres, sino en absoluto.

[110] Lo que hay que afirmar, pues, conforme a la opinión de Aristóteles, es que lo que entendemos (que tiene razón de unidad y totalidad) es la naturaleza o esencia misma de la cosa. Porque lo mismo la ciencia de la naturaleza que las demás se refiere a las cosas mismas, no a las especies o representaciones entendidas. Pues si lo que conozco fuera, no la naturaleza misma de la piedra que existe en la realidad [extramental], sino la represen-

círculos celestes, hasta la última que rige este nuestro mundo. Pero no podrían explicar, según advierte Santo Tomás, cómo podía existir dicha ciencia absoluta o de las mismas formas inteligibles en grados de inteligencia diversos» (Keeler).

65 rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et per
70 virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit (sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus
75 videt), nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest ⁹⁴.

[111] Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum
80 habet esse singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit in IX *Metaph.* [8, 1050 a 34-46], sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, i. e. secundum exigentiam speciei quae
85 intelligens intelligit ⁹⁵. Haec autem, cum sit abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum con-

⁹⁴ *Sum. Theol.* I, q. 76, a 2, ad 4.

⁹⁵ Y no según la manera de ser de la cosa entendida. Lo cual no implica falsedad en el conocimiento. *Sum. Theol.* I, q. 13, a 12, ad 3: « Esta proposición, el entendimiento que entiende la cosa diversamente de lo que ella es se equivoca, puede entenderse en doble sentido, porque el adverbio diversamente puede determinar el término que entiende por parte de lo

tación de la piedra que está en el entendimiento, seguiría-se que yo no conozco la cosa misma que es la piedra, sino sólo su representación intelectual sacada de la piedra. Sin embargo lo cierto y verdadero es que la naturaleza de la piedra en cuanto se halla realizada en cada piedra individual es entendida [solamente] en potencia; pero lo es en acto cuando las imágenes o representaciones de las cosas sensibles llegan mediante los sentidos hasta la imaginación, y entonces en virtud del entendimiento agente, esa naturaleza o esencia es abstraída de dichas representaciones o imágenes sensibles, produciéndose la especie inteligible o representación intelectual en el entendimiento posible. Pero esta especie inteligible no es la cosa que entiende el entendimiento posible, sino que mediante ella el entendimiento entienda [la cosa extramental], (como las especies o imágenes que están en la vista, no son las cosas que se ven, sino aquello con que la vista ve); a no ser el caso en que el entendimiento hace reflexión sobre sí mismo, es decir sobre su propio acto intelectual, cosa que no puede acontecer en el sentido ⁹⁴.

[111] Ahora bien, si el entender fuese una acción transitiva que pasa a un objeto exterior, como el quemar y el mover, seguiría-se que el entender se realizaría conforme a la manera de ser que la naturaleza tiene en las cosas singulares, como la combustión del fuego se realiza según la manera de ser del combustible. Pero como el entender es acción inmanente al mismo que entiende, como dice ARISTÓTELES en el libro 9.º de la *Metafísica*, síguese que el entender se realiza según la manera de ser del que entiende, esto es, conforme a las exigencias de la especie [o repre-

entendido o por parte del que entiende. Si es por parte de lo entendido, la proposición es verdadera y su sentido es el siguiente: cualquier entendimiento que entiende que una cosa es diversa de lo que es se equivoca... pero si se entiende de parte del mismo que entiende entonces la proposición es falsa, porque una es la manera que tiene el entendimiento en su

ditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum rapraesentari possi etiam in sensu sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis.

[112] Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, i. e. alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in *Praedicamentis* [2, 1 a 25-27] dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, « ut quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero nullo dicitur ». Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas⁹⁶: unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi.

[113] Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore⁹⁷. Est enim eadem quantum ad rem

entender, y otra la que tiene la cosa en su ser. Pues es evidente que nuestro entendimiento entiende las cosas materiales inferiores a él inmaterialmente; no que entienda que ellas son inmateriales sino que él tiene una manera inmaterial de conocerlas ».

⁹⁶ « La materialidad, tanto del que conoce como de la especie con que se conoce, impide el conocimiento de lo universal ». *Sum. Theol.*, I, q. 76, a 2, ad 3.

sentación] mediante la cual el sujeto entiende⁹⁵. Y como ésta ha sido separada de los principios individuales, ya no representa su objeto de acuerdo a las condiciones individuales del mismo, sino sólo conforme a su naturaleza universal. Pues nada se opone a que de dos cosas que en la realidad están unidas, la una pueda, aun por los sentidos, ser representada sin la otra; por eso el color de la miel o de la manzana puede ser representado por la vista sin su sabor. El entendimiento, pues, entiende la naturaleza universal por abstracción que hace de los principios individuales.

[112] Es, por consiguiente, una misma cosa la que tú y yo entendemos; pero la entiendes tú por un medio distinto que yo, es es, mediante otra especie inteligible; y así, una cosa es mi entender y otra es tu entender. Asimismo, uno es mi entendimiento y otro el tuyo. De donde también ARISTÓTELES dice en el libro de *Los Predicamentos*, que existe una ciencia singular cuanto al sujeto, « como una [determinada] ciencia gramatical es la que está en el sujeto que es el alma, pero de ningún sujeto se dice ». De aquí que mi entendimiento, cuando entiende que él [mismo] entiende, entiende cierto acto singular; pero cuando entiende el entender en absoluto, entiende algo universal. Porque la materialidad es la que se opone a la inteligibilidad, pero no la singularidad⁹⁶, y por eso, existiendo algunos seres singulares inmateriales, como se dijo anteriormente de las substancias separadas, nada impide que tales seres singulares puedan ser entendidos.

[113] Por aquí se ve claro, en qué sentido es una misma la ciencia del discípulo y la del maestro⁹⁷. Porque es

⁹⁷ Averroes insiste en esta dificultad, para probar la unidad del entendimiento. Si éste fuera múltiple, serían múltiples la ciencia en cada sujeto » y así será imposible que el discípulo aprenda del maestro, si la ciencia del maestro no es una virtud generadora y creadora de la ciencia del discípulo, a la manera que este fuego produce otro fuego igual a él específicamente; lo cual es imposible ». *In De Anim.*, III, 5 (Keeler).

scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus
uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur
scientia in me et in illo. Nec oportet quod scientia quae
est in discipulo, causetur a scientia quae est in magistro,
15 sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est
in materia, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim
in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus
auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in disci-
pulo est principium naturale scientiae, scil. intellectus.
20 agens et prima principia per se nota; doctor autem sub-
ministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex
principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo
sanare quo natura sanaret, scil. calefaciendo et infrigi-
dando; et magister eodem modo inducit ad scientiam, quo
25 inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo
scil. de notis ad ignota. Et sicut sanitas in infirmo fit non
secundum potestatem medici, sed secundum facultatem
naturae; ita et scientia causatur in discipulo non secundum
virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis⁹⁸.

[§§ 114-116. *Obiectio 4: Si remanerent plures substantiae intellectuales destructis corporibus, essent otiosae*]

30 [114] Quod autem ulterius obiiciunt, quod si remanerent
plures substantiae intellectuales, destructis corporibus, se-
queretur quod essent otiosae⁹⁰; sicut Aristoteles in XI Me-

⁹⁸ « El maestro no causa la ciencia en el discípulo a la manera de un agente natural, según pretende Averroes [III De An., Com. 5]; luego no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino un principio con el que uno se dirige en su operación ». S. T., *Sum. Theol.*, I, q. 117, a. 2, 2.

la misma en cuanto al objeto de la ciencia, pero en cuanto a las especies inteligibles con las que uno y otro entienden, pues en cuanto a esto la ciencia resulta individuada en mí y en el otro. Y no conviene decir que la ciencia que está en el discípulo es causada por la ciencia que está en el maestro a la manera que el calor del agua lo es por el calor del fuego, sino más bien a la manera que la salud que está en el sujeto material es causada por la salud que está en el alma del médico. Porque así como en el enfermo existe su principio natural de salud al cual el médico suministra auxilios para que la obtenga, así en el discípulo existe un principio natural de ciencia, es decir, el entendimiento agente y los primeros principios conocidos por sí mismo, y el maestro suministra ciertos adminículos, sacando conclusiones de los principios conocidos por sí mismos. De aquí que el médico procure sanar del mismo modo que la naturaleza lo haría, es decir, calentado y refrigerando; y el maestro conduce a la ciencia del mismo modo que el que investiga adquiriría la ciencia por sí mismo, es decir, pasando de lo conocido a lo desconocido. Y como la salud se produce en el enfermo no en razón del poder del médico, sino de la capacidad de la naturaleza; así también la ciencia es producida en el discípulo no según la capacidad del maestro, sino según la facultad del que aprende⁹⁸.

4.^a *Objección: Si, una vez destruídos los cuerpos, quedarán múltiples sustancias intelectuales, no tendrían éstas ninguna operación.*

[114] Respecto de lo que todavía objetan, que en el caso de que sobreviviesen muchas sustancias intelectuales resultaría que, después de la destrucción de los cuerpos, quedarían ociosas, según el argumento de ARISTÓTELES

Véase toda la cuestión 117; asimismo *De Verit.* q. 11: De Magistro; C. G., II, 75.

t a p h. [XII, 8, 1074 a 18-22] argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae: si bene litteram Aristotelis considerassent, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles, antequam hanc rationem inducat, praemittit [8, 1074 a 15-17]: « Quare et substantias et principia immobilia tot rationabile suscipere; necessarium enim dimittatur fortioribus dicere ». Ex quo patet quod ipse probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit.

[115] Deinde, cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiae separatae essent otiosae, si non moverent corpora; nisi forte dicatur, quod motiones corporum sint fines substantiarum separatarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quae sunt ad finem. Unde nec Aristoteles hic inducit quod essent otiosae si non moverent corpora, sed [8, 1074 a 19-21] quod « omnem substantiam impassibilem secundum se optimum sortitam finem esse oportet existimare ». Est enim perfectissimum uniuscuiusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiae separatae causarent bonitatem in inferioribus, nisi per motum aliquorum corporum. Unde ex hoc Aristoteles quamdam probabilem rationem assumit, ad ostendendum quod non sunt aliquae substantiae separatae, nisi quae per motus caelestium corporum manifestantur, quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit.

45-49 nisi... corpora om.

en el libro 11.º de la *Metafísica*, en que dice que, si existiesen sustancias separadas que no mueven ningún cuerpo, estarían ociosas⁹⁹, si consideran bien el texto de ARISTÓTELES podrían ellos mismos resolver fácilmente la objeción. Porque antes de aducir ARISTÓTELES esta razón dice: « Por lo cual las sustancias y los principios inmóviles reciben [mueven] otros tantos [cuerpos], como es razonable [y probable] pensar; porque que esto sea cosa necesaria [cierta], dejamos que lo prueben otros de mayor inteligencia ». De lo cual es manifiesto que ARISTÓTELES habla con cierta probabilidad y no pretende que se admita su opinión como necesaria y cierta.

[115] Además, puesto que inútil es aquello que no alcanza el fin para el cual existe, no puede decirse, ni siquiera con probabilidad, que las sustancias separadas serían inútiles si no moviesen los cuerpos; a no ser que se diga que mover los cuerpos es el fin de las sustancias separadas, cosa absolutamente absurda, porque el fin es más excelente que las cosas que se ordenan a él. Por eso, tampoco ARISTÓTELES quiere decir aquí que serían inútiles [las sustancias separadas] si no moviesen los cuerpos, sino que « toda sustancia impassible conviene que tenga por sí misma un fin excelente ». Porque lo más perfecto en cada caso, no sólo consiste en que sea en sí buena, sino en que cause en otras cosas la bondad. Y como no aparecía del todo claro, cómo podrían causar la bondad en los cuerpos inferiores las sustancias separadas a no ser por el movimiento de algunos cuerpos, por eso ARISTÓTELES tomó de aquí un argumento probable para demostrar que no existen sino aquellas que se nos manifiestan por el movimiento de los cuerpos celestes, aunque esto no sea necesariamente cierto, como él mismo dice.

⁹⁹ Y por lo tanto serían inútiles. La palabra *ociosa*, no se halla en Aristóteles, pero sí en las explicaciones de los árabes (Cfr. Keeler).

60 [116] Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est animae humanae finis mo-
65 vere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in *X Ethic.* [c. 7].

[§§ 117-118. *Obiectio 5: Intellectus essent numero infiniti*].

[117] Obiiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu indiniti
70 intellectus secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum aeternum et homines semper fuisse¹⁰⁰. Ad hanc autem objectionem sic respondet Alzagel in sua *Metaphysica* [I, tr. 1, c. 11]: dicit enim quod «in quocumque fuerit unum istorum sine alio», quantitas vel multitudo sine
75 ordine, «infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu caeli»¹⁰¹. Et postea subdit: «Similiter et animas humanas, quae sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota
80 desinant esse animae: eo quod nullae earum sunt causae aliis, sed simul sunt, sine prius et posterius natura et situ.

¹⁰⁰ Esta dificultad la esgrimían los filósofos y teólogos católicos de la escuela tradicional (*A. de Halés, San Buenaventura, Cfr. In Sent., I, 1, 1, q. 2, fund. 5*), así contra Aristóteles y sus comentaristas árabes que defendían la eternidad del mundo, como contra S. T. que, aunque decía que por la fe sabemos que de hecho el mundo no fué eterno sin embargo no podemos probar con argumentos de razón la imposibilidad de que lo fuera. S. T. reconoce la fuerza de esta dificultad: «entre tales [dificultades] la más difícil es la de la infinidad de las almas; si el mundo siempre ha existido debe admitirse que existen ahora infinitas almas». *De aeternitate Mundi*, al fin.

Sobre la controversia de la eternidad del mundo entre los antiguos filósofos, véase M. GIERENS, *Controversia de aeternitate Mundi* (Textos de

[116] Concedemos por otra parte que el alma humana separada del cuerpo no tiene la perfección última de su naturaleza; ya que es parte de la naturaleza humana y ninguna parte tiene la perfección total si se le separa del todo. Aunque no por eso existe inútilmente; porque el fin del alma humana no es mover el cuerpo, sino entender, en lo cuál consiste su felicidad, como lo prueba ARISTÓTELES en el libro 10.º de la *Ética*.

5.ª *Objeción: Los entendimientos serían infinitos en número.*

[117] Para confirmar su error objetan además, que, si los entendimientos de muchos hombres fueran muchos, siendo como es incorruptible el entendimiento, se seguiría que existen actualmente infinitos entendimientos, conforme a lo que afirma ARISTÓTELES, según el cual el mundo es eterno y los hombres siempre han existido¹⁰⁰. Pero a esta dificultad responde Algazel de esta manera en su *Metafísica*: «En dondequiera que exista uno de éstos sin el otro», la cantidad o la multitud sin el orden, habrá un proceso de infinidad, como en el movimiento del cielo»¹⁰¹. Y después añade: «Igualmente concedemos que las almas humanas que puedan existir separadas de los cuerpos después de la muerte son infinitas en número, aunque tengan juntamente el ser, porque no existe entre ellas una ordenación natural, por la cual dejen de ser almas: ya que ninguna entre ellas es causa de otras [almas], sino que existen simultáneamente [todas], sin prioridad o posteriorio-

los filósofos antiguos, y de los escolásticos, con introducción y notas). Univ. Gregoriana, Roma, 1933.

¹⁰¹ Texto obscuro, que parece significar lo siguiente: donde se da alguna pluralidad de seres (sea en extensión, sea en multitud) que no se ordenan unos a otros, entonces los seres pueden multiplicarse hasta lo infinito. Así sucede entre las almas; pues entre ellas «no existe ordenación mutua de ninguna clase», ya que no hay relación causal, ni tampoco ordenación como la que existe entre el cuerpo y el espacio que a aquél se ordena.

Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum naturam nisi secundum tempus creationis suae. In essentiis autem earum, secundum quod sunt essentiae, non est ordinatio ullo modo, sed sunt aequales in esse; e contrario spatiis et corporibus et cause et causato ».

[118] Quomodo autem hoc Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem *Metaphysicae* non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim ⁹⁰ Philosophus in *II Phys.* [2, 194 b 13-15] quod de formis « quae sunt separatae, in materia autem (in quantum sunt separabiles), considerare est opus philosophiae primae ». Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ⁹⁵ ponunt mundum incepisse.

[§§ 119-121. *Obiecto 6: Unitas intellectus ab omnibus philosophis asserta est, exceptis Latinis*].

¹ Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs. Avicenna ¹⁰² etiam, qui Arabs fuit, in suo libro ⁵ *De Anima* sic dicit [V. c. 3, ad fin.]: « Prudentia et stupertia et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentia animae... Ergo anima non est una sed est multae numero, et eius species una est ».

[120] Et ut Graecos non omittamus, ponenda sunt circa ¹⁰ hoc verba Themistii in *Comento* ¹⁰³. Cum enim quaesivisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures,

¹⁰² Cfr. n. [58] sobre Algazel; y n. [57] sobre Avicena.

riedad de naturaleza o de ubicación. Puesto que no se concibe en ellas prioridad ni posterioridad de naturaleza, sino por relación al tiempo de su creación. Pero en sus esencias, en cuanto son esencias, no existe ordenación mutua de ninguna clase, sino que son iguales en su ser; por el contrario, en los espacios y en los cuerpos existe la causa y lo causado ».

[118] Cómo haya resuelto esto ARISTÓTELES no podemos saberlo nosotros, pues no tenemos la parte de la *Metafísica*, que escribió sobre las substancias separadas; en efecto, dice en el libro 2.º de la *Física*, que pertenece a la filosofía primera tratar de las formas que existen separadas y de las que existen en la materia (en cuanto son separables ». Mas, dígame lo que se quiera, es cosa evidente que ninguna dificultad puede preocupar a los católicos en este punto, siendo así que afirman que el mundo empezó a existir.

6.ª *Objeción: Todos los filósofos, excepto los latinos, sostuvieron la unidad del entendimiento* .

[119] Es por lo demás evidentemente falso lo que sostienen, que fué un principio recibido por todos los filósofos Arabes y Peripatéticos, que el entendimiento no se multiplica numéricamente, por más que esta unanimidad no existe entre los Latinos. Pues Algazel no fué latino sino árabe. También Avicena ¹⁰², que fué árabe, dice en su libro sobre el *Alma*: « La prudencia, la necesidad y otras cosas semejantes no existen sino en la esencia del alma... Luego el alma no es una sino múltiple numéricamente, y una específicamente ».

[120] Para no hacer caso omiso de los griegos, hay que citar al respecto las palabras de Temistio en su *Comentario* ¹⁰³. Porque, después de preguntarse, si el enten-

¹⁰³ Cfr. n. [51].

subiungit solvens [III, 5, p. 191, 11-16]: « Aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures. Sol quidem enim est unus, lumen autem dices modo
 15 aliquo partiri ad visus. Propter hoc enim non solem in comparatione posuit (scil. Aristoteles), sed lumen; Plato autem solem ». Ergo patet per verba Themistii quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus. Sed
 20 verum est quod principium illustrationis est unum, scil. aliqua substantia separata, — vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam¹⁰⁴. Unitatem autem huius separati principii probat Themistius per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit, quod non
 25 esset nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit [III, 5, p. 199] quosdam dubitasse de intellectu possibili, utrum sit unus.

Nec circa hos plus loquitur, quia, non erat intentio eius tangere diversas opiniones philosophorum, sed exponere
 30 sententias Aristotelis, Platonis et Theophrasti; unde in fine concludit [III, 5, p. 200, 19-25]: « Sed quod [quidem] dixi pronunciare quidem de eo quod videtur philosophis, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus, accipiat de his
 35 sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem et

¹⁰⁴ Para los árabes el entendimiento agente era la última de las inteligencias celestes, único para todos los hombres. Lo cual no puede admitirse, dice S. T., « porque como dicha luz intelectual pertenece a la naturaleza del alma, de aquél solo depende, que ha creado la naturaleza del alma. Este es Dios solo... »

¿En qué sentido se puede hablar de entendimiento agente uno y separado; y del mismo multiplicado en los hombres?

« El cual [entendimiento agente] algunos creyeron que era una sustancia separada, que no se multiplicaba según la multitud de hombres;

dimiento agente es uno o múltiple, prosigue así: « O es uno el primero que ilumina, o los iluminados y los que iluminan son muchos. Pues el sol en verdad es uno, pero de la luz dirás que en cierta manera se divide según los [diversos] actos visivos. Por esta razón no puso (ARISTÓTELES) el sol como comparación [del entendimiento agente], sino la luz; Platón en cambio puso el sol ». Luego es evidente por estas palabras de Temistio que ni el entendimiento agente, del que habla ARISTÓTELES, que es el que ilumina, es uno, ni tampoco el entendimiento posible que es iluminado. Pero es verdad que el principio de iluminación es uno, es decir, una sustancia separada — o Dios según los católicos, o la inteligencia última según Avicena¹⁰⁴. Prueba Temistio la unidad de este principio separado con esta razón, que el que enseña y el que aprende entienden un mismo objeto, lo cual no sucedería si no fuese uno mismo el principio iluminador. Es verdad, sin embargo, lo que dice después, que algunos dudaron si el entendimiento posible es o no uno solo.

[121] Y nada más dice de esto, porque no era su propósito hablar de las diversas opiniones de los filósofos, sino exponer el parecer de ARISTÓTELES, Platón y Teofrasto, concluyendo al fin: « Pero determinar qué es lo que opinan los filósofos sobre lo que he dicho, requiere especial trabajo y cuidado. En cambio es cosa fácil al lector conocer la opinión de Aristóteles y Teofrasto, y sobre todo del mismo Platón, acerca de este punto, principalmente por

pero otros dijeron que era cierta virtud del alma y que se multiplicaba en la multitud de los hombres. Y ciertamente ambas cosas son en algo verdaderas ». Quaest. *De Spirit. Creat.*, 10, c.

« Así, pues, lo que hace en nosotros los inteligibles en acto a manera de luz participada, es algo del alma, y se multiplica en razón de la multiplicidad de las almas y de los hombres. Pero aquello que hace los inteligibles a manera del sol que ilumina, es uno y separado, que es Dios ». *Ibid.*

ipsius Platonis, hoc promptum est propalare ». Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et Themistius et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus¹⁰⁵. Patet etiam quod Averroes
 40 perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente. Unde merito supradiximus eum philosophiae peripateticae perversorem¹⁰⁶. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse
 45 omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos.

[§§ 122-123. *Plura temeraria profert adversarius et viro christiano indigna*].

Est etiam maiori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum¹⁰⁷ se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit; sicut cum dicit quod Latini pro principio hoc non
 50 recipiunt, scilicet quod si unus intellectus tantum, quia forte lex eorum est in contrarium. Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia se alienum innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: haec est ratio per
 55 quam Catholici videntur habere suam positionem, ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet: Deum non posse facere

¹⁰⁵ Así escribe después Siger: « Hay también razones muy difíciles por las que es necesario admitir que el alma intelectual se multiplica en razón de la multiplicidad de los cuerpos humanos; ni faltan tampoco autoridades que afirmen esto; tal es Avicenna y Algazel y Themistio; el cual quiere también que al entendimiento agente, ilustrante e ilustrado, se multiplique, aunque el ilustrante sea uno solo; mucho más pretendía que se multiplicaba el entendimiento posible ». *De An. Intel.* 7 (Keeler).

¹⁰⁶ Cfr. n. [59].

¹⁰⁷ Es doctrina característica de los averroístas. Para Siger de Brabante estaban por una parte « Aristóteles y todos los Peripatéticos... Aristóteles y todos los filósofos », que defendían la imposibilidad de que

las citas que hemos reunido ». Luego es evidente que ARISTÓTELES, Teofrasto, Temistio y Platón mismo no admitieron que en entendimiento posible sea uno para todos¹⁰⁵. Es también evidente que Averroes aduce mal la opinión de Temistio y Teofrasto sobre el entendimiento posible y agente. Por lo cual con razón dijimos antes, que es un corruptor de la filosofía peripatética¹⁰⁶. Por eso es extraño que algunos, reparando sólo en el comentario de Averroes, se atrevan a afirmar que todos los filósofos griegos y árabes, exceptuados los latinos, opinaron como Averroes.

El adversario profiere cosas temerarias e indignas de cristiano.

[122] Es también digno de mayor extrañeza, o mejor, indignación, que quien profesa ser cristiano¹⁰⁷ se atreva a hablar tan irreverentemente de la fe cristiana; como cuando dice que los latinos no admiten este principio, esto es, que sea uno solo el entendimiento, porque tal vez su ley está en contra. Donde hay dos cosas malas: primero, que duda si esto es contra la fe; segundo, que se muestra extraño a esta ley. Y lo que dice después: « Esta es la razón por la cual los católicos parecen adoptar su opinión », donde llama opinión lo que la fe propone. Ni es menor presunción lo que se atreve a afirmar después, « que Dios no pue-

la forma inmaterial se multiplique numéricamente; por otra parte, estaban los « teólogos » (arguitur ratione theologorum) que decían que para Dios nada hay imposible, y que la fe enseña que las almas son muchas numéricamente.

Siger de B. confesaba llanamente esta irreductibilidad entre la razón y la fe, y admitía lo que la fe enseña. En esto estaba su falla fundamental, como la de los averroístas.

Por lo demás, aunque parece probable que en este pasaje, el « aliquis » contra quien se dirige S. T. sea Siger de Brabante, las citas ducidas por el santo no se han hallado ni en las obras de Siger, ni en otro alguno averroísta.

quod sint multi intellectus, quia im-
60 plicat contradictionem.

Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit:
per rationem concludo de neces-
sitate, quod intellectus est unus
numero; firmiter tamen teneo op-
65 positum per fidem. Ergo sentit quod fides
sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi
possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi
verum necessarium, cuius oppositum est falsum impos-
sibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de
70 falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod
fidelium aures ferre non possunt¹⁰⁸. Non caret etiam
magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non
pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut
quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias
75 doctorum de hoc esse reprobandas. Pari enim ratione pos-
set disputare de Trinitate, de Incarnatione, et de aliis
huiusmodi, de quibus non nisi caecutiens loqueretur.

77 balbutiens. 85-86 cultores.

¹⁰⁸ «Las cosas que están naturalmente infundidas en la razón son sumamente verdaderas, hasta el punto de que es imposible pensar que sean falsas; y lo que se cree por la fe, habiendo sido confirmado por Dios tan evidentemente, no es posible tampoco pensar que sea falso. Así, pues, porque solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente

de hacer que existan muchos entendimientos, porque esto implica contradicción».

[123] Pero todavía es de mayor gravedad lo que luego dice: «Por la razón concluyo necesariamente, que el entendimiento es uno numéricamente, sin embargo creo firmemente lo contrario por la fe». Luego opina que se admiten ciertas cosas por la fe, y al propio tiempo puede probarse lo contrario con evidencia necesaria. Y puesto que sólo puede probarse con certeza necesaria lo que es necesariamente verdadero, cuya contradictoria es falsa e imposible, síguese, según su afirmación, que la fe versa sobre cosas falsas y absurdas, cuales ni Dios puede hacerlas; esto no pueden sufrirlo los oídos de los fieles¹⁰⁸. Ni carece tampoco de gran temeridad, que se atreva a discutir de cosas que no pertenecen a la filosofía, mas exclusivamente a la fe, como el que el alma sufra por el fuego del infierno, y afirmar que debe rechazarse el parecer de los maestros [católicos] en esta materia. Pues en la misma forma podría disputar de la Trinidad, de la Encarnación, y de otros temas parecidos, de los cuales sólo a ciegas hablaría.

aparece comparando sus definiciones, es imposible que la verdad de la fe sea contraria a aquellos principios que la razón conoce naturalmente». S. T., C. G. I, 7.

Conclusio

[124] Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per⁸⁰ ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet; et inveniet non solum me,⁸⁵ qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consulatur.

Conclusión

[124] Esto es, pues, lo que hemos escrito para deshacer dicho error, no apoyándonos en los dogmas de la fe, sino en los argumentos y testimonios de los mismos filósofos. Y si alguno, queriéndose gloriar con el falso nombre de ciencia, quiere decir algo contra nuestro escrito, no hable por los rincones ni ante los niños, que no saben juzgar de cosas tan arduas; sino escriba contra nosotros, si se atreve: y me encontrará, no a mí solo, que soy el menor entre todos, sino a muchos otros celadores de la verdad, por los cuales su error hallará resistencia y su ignorancia remedio.