

UN COMENTARIO DE PEDRO HISPANO
AL «TRATADO DEL ALMA» DE ARISTOTELES

Introducción, traducción y notas de M. M. BERGADÁ

INTRODUCCION

Un nuevo texto, desconocido hasta hace muy pocos años, ha venido a incorporarse al acervo de las *Summas* y los *Comentarios* de la filosofía escolástica, y un nuevo brillo rodea así la figura de un autor que, si hasta ahora fué personaje oscuro, y aún algo mítico y legendario en el firmamento medieval, en adelante ocupará con pleno derecho un lugar bien definido entre los maestros del siglo XIII, si no a la altura de un Santo Tomás o un San Buenaventura, por lo menos bien por encima de ese horizonte de la medianía en que las figuras, cada vez más pequeñas, comienzan a esfumar sus contornos individuales para fundirse casi anónimas en los grupos, en las escuelas.

Nos referimos a Pedro Hispano y a sus obras de psicología: *Scientia libri de anima* y *Comentario al De Anima de Aristóteles*, descubiertas por M. Grabmann, hace veinte años, en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid,¹ a las que se añadió luego un *Comentario* más extenso hallado en un códice de la Universidad de Cracovia, que es el que ha publicado recientemente, impreso por vez primera, el Instituto de Filosofía «Luis Vives», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas español, bajo la dirección del P. Manuel Alonso, S. I., profesor de la Universidad Pontificia de Comillas.

Figura interesante y de rasgos en verdad singulares y extraños la de este Pedro Hispano, bajo cuyo nombres nos han llegado obras de medicina y ciencias naturales como el *Thesaurus Pauperum*, los Comentarios a Hipócrates y a Galeno, la *Summa*

¹ M. Grabmann. *Ein ungedrucktes Lehrb. d. Psych. d. P. Hispanus (Papst Johannes XXI) im Cod. 3314 der Bibl. Nacional zu Madrid*. Spanische Forsch. d. Görresgesellsch. Munster, 1928.

de conservanda sanitate y el *Liber de morbis oculorum*; al par que las *Summulae logicales*, que fueron el texto en que aprendió dialéctica casi toda la Escuela durante más de un siglo, eran hasta hoy su principal derecho al recuerdo de la posteridad.

Mientras algunos historiadores, resistiéndose a admitir que fuese una sola persona el autor de todo esto, veían en él un personaje cuasi mítico, probable fusión de varios Pedros distintos, a quien era cómodo atribuir todo lo que hubiese escrito en España cuanto autor no identificado llevase el nombre del Príncipe de los Apóstoles; otros despojaban a Pedro Hispano para vestir a otros compatriotas, confundiéndolo ora con el Ferrando español, ora con Gundisalvo, y no faltó quien sostuviera que el autor de las *Summulae Logicales* era otro Pedro, también español, el dominico Pedro Alfonso².

Hoy, merced sobre todo a las investigaciones de Grabmann, está fuera de toda duda que Pedro Hispano existió, y que es el mismo Pedro Julianis, que nació seguramente en Lisboa hacia el año 1220 (no olvidemos que por Hispania se entendía entonces toda la península ibérica), se doctoró en la Universidad de París en todos los grados que allí se daban, fué médico de Gregorio IX y ascendió al trono pontificio en 1276 con el nombre de Juan XXI. Añade a todo esto un toque de extraño interés el hecho de que haya sido así exactamente contemporáneo, en el nacimiento y en la muerte, de Santo Tomás de Aquino; y de que haya sido él precisamente quien, durante los pocos meses que ocupó el solio pontificio (murió en 1277), ordenó hacer, a 18 de enero de 1277, una encuesta de los errores que pululaban en la Universidad de París, lo que precipitó al apasionado Esteban Tempier, obispo de París, a condenar con fecha 7 de marzo del mismo año, unas 213 proposiciones tachadas de averroísmo, entre las que se contaban ocho proposiciones de Santo Tomás³.

Diseñada ya la personalidad de Pedro Hispano, pasemos a ocuparnos del contenido de sus obras de psicología, en particular de este *Comentario al De Anima*, que sólo llega, en el manus-

² H. Simonin en *Les Summulae de P. Hisp.*, Arch. Fratr. Praed., 1935. (Citado por De Wulf en su *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. Jus, México, 1945).

³ Para mayor información sobre esto, puede consultarse F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Introducción; y Mandonnet, O. P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XII^e siècle*.

crita hoy editado, hasta el capítulo IV del Libro Segundo, y cuyo principal interés creemos que reside en las *Quaestiones praeambulae* que le sirven de Introducción, en las cuales nos da Pedro Hispano una verdadera exposición personal de cómo concibe él la psicología y cómo resuelve los principales problemas que ésta plantea. Encontramos tratadas allí la posibilidad de la psicología como ciencia, sus diferencias con las otras ciencias, su comparación con éstas, cuál ha de ser su método, la definición del alma y de sus facultades, si hay o no distinción entre el alma y sus facultades, todas las cuestiones relacionadas con el conocimiento, el entendimiento agente y el entendimiento posible, el alma considerada como principio del movimiento, etc.

Esta sola enumeración basta para darnos una idea del tono general de esta obra: es un producto típico de su medio y de su época. Pues no hemos de olvidar que precisamente en la península ibérica, en Toledo, en torno al arzobispo Raimundo se había formado en el siglo XII en principal centro de traductores de las obras árabes y judías, y por ahí⁴ volvía Aristóteles a incorporarse a la corriente del pensamiento europeo, de regreso de una extraña gira que se había iniciado al ser traducido del griego al sirio por los cristianos orientales, pasando luego del sirio al árabe o al hebreo, de éste a una lengua romance y de allí al latín, que le hacía posible la entrada en las Universidades.

Es, pues, el Aristóteles arabizado el que conoce y comenta Pedro Hispano. Y acompañan al Estagirita, y alternan con él en todas las páginas, los autores que podríamos ya presuponer que encontraríamos en tal ambiente: Averroes, que ya es nombrado como el Comentador por antonomasia, Avicenna, Algazel; los judíos Avicebrón (Salomón Ibn Gabirol, autor del libro que Gundisalvo tradujo con el nombre de *Fons Vitae*), Ibn David o Avendehut, conocido también como Juan Hispano o Juan Hispalense o de Sevilla y el célebre Maimónides, autor de la *Guía de los Indecisos*.

Junto a estos autores árabes y judíos, ¿qué occidentales ha-

⁴ Justamente observa Mandonnet, al comienzo de la obra que ya citamos, que «universalmente se ha colocado demasiado tarde este fenómeno» (del ingreso de Aristóteles en la filosofía medieval) al retrasarlo hasta la época en que Guillermo de Moerbeke y otros escolásticos comenzaron a traducirlo directamente del griego. Cuando esto ocurría, ya hacía casi un siglo que el Estagirita andaba por las Escuelas.

llamos?: Platón, San Agustín, el Pseudo Dionisio, Macrobio son los que se presentan con más frecuencia, y sólo de vez en cuando hace una discreta aparición Boecio para sostener alguna tesis aristotélica.

No hace falta más para que cualquiera que conozca medianamente la filosofía medieval se dé cuenta de que va a encontrar aquí, al igual que en otros filósofos de la época, ese fenómeno que hoy nos parece contradictorio y que sin embargo es frecuente y hasta lógico en la historia del pensamiento en las épocas de transición; la psicología de Pedro Hispano, como las de Guillermo de Auvernia, Juan de Salisbury o Isaac de la Estrella, es una aleación, no del todo fraguada, un intento, quizá inconsciente, de síntesis aún muy inmadura de las doctrinas platónicas y agustinianas del conocimiento, que predominan casi siempre, con teorías tan característicamente aristotélicas como las de la abstracción realizada por el entendimiento agente.

Es de esperar que, en posesión ya de este texto que acaba de darnos el Consejo de Investigaciones Científicas hispano, no esté lejano el día en que los estudiosos de la historia de la filosofía medieval reconstruyan, en sus grandes líneas y en sus detalles, la teoría del conocimiento y demás doctrinas psicológicas de Pedro Hispano, que pasarán así a ocupar el lugar que les corresponde junto a los demás esfuerzos del pensamiento medieval.

Precisamente el deseo de despertar la atención y el interés de quienes sean capaces de tal obra, ha sido lo que nos ha movido a traducir y publicar algunas de esas Cuestiones Preliminares. Sólo nos resta advertir que al transcribir el texto latino hemos adoptado, para comodidad del lector, la grafía usual, y hemos puesto mayúsculas donde correspondía, en lugar de conservar, como con toda exactitud lo han hecho los editores, la grafía del códice original (*hec, tocius, sciencie ignate, por haec, totius, scientiae, innatae, etc.*)

PETRI HISPANI

QUAESTIONES PRAEAMBULAE

AD COMMENTARIUM IN ARISTOTELIS
LIBRUM DE ANIMA

CIRCA EA QUAE DETERMINANTUR IN SCIENTIA DE ANIMA DUBITANTUR PRINCIPALITER TRIA: PRIMUM EST DE STABILITATE SUBIECTI SCIENTIAE DE ANIMA ET DE NECESSITATE ISTIUS SCIENTIAE, SECUNDUM EST DE COMPARATIONE ISTIUS SCIENTIAE AD ALIAS SCIENTIAS, TERTIUM EST DE MODO PROCEDENDI

Circa primum quaeruntur quindecim quaestiones

1.—*Utrum sit scientia de anima et quae est necessitas huius scientiae.*

Prima autem quaestio est utrum sit scientia de anima et quae est necessitas scientiae de anima. Et videtur quod scientia de anima sit necessaria sic: Omnis substantia spiritualis cuius obiecta, operationes et virtutes maxime afferunt cognitionem, maxime cadit in scientiam. Sed anima est huiusmodi. Ergo anima maxime cadit in scientiam. Necesse est igitur haberi scientiam de anima. Maior patet, quia substantiae spirituales manifestantur per suas operationes. Minor patet quia, sicut vult Aristoteles in libro De Anima, operationes animalium manifestiores sunt quam operationes vegetalium, et vegetalium quam lapidum. Hoc autem est a parte animae ipsorum. Secunda ratio est haec. Omnis substantia cuius notitia excellit alias quantum ad nobilitatem subiecti et certitudinem cognitionis maxime cadit in scientiam et maxime est necessaria et digna ad hoc ut de ipsa habeatur scientia; anima est huiusmodi; igitur necessarium est de anima habere scientiam. Maior per se patet; minor similiter patet ab Aristotele hoc probante et dicente in principio libri De Anima.

PEDRO HISPANO

CUESTIONES PRELIMINARES

AL COMENTARIO AL "TRATADO DEL ALMA"
DE ARISTOTELES

ACERCA DE AQUELLAS CUESTIONES QUE SE DILUCIDAN EN LA CIENCIA DEL ALMA, TRES PUNTOS HAY QUE PRINCIPALMENTE SE DISPUTAN: PRIMERO, LA ESTABILIDAD DEL SUJETO DE LA CIENCIA DEL ALMA Y LA NECESIDAD DE ESTA CIENCIA; SEGUNDO, LA COMPARACION DE ESTA CIENCIA CON LAS OTRAS CIENCIAS; TERCERO, EL MODO DE PROCEDER EN ELLA

Acerca del primer punto se investigarán quince cuestiones

1.—*Si hay una ciencia del alma, y cuál es la necesidad de esta ciencia.*

La primera cuestión es, pues, si hay una ciencia del alma, y cuál es la necesidad de la ciencia del alma. Y parece que la ciencia del alma es necesaria por esta razón: Toda sustancia espiritual cuyos objetos, operaciones y facultades principalmente producen conocimiento, cae especialmente dentro del dominio de la ciencia. Pero el alma es una sustancia así. Luego el alma encuadra especialmente en la ciencia. Por lo tanto es menester que se tenga una ciencia del alma. La mayor es evidente, porque las sustancias espirituales se manifiestan por sus operaciones. La menor también porque, como quiere Aristóteles en el Tratado del Alma, las operaciones de los animales son más manifiestas que las operaciones de los vegetales, y las de los vegetales más que las de las piedras. Y esto es por razón del alma de los mismos. La segunda razón es ésta. Toda sustancia cuya noción supera a las otras en cuanto a la nobleza del sujeto y a la certeza del conocimiento, cae más especialmente dentro del ámbito de la ciencia, y es más necesaria y digna de que de ella se tenga ciencia; el alma es así; luego es necesario tener ciencia del alma. La mayor es evidente por sí misma; igualmente la menor es manifiesta por Aristóteles que dice y prueba esto al principio del Tratado del Alma.

Tertia ratio haec est. Omnis substantia cuius cognitio affert maxime iuvementum ad omnem philosophiam naturalem, maxime cadit in scientiam. Sed anima est huiusmodi. Ergo de anima maxime debet esse scientia. Maior patet de se; minor patet ab Aristotele in principio De Anima.

Quarta ratio haec est. In anima sunt duo, scilicet, substantia eius et operationes. Sed operationes eius maxime manifestae sunt sensui. Ergo anima maxime cadit in sensum quantum ad suas operationes. Sed scientia oritur a sensu. Ergo de ipsa maxime debet esse scientia a parte suarum operationum. Item sua substantia est maxime similis animae cognoscenti¹; quia est sibi similis et ex similibus resultat cognitio². Cum enim in anima maxime repraesententur similitudines rerum et propter hoc ipsa cognoscit res³, cum ipsa maxime sibi repraesentetur, maxime cadit in cognitionem; omne autem tale cadit in scientiam maxime.

Quinta ratio haec est. Sicut dicit Augustinus in principio De Anima: Iniunctum est ut me ipsum cognoscam; turpe est mihi si me ipsum ignorem⁴. Causa autem per quam cognoscimus est anima. Ergo necesse est animam per hoc se ipsam cognoscere⁵. Ergo ipsa cadit in cognitionem et ita in scientiam; et ita de anima necesse est habere scientiam.

Ad oppositum sunt rationes: Prima talis est. Sicut habetur in tertio De Anima, nihil quod prius non fuerit in sensu, cadit

¹ Como que es ella misma. Se trata aquí de la distinción que hoy diríamos entre el yo-sujeto y el yo-objeto. La sustancia del alma que es objeto del conocimiento, en ese acto de reflexión total, tiene la máxima semejanza (como que es idéntica) con el alma que en ese momento ejercita su facultad de conocer.

² Aristóteles dice (*De An.* III, 1), refiriéndose a las opiniones de los filósofos anteriores, que creyeron « que sentimos y pensamos lo semejante con lo semejante », και αισθάνεσθαι και φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον. (Citamos en éste y en todos los casos la traducción que del Tratado del Alma hiciera directamente del texto griego el R. P. Antonio Ennis, S. I., publicada en 1943 por la Biblioteca Iberoamericana de Filosofía).

³ Si traducimos « similitudines » por « semejanzas », y teniendo aún presente la frase que antecede: « y de los semejantes resulta el conocimiento »,

La tercera razón es ésta. Toda sustancia cuyo conocimiento trae consigo más ayuda para toda la filosofía natural, pertenece en especial a la ciencia. Pero el alma es de esta clase de sustancias. Luego precisamente del alma debe haber ciencia. La mayor es evidente de suyo; la menor lo es por Aristóteles al Principio del Tratado del Alma.

La cuarta razón es ésta. En el alma hay dos cosas, a saber: su sustancia y sus operaciones. Pero sus operaciones principalmente son manifiestas al sentido. Luego el alma principalmente cae bajo el dominio de los sentidos en cuanto a sus operaciones. Pero la ciencia se origina en los sentidos. Luego principalmente debe haber ciencia de la misma (del alma) en cuanto a sus operaciones. Asimismo su sustancia es principalmente semejante al alma que conoce¹; porque es semejante a sí misma y de los semejantes resulta el conocimiento². Pues como en el alma en especial se representan las semejanzas de las cosas y por esto ella conoce las cosas³, cuando ella se representa precisamente a sí misma, más especialmente es objeto de conocimiento; y todo lo que es tal cae principalmente dentro del ámbito de la ciencia.

La quinta razón es ésta. Como dice Agustín al comienzo del De Anima: « Me está mandando que me conozca a mí mismo; torpe cosa es para mí el ignorarme »⁴. Y la causa por la cual conocemos es el alma. Luego es necesario que el alma por esto se conozca a sí misma⁵. Luego ella cae dentro del ámbito del conocimiento, y por tanto dentro del de la ciencia; y así tiene que haber ciencia del alma.

Para lo opuesto hay razones: la primera es ésta. Como se lee en el libro tercero del Tratado del Alma, nada que primero

podría verse aquí algo de la teoría platónica de la reminiscencia. Pero también podría verse sencillamente traducir « similitudines » por « imágenes », quedando así: « Pues como en el alma en especial se representan las imágenes de las cosas, y por esto ella conoce las cosas... ». Pero, como se verá en diversos pasajes, Pedro Hispano participa de dicha teoría.

⁴ Hace notar el P. Alonso, S. I., editor del manuscrito, que el texto citado se halla en verdad en S. Agustín, pero en el *De Trinitate*, X, 5, y que no se conoce ninguna obra *De Anima* del Doctor de la Gracia, que comience así.

⁵ El argumento aquí expuesto sería: Debo conocerme a mí mismo (lo que equivale a conocer mi alma) porque me está mandado (y podría añadirse: si me está mandado, luego es posible). El principio cognoscente es el alma. Luego el alma se conoce a sí misma.

in intellectu ⁶. Sed anima non cadit in sensum, cum sit substantia spiritualis. Ergo nullo modo cadit in intellectum. Omne autem illud de quo est scientia, cadit in intellectum et offert se cognitioni intellectivae. Ergo de anima non potest esse scientia.

Secunda ratio haec est. Virtus ⁷ animae nostrae dependet a materia corporali. Intellectus enim dependet a sensu et sensus ab organis. Sed omnis virtus dependens a materia corporali solum cognoscit res corporales; quia talis virtus coarctatur a materia et non extenditur ultra illam. Sed anima non est res corporalis sed spiritualis. Ergo intellectus non potest cognoscere animam. De nullo autem tali est scientia. Ergo de anima non est scientia.

Solutio: Dicendum quod scientia de anima est necessaria; et hoc propter multas causas. Una causa est propter subiecti nobilitatem. Et certitudinem cognitionis. Secunda causa est propter iuvamentum quod affert omni scientiae et maxime naturali scientiae; quia anima est principium omnium animalium et propter hoc necesse est ad cognitionem animalium habere cognitionem virtutum et operationum ipsius animae; quia, ignorato principio, necesse est ignorare et ea quorum est principium. Tertia causa est propter utilitatem quam affert aliis scientiis. Affert enim utilitatem morali et illi scientiae quae est de regimine civitatum; quia tota scientia moralis est de virtutibus animae. Affert etiam utilitatem theologiae, sicut vult Commentator ⁸; quia per scientiam de anima cognoscuntur virtutes animae quae sunt necessariae ad cognoscendum habitus theologicos. Quarta causa est manifestatio operationum animae; quia, licet substantia eius sit occulta, tamen operationes eius sunt manifestae in animalibus sicut vult Aristoteles. Concedimus

⁶ Llama la atención, sobre todo si se tiene en cuenta que el autor no es posterior a Santo Tomás y a los grandes escolásticos, sino apenas contemporáneo, la coincidencia casi exacta entre las palabras con que enuncia aquí este principio y la fórmula que luego habría de hacerse clásica: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Máxime dado que lo que en realidad dice Aristóteles, aunque encierre la misma idea, reviste en la expresión una forma muy distinta:

no haya estado en los sentidos, entra en el entendimiento ⁶. Pero el alma no cae bajo el dominio de los sentidos, porque es sustancia espiritual. Luego de ningún modo se halla en el entendimiento. Y todo aquello de lo cual hay ciencia, está dentro del ámbito del entendimiento y se ofrece al conocimiento intelectual. Luego no puede haber haber ciencia del alma.

La segunda razón es ésta. La potencia ⁷ de nuestra alma depende de la materia corporal. Porque el entendimiento depende de los sentidos y los sentidos de los órganos. Pero toda potencia que depende de la materia corporal conoce sólo las cosas corporales; porque tal potencia es limitada por la materia y no se extiende más allá de ella. Mas el alma no es una cosa corporal, sino espiritual. Luego el entendimiento no puede conocer el alma. Y por lo tanto tal ciencia (la del alma) lo es de nada (o sea, no es ciencia de cosa alguna). Luego del alma no hay ciencia.

Solución: Debe responderse que la ciencia del alma es necesaria; y esto por muchas causas. Una causa es por razón de la nobleza del sujeto. Y por la certeza del conocimiento. La segunda causa es por razón del auxilio que trae a toda ciencia, y principalmente a la ciencia natural; porque el alma es principio de todos los animales y por esto es necesario para el conocimiento de los animales tener conocimiento de las potencias y operaciones del alma misma; ya que, si se ignora el principio, por fuerza se han de ignorar también aquellas cosas cuyo principio es. La tercera causa es por razón de la utilidad que trae a las otras ciencias. Pues trae utilidad a la moral y a aquella ciencia que trata del régimen de las ciudades; porque toda ciencia moral es ciencia de las potencias del alma. Trae asimismo provecho a la teología, como quiere el Comentador ⁸; pues por la ciencia del alma se conocen las facultades del alma que son necesarias para conocer los hábitos teologales. La cuarta causa es la manifestación de las operaciones del alma; porque, si bien su sustancia (del alma) está oculta, sin embargo, sus operaciones se hallan manifiestas en los animales, como quiere Aristóteles.

καὶ διὰ τοῦτο οὐτε μὴ αἰσθητόν ποτε μηδὲν οὐδὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνοίη.
« Por eso, el que no tiene sensación no padece ni entiende nada » (*De An.* III, 8).

⁷ Traducimos « virtus » βδρ « potencia » en el sentido de « facultad », « poder ».

⁸ Averroes.

autem rationes quae probant scientiam de anima esse necessariam.

Ad primam rationem in contrarium dicendum est quod aliquid cognoscitur ab intellectu VII modis: Uno modo per speciem quam habet prius in sensu et sic res corporalis cognoscitur ab intellectu et de hac⁹ bene obiicit. Secundo modo cognoscitur aliquid ab intellectu non per speciem, sed quia est species alterius et sic species quae sunt in anima cognoscuntur se ipsis. Unde sunt illud quo cognoscuntur. Tertio modo per effectus sensibiles et sic substantiae separatae et prima causa cognoscuntur ab intellectu. Quarto modo per sui praesentiam et sic anima illuminata non obumbrata mole carnis se per se cognoscit; quia apparet sibi nuda et praesens. Deus enim se ipsum cognoscit, quia est sibi praesens, quia inter ipsum et ipsum non cadit medium sicut vult Algazel, et similiter est de anima. Quinto vero modo per privationem aliorum et sic dicit Dionysius in Ierarchia quod Deus cognoscitur per privationem causarum et omnium rerum; quia non est haec res nec illa¹⁰. Sexto modo per proportionem et sic materia scibilis est secundum analogiam, ut, sicut ex ligno fit scamnum, sic ex primordiali materia fiunt omnia elementa. Septimo modo per similitudinem alterius et sic universale cognoscitur per similitudinem et idolum singulorum et sic anima cognoscitur per essentiam ab intellectu. Nec cadit quantum ad hoc in sensu. Sed solum quantum ad operationes cadit in sensu.

Ad secundam rationem dicendum est quod operationes animae et substantiae cadunt in scientiam; tamen operationes prius cadunt in sensum et informant ipsum et post informant intellectum; et intellectus informatus cognoscit principium a quo fluunt illae operationes. Hoc autem est anima per sui substantiam; et propter hoc intellectus cognoscit animam et suas

⁹ Es decir, respecto de este modo de conocer.

¹⁰ Es decir, excluyendo de la idea de Dios la idea de causa: Dios no tiene causas, no es causado. En cuanto a lo segundo, exclusión de todas las determinaciones, «no es ésta cosa ni aquella», más parece propio para llegar a la idea

Concedemos, pues, las razones que prueban que la ciencia del alma es necesaria.

A la primera razón en contra debe responderse que algo es conocido por el entendimiento de siete modos: de un modo por la especie que tiene primeramente en el sentido, y así las cosas corporales son conocidas por el entendimiento, y de esto⁹ se objeta rectamente. De un segundo modo se conoce algo por el entendimiento no por la especie, sino porque es especie de otro, y así las especies que están en el alma se conocen a sí mismas. De donde (se sigue que) son aquello a través de lo cual son conocidas. El tercer modo [es] por los efectos sensibles, y así son conocidas por el entendimiento las sustancias separadas y la causa primera. El cuarto modo [es] por su presencia y así el alma iluminada, no ensombrecida por la mole de la carne, se conoce por sí; porque aparece a sí misma desnuda y presente. Porque Dios se conoce porque está presente a sí mismo, pues entre lo mismo y lo mismo no cabe medio, como quiere Algazel; y lo mismo ocurre con el alma. Y el quinto modo es por privación de otras cosas, y así dice Dionisio en la Jerarquía que Dios es conocido por privación de las causas y de todas las cosas; pues no es esta cosa ni aquella¹⁰. De un sexto modo [se conoce] por proporción y así la materia cognoscible lo es por analogía, por ejemplo, así como del leño se hace el banco, así de la materia primera se hacen todos los elementos. De un séptimo modo [se conoce] por semejanza con otro, y así lo universal se conoce por semejanza con cada una de las imágenes, y así el alma es conocida por esencia por el entendimiento. Y no cae en cuanto a esto en el dominio del sentido. Sino sólo en cuanto a las operaciones cae bajo los sentidos.

A la segunda razón ha de responderse que las operaciones del alma y de la sustancia están bajo el alcance de la ciencia; sin embargo las operaciones primero caen bajo el sentido y lo informan y después informan el entendimiento; y el entendimiento informado conoce el principio del cual fluyen esas operaciones. Y éste es el alma por su sustancia, y por esta razón el entendimiento conoce el alma y sus operaciones y así hay ciencia

del ser en cuanto ser, máxima en su extensión, mínima en su comprensión, que incluye a todos los seres actuales o posibles, que para la idea de Dios, Sumo Ser que reúne en sí, en grado máximo, todas las perfecciones.

operationes et sic de ipsa est scientia. In primo¹¹ autem e converso est. Ipsum enim primo cognoscit se ipsum et cognoscit se esse causam et propter hoc in ipso relucent omnia tanquam in causa, et sic per se omnia cognoscit¹².

2.—*Utrum scientia de anima sit innata vel acquisita.*

Secundo quaeritur utrum cognitio de anima sit nobis innata vel acquisita. Et videtur quod sit nobis innata; quia, sicut dicit Augustinus, anima, ad similitudinem totius sapientiae facta, omnium similitudines in se gerit et ideo appellatur omnium similitudo. Sed ex similibus res cognoscuntur. Ergo cum anima a prima sui creatione gerat in se omnium similitudines¹³, a principio suo cognoscit omnia. Ergo illud maxime cognoscit quod est ei immediatius a principio et cuius immediate habet similitudinem. Hoc autem est ipsa. Ergo a principio suo se cognoscit. Ergo cognitio sui est ei innata. Cognitio ergo de anima est nobis innata. Secunda ratio haec est. Sicut dicitur in libro Fontis Vitae¹⁴; formae colliguntur in substantiis spiritualibus, idest, species. Ergo cum anima sit substantia spiritualis et hoc etiam ab initio suo et maxime ante molem carnis¹⁵, ergo ab initio relucent in ea species rerum. Ergo ab initio cognoscit res quarum sunt species. Ergo cognitio rerum extra est ei innata. Ergo cognitio illius quae est ei immediatius, maxime est ei innata. Hoc autem est ipsa. Ergo cognitio de anima est nobis innata.

Tertia ratio haec est. Duplex est cognitio; scilicet sensitiva et intellectiva. Sed intellectiva est magis abstracta; sensitiva vero minus. Sed in spirituali magis relucent species et velocior est cognitio spiritualis in suas operationes. Ergo intellectus est

¹¹ O sea, en el entendimiento.

¹² Es decir, el entendimiento *agente* se conoce a sí mismo y conoce que es causa del conocimiento, en cuanto que él realiza la operación de abstraer de las cosas singulares las ideas universales, posibilitando así el conocimiento.

¹³ Como se vé, se desarrolla aquí la teoría platónica del conocimiento, que adoptó San Agustín y después San Buenaventura: Conocemos en las ideas divinas, en las razones eternas a cuya imagen han sido hechas las cosas individuales; estando estas ideas, más o menos confusamente, depositadas por Dios en el fondo

de la misma. Mas en el primero¹¹ sucede lo contrario. Pues primero se conoce a sí mismo y conoce que es causa, y por ésto en él resplandecen todas las cosas como en su causa, y así por sí conoce todas las cosas¹².

2.—*Si la ciencia del alma es innata o adquirida.*

En segundo lugar se indagará si el conocimiento del alma nos es innato o adquirido. Y parece que nos es innato; porque, como dice Agustín, el alma, hecha a imagen de toda sabiduría, tiene en sí todas las imágenes y por eso se llama imagen de todo. Pero por las imágenes (o semejanzas) se conocen las cosas. Luego como el alma desde su creación primera lleva en sí todas las imágenes¹³, desde su principio conoce todas las cosas. Luego conoce principalmente aquello que le es más inmediato desde el principio y cuya imagen tiene inmediatamente. Y eso es ella misma. Luego desde su principio se conoce. Por lo tanto el conocimiento del alma nos es innato. La segunda razón es ésta. Como se dice en el libro «Fuente de la Vida»¹⁴ las formas se reúnen en sustancias espirituales, esto es, en especies. Luego como el alma es una sustancia espiritual, y esto también desde su primer momento y principalmente antes del lastre de la carne¹⁵, luego desde el principio resplandecen en ella las especies de las cosas. Luego desde el principio conoce las cosas a que corresponden esas especies. Luego el conocimiento de las cosas exteriores le es innato. Luego el conocimiento de aquélla que le es más inmediata, con mayor razón le es innato. Y ésta es ella misma. Luego el conocimiento del alma nos es innato.

La tercera razón es ésta. El conocimiento es doble, a saber: sensitivo e intelectivo. Pero el intelectivo es más abstracto, y el sensitivo menos. Pero en el espiritual resplandecen más las especies, y el conocimiento espiritual es más veloz en sus operacio-

de nuestra alma. Tal es la versión cristiana de la teoría platónica de la idea y la reminiscencia.

¹⁴ La obra de Avicbrón (Salomón Ibn Gabirol) que Gundisalvo tradujo al latín con este título. Muy citada por los escolásticos del siglo XIII, influyó en muchos de ellos, especialmente en la escuela agustiniana. Su doctrina acerca de una sustancia espiritual que hacía posible la individuación de los puros espíritus o formas separadas fué combatida por Santo Tomás en su obra primera, *De ente et essentia*.

¹⁵ Luego se admite aquí la existencia del alma separada antes de unirse con el cuerpo.

velocior quam sensus. Sed operatio sensus est a generante, quia quam cito sensus est sensus, tam cito videt et audit. Ergo operatio intellectus est velocior. Ergo quam cito est anima, tam cito cognoscit se ipsam. Ergo cognitio de anima est nobis innata.

Ad oppositum: sicut habetur in tertio De Anima. Anima creata est imperfecta sicut tabula rasa et est imperfecta virtutibus et scientiis¹⁶. Ergo habet scientiam acquisitam et non innatam. Et iterum si esset innata non indigeremus scientia de ipsa.

Solutio: Dicendum est quod multiplex fuit opinio circa rerum cognitionem, sicut vult Averroes. Quidam enim posuerunt quod anima creatur perfecta scientiis et virtutibus. Sed propter obumbrationem carnis¹⁷ non habet in actu quae habuit primo, sed obfuscat et obumbratur et isti posuerunt quod nihil esset aliud scire quam memorari, et sic posuit Plato. Dicebant enim quod quaecumque anima scit modo, prius scivit et quod memoratur. Alii posuerunt quod anima cognoscit per acquisitionem solum. Sed quidam illorum posuerunt res corporaliter acquiri in anima; alii autem posuerunt res spiritualiter acquiri in anima, scilicet per species; et sic posuit Aristoteles, sicut patet. In anima enim posuit quod anima non haberet cognitionem sibi innatam, sed acquisitam, et haec acquisitio spiritualis est. Sed tamen distinguendum est quod anima duplicem habet cognitionem: unam quam habet a suo creatore a quo exit et hanc habet naturaliter et haec est cognitio futuri boni et sui ipsius. Haec enim cognitio insita est ei naturaliter et potentia ad hoc. Et haec est ei innata. Est autem alia cognitio animae quam habet mundanorum, quam per phantasmata acquirit et haec est acquisita et non est innata, et de hac loquuntur omnes philosophi qui dicunt quod cognitio animae est acquisita. De prima autem non est verum. Anima enim illuminata est a primo et data est ei virtus a principio ut cognoscat se ipsam et divinum bonum, et

¹⁶ « Lo inteligible debe estar en el entendimiento, así como la escritura está en la tablilla en que nada hay escrito todavía », es el texto de Aristóteles aludido.

nes. Luego el entendimiento es más veloz que el sentido. Pero la operación del sentido procede del generante, porque tan pronto como el sentido es sentido, tan pronto vé y oye. Luego la operación del entendimiento es más veloz. Luego tan pronto como el alma es alma, tan pronto se conoce a sí misma. Luego el conocimiento del alma nos es innato.

Contra esto: Como se lee en el libro tercero del Tratado del Alma, el alma creada es imperfecta como tabla rasa y es imperfecta en facultades y en ciencias (en conocimientos)¹⁶. Luego tiene ciencia adquirida y no innata. Y nuevamente, si fuera innata no necesitaríamos una ciencia de la misma.

Solución: Debe decirse que fué múltiple la opinión acerca del conocimiento de las cosas, como dice Averroes. Pues algunos afirmaron que el alma era creada perfecta en ciencia y en virtudes. Pero a causa del oscurecimiento de la carne¹⁷, no tiene en acto lo que tuvo primero, sino que se ofusca y se ensombrece, y éstos dijeron que saber no era otra cosa que recordar, y así lo afirmó Platón. Porque decían que cualquiera cosa que el alma sabe ahora, la supo antes y la recuerda. Otros afirmaron que el alma conoce solamente por adquisición. Pero algunos de ellos dijeron que las cosas se adquieren en el alma corporalmente; otros que espiritualmente, es decir, por especies; y así lo afirmó Aristóteles, como es notorio. Pues dijo en el Tratado del Alma que el alma no tenía conocimiento innato, sino adquirido, y esta adquisición es espiritual. Pero sin embargo hay que distinguir que el alma tiene un doble conocimiento: uno que lo tiene de su Creador del cual procede, y éste lo tiene naturalmente, y es el conocimiento del bien futuro y de sí misma. Pues este conocimiento se encuentra en ella naturalmente, así como la potencia para esto. Y ésta le es innata. Mas hay otro conocimiento que es el que el alma tiene de las cosas del mundo, que lo adquiere por la fantasía, y éste es adquirido y no es innato, y de éste hablan todos los filósofos que dicen que el conocimiento del alma es adquirido. Mas del primer [modo de conocimiento] esto no es cierto. Pues el alma ha sido iluminada desde el primer momento y desde el principio le ha sido dada potencia para que se conozca a sí misma y conozca al divino

¹⁷ Es decir, porque al sumergirse en la materia pierde algo de su lucidez, se entenebrece

de hac cognitione verum est quod est ei innata et haec non est cognitio scientifica ipsius animae. Sed est cognitio sui. De cognitione autem scientifica dicendum est quod non est nobis innata. Sed potius acquisita.

Ad primam rationem in contrarium dicendum est quod anima gerit similitudines a primo ortu et non in actu. Sed habitu. Et propter hoc si offerantur, statim cognosceret actu. Sed ista cognitio actualis fit per acquisitionem, et per phantasmata.

Ad secundum dicendum est quod formae relucet in aliquo dupliciter: uno modo naturaliter; alio modo per receptionem. Primo modo relucet formae rerum intelligentiis. Alio autem modo relucet in anima. Sed hoc est adhuc dupliciter; quia aut relucet per receptionem in se patiendo et sic relucet in intellectu possibili sive potenciali, aut relucet in alio patiendo et in se ipso agendo et sic relucet in intellectu agente et ex uno cum altero cognitio habetur completa. De illo in quo primo relucet formae bene obicit; de alio autem non.

Ad tertium dicendum est quod operatio sensitiva est quasi naturalis et propter hoc quam cito incipit esse animal cognoscit sensitiva cognitione, sed intellectiva non est naturalis. Sed eget multo experimento et tempore. Sensitiva vero sola applicatione obiecti ad organum. Intelligentia vero multiplici investigatione causarum et ideo cognitio scientifica ipsius animae acquisita est. Cognitio autem sui innata est.

3.—*Utrum anima se ipsam cognoscat.*

Tertio quaeritur utrum anima se ipsam cognoscat. Et ostenditur quod sic; quia, sicut dicit Algazel, ad hoc ut aliquid cognoscatur requiruntur tria: primum est ut substantia cognoscens sit immunis a materia corporali; secundum est ut res cognita sit denudata a materia corporali; tertium est ut sit unio

¹⁸ Es decir, el conocimiento natural de sí, la conciencia de sí, es innato, mientras que no lo es el conocimiento científico del alma, a saber, el conocimiento de sus facultades, de su modo de obrar, etc.

bien, y de este conocimiento es verdad que es innato al alma, y éste no es conocimiento científico de la misma alma. Sino que es conocimiento de sí. Del conocimiento científico, pues, ha de decirse que no nos es innato. Sino más bien adquirido.

A la primera razón en contra debe responderse que el alma lleva en sí las semejanzas desde su primer origen, y no en acto. Sino en hábito. Y por esto si se ofrecieran, inmediatamente las conocería en acto. Pero este conocimiento actual se hace por adquisición, y por la fantasía.

A la segunda debe decirse que las formas resplandecen en algo de dos maneras: de un modo naturalmente; de otro modo por recepción. Del primer modo resplandecen las formas de las cosas en las inteligencias. Y del otro modo resplandecen en el alma. Pero aún esto ocurre de dos maneras: porque o bien resplandecen por recepción padeciendo en sí, y así resplandecen en el entendimiento posible o potencial; o resplandecen padeciendo en otro y obrando en sí, y así resplandecen en el entendimiento agente, y de uno con otro se logra el conocimiento completo. De aquel (entendimiento) que primero resplandecen las formas, se objeta bien; del otro no.

A la tercera debe responderse que la operación sensitiva es casi natural y por esto tan pronto como el animal comienza a existir conoce con conocimiento sensitivo; pero la intelectiva no es natural. Sino que requiere mucha experiencia y tiempo. Mientras que la sensitiva sólo [requiere] la aplicación del objeto al órgano. Mas la inteligencia [requiere] múltiple investigación de las causas, y por eso el conocimiento científico de la misma alma es adquirido. Y el conocimiento de sí es innato¹⁸.

3.—*Si el alma se conoce a sí misma.*

En tercer lugar se busca saber si el alma se conoce a sí misma. Y se demuestra que sí; porque, como dice Algazel, para que algo sea conocido se requieren tres cosas: la primera es que la sustancia cognoscente esté exenta de materia corporal; la segunda es que la cosa conocida esté despojada de materia corporal; la tercera es que haya unión entre la cosa despojada de ma-

¹⁹ Es decir, el Primer Entendimiento, la Inteligencia suprema.

rei denudatae et immunis a materia et praesens, et propter hoc etiam primum cognoscit se; quia est immune a materia, propter hoc cognoscit; et quia est denudatum et separatum a materia, ideo cognoscitur; et quia sibi est praesens, ideo cognoscit se ipsum. Ergo cum anima intellectiva sit huiusmodi et habeat istam proprietatem, necesse est quod anima intellectiva se ipsam cognoscat.

Secunda ratio haec est. Sicut dicit Algazel quanto aliqua substantia est magis simplex et spiritualis, tanto manifestius cognoscit res et sub plenari [pleniori?] luce et maiori delectatione, et ideo primum sub plenissima luce cognoscit res et magis delectatur. Ergo cum anima intellectiva sit substantia spiritualis et sibi maxime luceat quia est sibi praesens, patet quod si cognoscat res alias, propter hoc multo magis se cognoscat. Anima ergo intellectiva se ipsam cognoscit.

Ad oppositum: dicit Aristoteles: Obiecta praecedunt actus et actus primi sunt potentiis et potentiae praecedunt substantias. Ergo si anima cognoscit se, cognoscat se per sua obiecta, per suas potentias et per suos actus. Ergo non cognoscit se per se. Sed est primo cognoscitiva suarum operationum et si sui sit cognoscitiva, hoc est per suas operationes et a posteriori, et non simpliciter nec per se.

Solutio: Dicendum est quod anima cognoscit se, sicut vult Boethius in libro De Consolatione: duo sunt quae anima non potest ignorare, scilicet, verum et se. Verum non potest ignorare, quia quam cito ignorat verum decipitur. Se autem non potest ignorare quia semper est sibi praesens. Item Augustinus dicit quod cum anima omnia alia cognoscat, se non debet non cognoscere, et sic patet per Boethium et per Augustinum quod anima cognoscit se ipsam.

Ad rationem in contrarium dicendum est quod duplex est cognitio animae: una quae oritur a sensu, et haec incipit ab obiectis et terminatur ad potentias et a potentiis ad substantiam. Sed haec non est cognitio animae quae sit de se vel sui. Est autem alia per reflectionem super se, et hanc habet anima de se et de hac non est verum quod obicit.

teria y lo exento de materia y presente, y por esto también el Primero se conoce a sí mismo; porque es exento de materia, por eso conoce, y porque está despojado y separado de la materia, por eso es conocido; y porque está presente a sí mismo, por eso se conoce a sí mismo. Luego, como el alma intelectiva es así y tiene esta propiedad, es forzoso que el alma intelectiva se conozca a sí misma.

La segunda razón es ésta. Como dice Algazel, cuanto más simple y espiritual es una sustancia, tanto más claramente conoce las cosas, y bajo una luz más plena, y con una mayor delectación, y por eso el [Entendimiento] Primero conoce las cosas bajo una luz plenísima, y se deleita más. Luego como el alma intelectiva es una sustancia espiritual, y resplandece a sí en grado sumo, puesto que está presente a sí misma, es evidente que si conoce otras cosas, mucho más, por esto, se conoce a sí. Luego el alma intelectiva se conoce a sí misma.

Contra esto: Dice Aristóteles: Los objetos preceden a los actos, y los actos son anteriores a las potencias y las potencias preceden a las sustancias. Luego si el alma se conoce a sí, se conoce por sus objetos, por sus potencias y por sus actos. Luego no se conoce por sí. Sino que primero es cognoscitiva de sus operaciones y, si es cognoscitiva de sí, lo es por sus operaciones y a posteriori, y no simpliciter ni per se.

Solución: Debe decirse que el alma se conoce, como quiere Boecio en el libro De la Consolación: dos cosas hay que el alma no puede ignorar, a saber, la verdad y ella misma. No puede ignorar la verdad, porque tan pronto como ignora la verdad se engaña. Y no puede ignorarse a sí misma, porque siempre está presente a sí misma. Y también San Agustín dice que dado que el alma conoce todas las otras cosas, no debe no conocerse a sí, y así queda demostrado por Boecio y por San Agustín que el alma se conoce a sí misma.

A la razón en contra ha de responderse que el conocimiento del alma es doble: hay un conocimiento que brota de los sentidos, y éste comienza en los objetos y se termina en las potencias, y por las potencias en la sustancia. Pero éste no es un conocimiento del alma que sea conocimiento de sí o de sus cosas. Pues hay otro [conocimiento] por reflexión sobre sí, y éste tiene el alma de sí, y de éste no es verdad lo que se objeta.

4.—*Utrum haec cognitio sit innata animae aut acquisita.*

Quarto quaeritur utrum haec cognitio sit innata animae aut acquisita, et videtur quod sit innata, quia in anima cognitio praecedit amorem. Sed amor animae sui ipsius innatus est ei. Ergo et cognitio sui ipsius innata est ei. Amor patet quia sicut vult Boethius anima maxime optat bonum sui ipsius.

Secunda ratio haec est. Sicut dicit Boethius anima se ipsam ignorare non potest, quia semper est sibi praesens. Ergo sua cognitio est innata et non acquisita.

Ad oppositum: sicut habetur in tertio De Anima, anima cognoscit se alia cognoscendo, quia invenit se informatam aliis. Sed cognitio aliorum est acquisita ipsi animae et non innata.

Solutio: Dicendum est quod cognitio animae quam habet sui ipsius est innata ei, et hanc habet per sui praesentiam.

Ad rationem in contrarium dicendum est; sive iam patebit solutio.

4.—*Si este conocimiento es innato al alma, o adquirido.*

En cuarto lugar se investiga si este conocimiento es innato al alma o es adquirido, y parece que es innato, porque en el alma el conocimiento precede al amor. Pero el amor del alma por sí misma le es innato. Luego también el conocimiento de sí misma le es innato. Del amor es evidente porque, como quiere Boecio, el alma aspira principalmente a su propio bien.

La segunda razón es ésta. Como dice Boecio el alma no puede ignorarse a sí misma, porque siempre está presente a sí. Luego su conocimiento es innato y no adquirido.

Contra esto: Como se dice en el libro tercero del Tratado del Alma, el alma se conoce a sí conociendo otras cosas, porque se halla informada por las otras cosas. Pero el conocimiento de las otras cosas es adquirido para la misma alma, y no innato.

Solución: Debe responderse que el conocimiento que el alma tiene de sí misma le es innato, y que lo tiene por la presencia de sí.

A la razón en contra se ha decir; o más bien ya surgirá la solución.

(Continuará).