

TEXTOS

SANCTI THOMAE AQUINATIS TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS

[74] Contingit tamen quandoque, quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet³⁵ ex eo quod movetur, et calefactum calefacit. Posset ergo aliquis sic dicere, quod motum ab intellectu, qui intelligendo movet, ex hoc ipso quod movetur, intelligit. Huic autem dicto Aristoteles resistit in II De Anima, unde principium huius rationis assumpsimus⁶³. Cum enim dixisset quod id⁴⁰ quo primo scimus et sanamur est forma, scil. scientia et sanitas, subiungit [2, 414 a 11-12]: « Videtur enim in patiente et disposito⁶⁴, activorum inesse actus ». Quod exponens Themistius dicit [II, 2, p. 85, 14-19]: « Nam etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et⁴⁵ medico; tamen in patiente et disposito facientium inexistere actus ostendimus prius, in his quae de natura ». Est ergo intentio Aristotelis, et evidenter est verum, quod quando motum movet et habet actionem moventis, oportet quod insit ei actus aliquis a movente, quo huiusmodi actionem⁵⁰ habeat; et hoc est primum quo agit, et est actus et forma eius, sicut si aliquid est calefactum, calefacit per calorem qui inest ei a calefaciente.

⁶³ Cfr. n. [61].

⁶⁴ Es decir, que, según Aristóteles, el que recibe alguna forma por la acción de otro, debe tener en sí algún principio preexistente, que lo

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

[74] Sucede, sin embargo, a veces, que la acción del que mueve pasa a la cosa movida, como, por ejemplo, cuando lo mismo que es movido mueve porque es movido, y así también lo que es calentado, calienta. Pudiera, por lo tanto, decirse, que lo que es movido por el entendimiento (el cual al entender mueve), precisamente porque es movido entiende. A esto, con todo, se opone ARISTÓTELES en el libro 2.º *Sobre el Alma*, de donde tomamos el fundamento de este discurso⁶³. Porque, después de haber dicho, que el principio por el cual sabemos, o bien estamos sanos, es la forma, esto es, el conocimiento, o la salud, agrega: « Parece que hay un acto de los activos en el paciente y dispuesto »⁶⁴. Lo cual interpreta Temistio diciendo: « Porque, aunque algunas veces la ciencia y la salud provienen de otro, como por ejemplo del que enseña y del médico, hemos probado, sin embargo, que los actos de los que obran existen antes en el paciente y dispuesto, tratándose de cosas naturales ». Es, pues, la idea de ARISTÓTELES —y, evidentemente, es la verdad—, que, cuando lo que es movido mueve y tiene en sí la acción del que mueve, necesariamente hay en él un acto propio del que mueve mediante el cual ejerce la acción de éste; y esto es lo primero con que obra y es su acto y su forma, como cuando un cuerpo calentado calienta a su vez por el calor que en sí tiene proveniente del que lo calentó.

capacita para recibir dicha forma. Cuán limitadamente puede decirse que la salud o la ciencia las recibimos de afuera, lo expone más adelante ST.

* 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.

[77] Haec autem sententia nec a verbis Aristotelis multum aliena videtur. Dicit enim in IX Ethic [4, 1166 a 15-17], quod «boni hominis est bonum elaborare et sui ipsius gratia: intellectivi enim gratia quod unusquisque esse videtur»⁶⁹. Quod quidem non dicit propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine principaliter est intellectus; unde in consequentibus dicit [8, 1168 b 31-33], quod «quemadmodum civitas principalissimum maxime esse videtur, et omnis alia constitutio, sic et homo»; unde subiungit [8, 1169 a 2] quod «unusquisque homo vel est hoc», scil. intellectus, «vel maxime». Et per hunc modum arbitror et Themistium in verbis supra positum⁷⁰, et Plotinum in verbis nunc inductis, dixisse quod homo est anima vel intellectus.

[78] Quod enim homo non sit intellectus tantum, vel anima tantum, multipliciter probatur. Primo quidem, ab ipso Gregorio Nysseno⁷¹, qui inducta opinione Platonis subdit [De Nat. Hom. c. 3]: «Habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid. Qualiter enim unum esse potest cum indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto». Secundo, quia Aristoteles in VII Metaph. [10, 1035 b 27-31] probat quod «homo et equus et similia» non sunt solum forma, «sed totum quoddam ex materia et forma ut universaliter; singulare vero ex ultima materia — ut Socrates — iam est, et in aliis similiter». Et hoc probavit per hoc, quod nulla pars corporis potest definiri sine parte aliqua animae; et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi aequivoce: quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. Tertio, sequeretur quod, cum intellectus non moveatur nisi per voluntatem, ut probatur in III De Anima [c. 10], hoc esset de rebus subiectis voluntati, quod retineret homo corpus

⁶⁹ quid om. 5 universale.

⁶⁹ Es decir, el ser y actividad del hombre se ordena a la inteligencia, como lo más excelente del mismo.

[77] Esta opinión, aun mirada en las palabras, no parece diferir mucho de la de ARISTÓTELES, puesto que éste dice en el libro 9.º de *Ética*, que «es propio del hombre bueno obrar el bien y para sí mismo: porque cada hombre parece estar ordenado a lo intelectual»⁶⁹. Lo cual, ciertamente, no lo dice porque el hombre sea sólo entendimiento, sino porque lo principal que hay en el hombre es el entendimiento; y así, dice en lo que sigue, que «como la sociedad y cualquier otra institución parece ser lo principal [en su orden], así también el hombre»; añadiendo luego, que «cada hombre o es esto, a saber, entendimiento, o lo es principalmente». Y en este sentido pienso que Temistio en las palabras aducidas anteriormente⁷⁰, y Plotino en las que citamos, dijeron que el hombre es el alma o el entendimiento.

[78] Que el hombre no es sólo entendimiento o alma sola, se prueba de muchas maneras. En primer lugar, el mismo Gregorio Niseno⁷¹, después de exponer la opinión de Platón, añade: «Tiene esta opinión un punto difícil e insoluble; pues ¿cómo puede ser una esa alma con su vestidura? Porque no son uno la túnica y el que la viste». En segundo lugar, porque ARISTÓTELES, en el libro 7.º de la *Metafísica*, prueba que «el hombre y el caballo y otros seres semejantes» no son sólo forma, «sino un todo que consta de materia y forma universalmente; lo particular, en cambio, consta de materia última [de esta materia] — como Sócrates—; y en los otros seres sucede otro tanto». Esto lo ha probado, porque ninguna parte del cuerpo puede definirse sin tener en cuenta alguna parte del alma; y, separado el cuerpo del alma, el ojo y la carne se llaman así equívocamente: lo cual no tendría lugar, si el hombre o Sócrates fuera sólo entendimiento o sólo alma. En tercer lugar, seguiríase que, como quiera que el entendimiento mueve sólo por medio de la voluntad, como se prueba en el libro 3.º *Sobre el Alma*, el que el hombre retuviera su cuerpo y se separara de él cuando quisiese, sería una de las

⁷⁰ Cfr. n. [52].

⁷¹ Cfr. n. [76].

cum vellet, et abiiceret cum vellet: quod manifeste patet esse falsum ⁷².

15 [79] Sic igitur patet quod intellectus non unitur Socrati solum ut motor; et quod etiam si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Socrates intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere, et indignos esse cum quibus aliqui disputent, aut confiteantur
20 quod Aristoteles concludit: quod id quo primo intelligimus est species et forma.

[§§ 80-82. *Homo intellectu in specie collocatur. — In supposito Averroistarum etiam voluntas esset separata*].

[80] Potest etiam hoc concludi ex hoc, quod hic ⁷³ homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem sortitur unumquodque ex forma. Id igitur per quod hic homo spe-
25 ciem sortitur, forma est. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium propriae operationis speciei. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hoc enim differt ab aliis animalibus: et ideo in hac operatione Aristoteles [Eth. Nic. X,
30 c. 7] felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo intelligimus est intellectus, ut Aristoteles dicit. Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicuius organi actus, sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici.

35 [81] Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in

15 Socrati] corpori. 24 unumquodque om.

⁷² Referencia a la teoría platónica que ST. expone así: « Pero el alma, según la opinión de Platón, mueve el cuerpo como lo que se mueve a sí mismo. Por lo tanto está en la potestad del alma el mover el cuerpo o no moverlo. Si pues no se une al mismo sino como el motor al móvil, quedará en potestad del alma separarse del cuerpo cuando quiera, y unir-

cosas que están sujetas a la voluntad, lo que manifestamente es falso ⁷².

[79] Así, pues, está claro que el entendimiento no se une a Sócrates sólo como un motor; y que, aunque tal cosa fuera posible, de nada le serviría a Sócrates para poder entender. Por tanto, los que quieran sostener tal opinión, confiesen que nada entienden y, consiguientemente, que no merecen que se dispute con ellos, o concedan lo que ARISTÓTELES saca como conclusión: que con lo primero que entendemos es con la especie y la forma.

El hombre pertenece a una especie determinada por razón del entendimiento. En la hipótesis averroísta también la voluntad existiría separada.

[80] Lo mismo puede deducirse del siguiente raciocinio: Este ⁷³ hombre determinado está clasificado dentro de una especie. Ahora bien, cada uno obtiene la especie por la forma. Luego este hombre obtiene su especie por la forma. Pero como cada uno obtiene su especie precisamente por aquello que es principio de la operación propia de esa especie, y la operación propia del hombre, en cuanto es hombre, es entender, puesto que en esto difiere de los animales, y por eso ARISTÓTELES puso en operación la suprema felicidad; y como el principio [o potencia] con que entendemos es el entendimiento, como dice el mismo ARISTÓTELES, es necesario, por consiguiente, que el entendimiento se una al cuerpo como su forma, no por cierto como si la potencia intelectual fuera el acto de algún órgano, sino como una potencia del alma, que a su vez es acto del cuerpo físico orgánico.

[81] Todavía queda algo más: de admitirse la opinión que refutamos, caerían por tierra los principios de la filosofía moral, puesto que en ella se excluye todo lo que está bajo nuestra potestad. Nada cae bajo nuestro dominio, sino en cuanto está sujeto a nuestra voluntad, por lo cual lo

se a él de nuevo cuando quiera; lo cual es evidentemente falso». C. G., II, 57.

⁷³ Es decir, no sólo « el hombre » universal, sino cada uno de los individuos está propiamente dentro de la especie humana.

nobis est. Voluntas autem in intellectu ⁷⁴ est, ut patet per
 40 dictum Aristotelis in III De Anima [9, 432 b 5]; et per hoc
 quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et
 per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in
 universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus
 ut Aristoteles dicit in sua Rethorica [II, 4, 1383 a 6].

45 [82] Si igitur intellectus non est aliquid huius ho-
 minis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per
 phantasmata, vel sicut motor: non erit in hoc homine vo-
 luntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit
 dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel
 50 vituperabilis; quod est divellere principia moralis philo-
 sophiae. Quod cum sit absurdum, et vitae humanae contra-
 rium (nom enim esset necesse consiliari, nec leges ferre),
 sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo
 et nobis fiat unum; quod vere non potest esse nisi eo modo
 55 quo dictum est, ut sit scil. potentia animae quae unitur
 nobis ut forma. Relinquitur igitur hoc absque omni dubi-
 tatione tenendum, non propter revelationem fidei, ut ipsi
 dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste
 apparentia ⁷⁵.

[§§ 83-85. Respondetur obiicienti intellectum ita fieri
 formam materiale].

60 [83] Rationes vero quas in contrarium adducunt, non
 difficile est solvere. Dicunt enim quod ex hac positione
 sequitur quod intellectus sit forma materialis, et non sit
 denudata ab omnibus naturis rerum sensibilibus; et quod
 per consequens quidquid recipitur in intellectu, recipitur

⁴⁵ intelligere. ⁶²⁻⁶³ non sit denudata] quod sit individuata et non sit
 divisa.

⁷⁴ Traducción literal del texto aristotélico: ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ
 ἡ βούλησις γίνεται. Significa que todo ser intelectual posee también
 voluntad. Cfr. *Sum. Theol.*, I, q. 19, 1, c; q. 59, 1, c; *In I Dist.*, d. 25, q.
 1, 1, c; *De Verit.*, q. 24, 1, c.

que está en nuestra potestad se llama voluntario; ahora
 bien, la voluntad está en el entendimiento ⁷⁴, como consta
 por lo que dice ARISTÓTELES en el libro 3.º *Sobre el Alma*;
 y porque en las sustancias separadas hay entendimiento
 y voluntad, y, además, porque es un hecho, que por la vo-
 luntad amamos y odiamos cosas concebidas universalmen-
 te [por el entendimiento], como por ejemplo odiamos el
 género de los ladrones, como dice ARISTÓTELES en su *Re-
 tórica*.

[82] Si, pues, el entendimiento no perteneciera a este
 hombre, de modo que sea con él algo uno, y sólo estuviera
 con él unido por medio de las imágenes sensitivas, o como
 un motor, no habría voluntad en este hombre, sino en el
 entendimiento separado, y, por lo tanto, tal hombre no se-
 ría dueño de sus actos, ni acto alguno suyo fuera digno
 de alabanza o vituperio, lo cual es, ciertamente, apartarse
 de los principios de la filosofía moral. Siendo esto absur-
 do y contrario a la experiencia de la vida cotidiana (no se-
 ría necesario, en tal caso, ni el aconsejar ni el legislar), se
 sigue que de tal modo ha de estar el entendimiento unido
 a nosotros, que de él y nosotros se haga algo que sea uno,
 lo cual no puede verificarse, sino del modo que hemos di-
 cho, a saber, siendo el entendimiento una potencia del alma
 que se une a nosotros como forma. Sólo resta, por lo tanto,
 decir, que esta conclusión debe mantenerse sin género de
 duda, no en virtud de la revelación de la fe, como los ad-
 versarios pretenden, sino porque negarla sería ir contra
 una cosa que se manifiesta con toda evidencia ⁷⁵.

*Se responde a la objeción de que en nuestra hipótesis
 el entendimiento sería forma material.*

[83] Las razones que se oponen a esta conclusión, pue-
 den fácilmente solventarse. Dicen que de ella se sigue que
 el entendimiento es forma material y que no está fuera
 de las propiedades de las cosas sensibles, y por consi-
 guiente, que cuanto se recibe en el entendimiento ha de

⁷⁵ Siger de Brabant concluye en esta forma la cuestión tercera
De Anima Intellectiva: «Decimos que el Filósofo pensó ésto acerca de
 la unión del alma intelectual con el cuerpo; pero queremos dar la prefe-
 rencia a la opinión de la santa fe Católica si la del Filósofo es contraria
 a ella, lo mismo que en todas las demás opiniones» (Keeler).

⁶⁵ sicut in materia individualiter et non universaliter. Et ulterius, quod si est forma materialis, quod non est intellecta in actu; et ita intellectus non poterit se intelligere, quod est manifeste falsum: nulla enim forma materialis est intellecta in actu sed in potentia tantum; fit autem intellecta in actu per abstractionem⁷⁶. Horum autem solutio apparet ex his quae praemissa sunt. Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quae, secundum doctrinam Aristotelis, nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens. Unde et Aristoteles signanter dicit [III, 4, 429 a 27-28] quod « anima est locus specierum, non tota, sed intellectus ».

[84] Si autem contra hoc obiiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio si essentia humanae animae sic esset forma materiae, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent⁸⁵ praeter communicationem materiae, quae propter hoc materiae immersae dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliquantulum communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.

[85] Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima quae est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum⁷⁷; et non quandoque intelligeret, quandoque

⁶⁹⁻⁷⁰ sed in... abstractionem om.

⁷⁶ Cfr. SIGER DE B., *Quaest. de An.* III, 6: « La forma que se halla en muchos, es inteligible solamente en potencia, porque si fuese entendida en acto, sería una y separada; ahora bien, la forma separada de la materia es en acto entendida e inteligible, y tal forma es necesariamente una ».

⁷⁷ Era opinión de todos los aristotélicos, aun de los averroístas, que toda forma es inteligible e inteligente en acto.

recibirse en su razón individual, como sucede en la materia, y no en su razón de universalidad. Además, si es forma material, se seguiría que por lo mismo no es entendida en acto, y así el entendimiento no podría entenderse a sí propio (cosa a todas luces falsa), ya que ninguna forma material es inteligible en acto, sino sólo en potencia, y lo es en acto mediante la abstracción⁷⁶. Mas con lo que hemos expuesto antes la solución de estas dificultades está clara. No decimos que el alma humana sea la forma del cuerpo en cuanto es potencia intelectiva, pues ésta, según la doctrina de Aristóteles, no es acto de órgano alguno; de lo cual resulta que el alma, por lo que toca a su parte o potencia intelectiva, es inmaterial, pues recibe sus objetos de un modo inmaterial y se conoce a sí misma; por esta razón Aristóteles dice expresamente que « el alma es el lugar de las especies [o representaciones mentales], no toda ella, sino el entendimiento ».

[84] Si contra esto se objetara que una potencia del alma no puede ser más inmaterial o más simple que la esencia del alma, fuera excelente razón si la esencia del alma humana fuera de tal suerte la forma de la materia, que no pudiera existir por su propio ser, sino por el del compuesto, como sucede con las otras formas, las cuales en razón de sí mismas no tienen ser ni operación alguna independientemente de su unión con la materia, por lo que se dice que *están sumergidas en la materia*. El alma humana, en cambio, que según su propio ser existe con alguna comunicación con la materia, pero sin ser penetrada totalmente por ella, siendo como es la dignidad de esta forma superior a la capacidad de la materia; puede sin dificultad poseer alguna operación o virtud, de la cual no es capaz la materia.

[85] Sin embargo, tenga en cuenta quien esto dice, que si este principio intelectivo, con el cual entendemos, existiera por su propio ser separado y distinto del alma, la cual es la forma de nuestro cuerpo, sería por sí mismo, inteligente y entendido⁷⁷; y no sucedería que unas veces

« Toda forma inmaterial y separada en acto, es necesariamente inteligible en acto, porque dijo Aristóteles más arriba (III, 4, 430, a 2 sgs.), que lo abstracto en acto es inteligente y entendido en acto; si pues el entendimiento fuera inmaterial entendería [siempre o continuamente] en acto, lo que es falso ». SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones De Anima*, III.

non; neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliae substantiae separatae. Neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatibus nostris: non enim invenitur in rerum ordine quod superiores substantiae ad suas principales perfectiones indigent inferioribus substantiis; sicut nec corpora caelestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmatibus acceptas perficiatur et fiat actu intelligens.

CAPITULUM IV. — [§§ 86-98. *Intellectus possibilis non est unus omnium hominum*].

[§§ 86-91. *Posita tali unitate, non existeret nisi unus intelligens et unus volens*].

[86] His igitur consideratis, quantum ad id quod ponunt intellectum non esse animam quae est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum; considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus⁷⁸. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt⁷⁹. Nihil enim inconueniens videtur sequi, si ab uno agente multa perficiantur quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit se-

2 acciones.

⁷⁸ ST entra en la parte principal del opúsculo. Sobre las dificultades especiales que para él tiene el problema, véanse las referencias de la Introducción.

La unidad del entendimiento posible le rechaza detenidamente ST en *Com. in Sent.* II, d. 17, q. 2, a 1, c.; *C. G.*, II, cc. 73, 75; *Sum. Theol.*, I, q. 76, a 2; *Quaest. de Anima*, 3; *De Spirit. Creat.*, 9; *De Pot.*, 3; *Com. de Anima*, II, l. 8; *Comp. Theol.*, 85.

entiende y otras veces no, ni, para conocerse a sí mismo, necesitaría de las formas inteligibles y de sus propios actos, sino que se conocería por su misma esencia, lo mismo que las demás sustancias separadas. Tampoco sería conveniente que necesitara de nuestras imágenes sensibles para entender, pues el que las sustancias superiores necesiten de las inferiores para sus principales perfecciones, es cosa que no pertenece al orden de la naturaleza, como ni los cuerpos celestes se forman o perfeccionan en sus operaciones por medio de los cuerpos inferiores. En consecuencia, es sumamente improbable que el entendimiento sea un principio substancialmente separado y al propio tiempo deba perfeccionarse y hacerse inteligente en acto por medio de especies recibidas de las imágenes sensibles.

CAPITULO IV

El entendimiento posible no es único para todos los hombres.

Si fuera único el entendimiento posible, sólo habría un sujeto dotado de entendimiento y voluntad.

[86] Consideradas estas razones referentes a la cuestión de si el entendimiento es o no el alma, forma de nuestro cuerpo, o parte de ella, o, más bien, si es substancialmente separado, todavía nos quedan por ver las razones alegadas por los que dicen que el entendimiento posible es único para todos [los hombres]⁷⁸. Afirmar eso del entendimiento agente tal vez sea en alguna forma razonable, y muchos filósofos así lo pensaron⁷⁹. En efecto, no parece seguirse ningún inconveniente, si ponemos que un solo agente actúa muchas perfecciones, así como el sol, que es único, determina para la visión a todas las potencias visi-

⁷⁸ Repite ST que en esto « casi todos los filósofos concuerdan después de Aristóteles » (in hoc omnes fere philosophi concordant post Aristotelem, *In sent.*, II, q. 17, a 2, 1). Véase la explicación que da ST de la posibilidad de hablar de un entendimiento agente separado, en el n. [120].

Pero tratándose del entendimiento agente como potencia del alma (que es el que ST atribuye a Aristóteles), en manera alguna puede admitirse que sea separado y uno. Cf. *C. G.*, II, 76; *Sum. Theol.*, I, q. 79, a 5; *De Spirit. Creat.*, 10; *Comp. Theol.*, 86.

cundum intentionem Aristotelis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumen. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit [III, 5, p. 191, 15-16]. Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet.

[87] Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhaereat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae quae est forma corporis. Si quis autem dicat quod homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut iam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sint diversae animae. Sicut enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, ut Callias aut Socrates, ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus animae qua anima intelligit, oportet quod differat numero; quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus. Si quis autem dicat quod homo intelligit per intellectum possibilem sicut per aliquid sui, quod tamen est pars eius, non ut forma, sed sicut motor; iam ostensum est supra quod hac positione facta, nullo modo potest dici quod Socrates intelligat⁸⁰.

[88] Sed demus quod Socrates intelligat per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut

⁴⁸ sed demus... intelligat om.

⁸⁰ Cfr. n. [67] y sigs.

vas de los animales; por más que tampoco esto es conforme al sentir de Aristóteles, quien sostuvo que el entendimiento agente es cosa del alma, por lo cual lo comparó a la luz. Platón, en cambio, al hablar de un único entendimiento separado lo comparó al sol, según refiere Temistio, ya que el sol es uno, y muchas las luces o rayos que el sol difunde para que se pueda ver. Pero, sea lo que fuere del entendimiento agente, decir que el entendimiento posible de todos los hombres es uno solo, es afirmación que se manifiesta absurda por muchas razones.

[87] Primero, porque si el entendimiento posible es con lo que entendemos, necesariamente se ha de decir que el hombre individuo que entiende, o es el entendimiento mismo, o el entendimiento formalmente está en él, no como forma del cuerpo, sino como potencia del alma que es forma del cuerpo. Ahora bien, si alguien dijera que el hombre individuo es el entendimiento mismo, se seguiría por consecuencia que este hombre individuo no es distinto de aquel otro hombre individuo, y que todos los hombres serían un solo hombre, no por participación de una misma especie, sino formando un solo individuo. Si, en cambio, el entendimiento está en nosotros formalmente, como ya lo hemos dicho, se sigue que las almas son diversas en los diversos cuerpos, porque así como el hombre consta de cuerpo y alma, de igual modo este hombre, como Callias o Sócrates, consta de este cuerpo y de esta alma. Si las almas son diversas y el entendimiento posible es una potencia del alma por medio de la cual entiende, conviene que difieran [los entendimientos posibles entre sí] numéricamente; ya que aun fingir que haya una potencia común para cosas diversas es imposible. Puede ser que alguno diga que el hombre entiende por el entendimiento posible como por cosa propia, que es parte suya, no como forma, sino como motor; pero hemos demostrado antes que, dada esta hipótesis, de ninguna manera se podría decir que Sócrates entiende⁸⁰.

[88] Concedamos, sin embargo, que Sócrates entiende, porque el entendimiento entiende, aunque el entendimiento sea sólo motor, así como el hombre ve, porque el

homo videt per hoc quod oculus videt; et ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus
 50 numero: inquirendum restat, utrum omnes homines sint unus videns vel multi videntes. Ad cuius veritatis inquisitionem considerare oportet quod aliter se habet de primo movente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multi
 55 operantes; puta, cum multi utuntur una machina ad lapidis projectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis ut instrumentis nihilominus operans est unum, sed forte operationes diversae propter diversa instrumenta; aliquando autem et operatio una, etsi
 60 ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale quod utitur instrumentis. Praedicta ergo positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis animae et partibus corporis quasi
 65 instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si vero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit eo principalius quod utitur oculo, quod diversificaretur in diversis, essent quidem multi videntes sed uno oculo.

70 [89] Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tamquam organis; et propter hoc Aristoteles subtiliter dixit [Eth. Nic. IX, 9, 1169 a 2], quod homo est intellectus « vel maxime ». Si igitur
 75 sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines,
 80 quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et in-

54-55 multae operationes.

ojo ve; y, para seguir la comparación, supongamos que sólo hay un ojo común para todos los hombres: quedaría todavía por averiguar, si todos los hombres son un solo vidente o muchos. Para averiguar lo que haya de verdad acerca de esto conviene tener en cuenta que una cosa es cuando se trata del primer motor, y otra cuando se trata del instrumento. Si, pues, muchos hombres usan de un instrumento sólo numéricamente el mismo, se dirá que son muchos los que obran, como, por ejemplo, cuando muchos usan de una máquina para arrojar o elevar piedras. Pero si el agente principal es uno y usa de muchos instrumentos, siempre será verdad que el que obra es uno solo, aunque tenga tal vez diversas operaciones por la diversidad de instrumentos, y a veces su operación será una sola, aunque tal vez emplee en ella muchos instrumentos. Así, pues, la unidad del operante consta, no por razón del instrumento, sino por la del principal [oyente] que usa tal instrumento. Por lo tanto, en la suposición en que estamos, si el ojo fuera lo principal en el hombre y él usara de todas las potencias del alma y de las partes del cuerpo como de instrumentos, muchos hombres que tuvieran un solo ojo serían un solo sujeto que ve; pero si el ojo no fuera lo principal en el hombre, sino que hubiera algo más importante que usara del ojo, y que además se diversificara según los diversos individuos, entonces ciertamente serían muchos lo que vieran, aunque con un solo ojo.

[89] Es claro, por otra parte, que el entendimiento es lo principal en el hombre, y que es él quien usa de las demás potencias del alma y de los miembros del cuerpo como de órganos, y por esta razón, Aristóteles sutilmente afirmó que el hombre es entendimiento « principalmente ». Si, por lo tanto, hubiera un solo entendimiento para todos, necesariamente se seguiría que habría uno solo que entendiera, y, por consiguiente, uno solo que quisiera y uno solo que al arbitrio de su voluntad usara de todas [las potencias del alma y órganos del cuerpo], por los que los hombres se diferencian [numéricamente] entre sí. De aquí se pasa más adelante hasta concluir, que en tal caso no habría ninguna diferencia entre los hombres, en lo que se refiere a la libre

divisus in omnibus: quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quae apparent, et destruit totam
 85 scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit [Pol. I, 1, 1253 a 2-3] ⁸¹.

[90] Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, sive ut forma sive ut
 90 motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis ⁸²: puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse eiusdem activi
 95 principii, sive sit forma sive motor, respectu eiusdem obiecti, nisi una numero operatio eiusdem speciei in eodem tempore; quod manifestum est ex his quae Philosophus declarat in V Phys [c. 4]. Unde si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una res-
 1 pectus eiusdem obiecti eodem tempore.

[91] Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum; et praecipue cum nihil eorum, secundum quae ponuntur homines differre ab invicem, communicet in operatione intellectuali. Phantasmata enim praeambula sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus: unde per eorum diversitatem non diversificaretur actio intellectus, maxime respectu unius intelligibilis, secundum quae tamen ponunt diversificari
 10 scientiam huius a scientia alterius, in quantum hic intelligit at quorum phantasmata habet, et ille alia quorum phantas-

97-1 quod... tempore om.

⁸¹ Cfr. nn. [81] [82].

⁸² Brevemente resume el mismo argumento ST en *De Spiritualibus Creat.*, 9, c. « En primer lugar porque ciertamente no es posible que juntamente y de una sola vez tenga alguna virtud muchas acciones respecto del mismo objeto. Ahora bien sucede que dos hombres juntamente y de

elección de la voluntad, y que una misma elección sería la de todos, si el entendimiento, en el cual reside la supremacía y el dominio para usar de todos los demás [potencias del alma y órganos del cuerpo], es uno e indiviso en todos [los hombres]: lo cual es abiertamente falso y absurdo, puesto que repugna a la evidencia misma, destruyendo, además, toda ciencia moral y todo cuanto se refiere a la sociedad civil, que es connatural al hombre, como dice Aristoteles ⁸¹.

[90] Por último, si todos los hombres entendieran por un solo entendimiento, de cualquier manera que se les junte, bien como forma, bien como motor, necesariamente se seguiría que para todos los hombres sería único el acto de entender que versaría a un tiempo sobre un solo objeto inteligible ⁸²; como, por ejemplo, si yo entiendo [conozco] una piedra, y tú haces lo mismo, necesariamente será una misma operación intelectual la tuya y la mía; ya que de un único principio activo, sea forma o motor, respecto de un mismo objeto, no puede proceder más que una única operación de la misma especie al mismo tiempo. Esto aparece claro en el l. 5.º de la *Física*. Por lo tanto, si muchos hombres tuvieran un solo ojo, no tendrían más que una sola visión respecto de un mismo objeto al mismo tiempo.

[91] De igual manera si el entendimiento fuera único para todos los hombres, seguiríase que cuando todos ellos entendiesen a un tiempo una misma cosa, no tendrían más que una sola operación intelectual, y con mayor razón si se tiene en cuenta que ninguna de aquellas características por las que los hombres difieren entre sí, participa de la operación intelectual. Porque las imágenes sensitivas son meros prerrequisitos de la operación del entendimiento, como los colores lo son para la operación de la vista; de donde se sigue que no se diversificaría por ellos la acción del entendimiento, mayormente respecto de un solo inteligible, por más que [los adversarios] aseguran que el co-

una sola vez entienden uno y el mismo inteligible. Si pues ambos entienden por un entendimiento posible, seguiríase que es una y la misma numéricamente la operación intelectual de ambos; como si dos hombres vieses con un mismo ojo seguiríase que sería una misma la visión de ambos; lo cual es evidentemente del todo imposible ».

mata habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest⁸³.

[§§ 92-95. *Repugnat ista unitas dictis Philosophi de intellectu possibili et de habitu scientiae*].

15 [92] Adhuc autem ostendendum est quod haec positio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Cum enim dixisset de intellectu possibili, quod est separatus et quod es in potentia omnia, sibiungit [De An. III, 4, 429 b 5-7] quod «cun-
sic singula fiat (scil. in actu), ut sciens dicitur qui secundum
20 actum», i. e. hoc modo sicut scientia est actus, et sicut sciens dicitur esse in actu in quantum habet habitum⁸⁴. Unde subdit [4, 429 b 7-9]: «Hoc autem confestim accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc po-
tentia quodammodo, non tamen similiter (sicut) ante addis-
25 cere aut invenire». Et postea, cum quaesivisset [4, 429 b 23-25] «si intellectus simplex est et impassibile et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est?» [et] ad hoc solvendum respondet dicens [4, 429 b 30-430 a 2]: «Quod potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sic sicut in tabula nihil est actu scriptum; quod quidem accidit in intellectu». Est ergo sententia Aristotelis quod intellectus possibilis ante addis-

⁸³ «Ni puede decirse que mi entender es diferente del tuyo por la diversidad de los fantasmas, porque el fantasma no es lo entendido en acto sino que lo entendido es aquello que es separado del fantasma, es decir el verbo [mental]. De aquí que la diversidad de los fantasmas es extrínseca a la operación intelectual, y así no puede diversificarlas». ST, *De Spiritualibus Creaturis*, 9.

⁸⁴ *Entendimiento en acto*, el que actualmente conoce. *Entendimiento en hábito*, el que ha conocido algún objeto, permanece por lo mismo con la especie del mismo objeto, especie que por la memoria puede hacer que el entendimiento pase al acto de conocer el objeto, sin necesidad de éste. Como se ve, el entendimiento en hábito tiene ya cierta actuación.

«Así como en el sentido de la vista existe un doble principio activo,

nocimiento cierto que uno tiene se diferencia de la de otro, por cuanto que uno y otro conocen los objetos cuyas representaciones sensibles cada uno tiene dentro de sí. Pero en el caso que ambos conozcan y entiendan un mismo objeto, una misma operación intelectual no puede en manera alguna diversificarse por la diversidad de las representaciones sensibles⁸³.

Tal unicidad contradice a las palabras mismas de Aristóteles sobre el entendimiento posible y el hábito de la ciencia.

[92] Todavía nos queda por mostrar que esta posición está claramente en pugna con las palabras de Aristóteles. Este, en efecto, después de decir que el entendimiento posible es *separado* y que lo es *todo en potencia*, añade que «[el entendimiento] se hace cada cosa (en acto), como el que sabe se dice tal en cuanto está en acto»; es decir, del modo que la ciencia es acto, y como el que sabe se dice que está en acto en cuanto que tiene el hábito de la ciencia⁸⁴. Por lo que añade: «Esto sucede cada vez que puede obrar por sí mismo. Es, por lo tanto, en tal caso, potencia en cierta manera, pero no (como) lo es antes de aprender o conocer». Y después, habiéndose preguntado: «Puesto que el entendimiento simple es impassible y nada de común tiene [con ningún objeto determinado], como dijo Anaxágoras, ¿cómo es que entiende, si el entender es padecer algo?», [y] para solventar esto, responde: «Que el entendimiento es, en cierto modo, en potencia las cosas inteligibles, pero en acto no es ninguna de ellas antes de entender. Y conviene que así sea, tal como en una pizarra en la que

uno que es como el primer agente como el que mueve, y tal es la luz; otro que es como el que mueve como movido, como el calor que se hace visible en acto por la luz; así en el entendimiento existe uno como primer agente que es la luz del entendimiento agente; [y también existe otro] que es como lo que mueve movido y es la especie hecha inteligible en acto por el mismo [entendimiento agente]; y por ésto, el hábito de la parte intelectual se compone de la luz [del entendimiento agente] y de la especie inteligible...». ST III Dist., XIV, q. 1 a 2.

«Como este nombre, entendimiento unas veces significa la cosa entendida, como los nombres se dice que significan lo entendido; a veces significan la misma potencia intelectual; a veces cierto hábito; a veces el acto». ST *De Verit.*, q. XVI, a 1, c.

cere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nihil
 35 est actu scriptum; sed post addiscere et invenire est actu
 secundum habitum scientiae, quo potest per seipsum ope-
 rari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu.

[93] Ubi tria notanda sunt. Primum, quod habitus
 scientiae est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui
 40 secundum hunc fit actu et potest per seipsum operari. Non
 autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata,
 ut quidam dicunt, vel quaedam facultas quae nobis acqui-
 ritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur
 cum intellectu possibili per nostra phantasmata. Secundo,
 45 notandum est quod ante nostrum addiscere et invenire, ipse
 intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua
 nihil est scriptum. Tertio, quod per nostrum addiscere seu
 invenire, ipse intellectus possibilis fit actu.

[94] Haec autem nullo modo possunt stare, si sit
 50 unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt et
 fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur
 in intellectu (est enim locus specierum, ut supra Philosophus
 dixerat [4, 429 a 27-28]); et iterum scientia est habitus
 permanens. Si ergo per aliquas species intelligibiles, et
 55 perfectus secundum habitum scientiae, ille habitus et illae
 species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit de-
 nudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum
 addiscere aut invenire, illae species acquirantur in intel-
 lectu possibili. Etsi enim aliquis dicat, quod per meum
 60 invenire intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu
 de novo, puta si ego aliquid intelligibilium invenio, quod a
 nullo praecedentium est inventum: tamen in addiscendo
 hoc contingere non potest; non enim possum addiscere nisi
 quod docens scivit. Frustra ergo dixit quod ante addiscere
 65 aut invenire intellectus erat in potentia.

nada se ha escrito todavía; lo cual acontece con el entendi-
 miento». Luego es doctrina de Aristóteles que el entendi-
 miento posible, antes de aprender o conocer, está en po-
 tencia, como una pizarra en la que nada hay actualmente
 escrito; pero que después de aprender y conocer está en
 acto, en cuanto que tiene el hábito de la ciencia con el que
 puede por sí mismo obrar, aunque entonces está en poten-
 cia para considerar algo actualmente.

[93] En lo dicho tres cosas hemos de notar especial-
 mente. Lo primero es que el hábito de la ciencia es el pri-
 mer acto del mismo entendimiento posible, el cual, con-
 forme a él, se pone en acto y puede por sí mismo. Ya que
 la ciencia no consta sólo de imágenes sensitivas iluminadas
 [por el entendimiento], como dicen algunos, ni es tam-
 poco una facultad que se adquiere por la frecuente medi-
 tación o ejercicio para que nos comuniquemos con el enten-
 dimiento posible por medio de las imágenes sensitivas. Lo
 segundo, ha de notarse que, antes de nuestro aprender y
 entender, el mismo entendimiento posible está en potencia,
 como la pizarra en la que nada hay escrito. Tercero, que
 por nuestro aprender [de otro] o entender [uno por sí mis-
 m], el entendimiento posible se pone en acto.

[94] Todo lo dicho de ninguna manera fuera verdad,
 si hubiera sólo un entendimiento posible para todos los
 hombres que son y serán y han sido. Es evidente que las
 especies se conservan en el entendimiento (puesto que es
el lugar de las especies, como lo dijo antes el Filósofo); por
 lo que nuevamente hemos de afirmar que la ciencia es un
 hábito permanente. Luego, si merced a algún hombre de
 los que le preceden un entendimiento se pone en acto res-
 pecto de determinadas especies inteligibles, y se perfecio-
 na respecto del hábito de la ciencia, tal hábito y especie
 permanecen en él.

Ahora bien, estando todo aquello que recibe desprovis-
 to de lo que recibe, es imposible que por mi aprender y
 entender, esas especies se adquieran en el entendimiento
 posible. Porque aunque dijera alguien que, por mi enten-
 der, el entendimiento posible de nuevo se pone en acto, co-
 mo sería, por ejemplo, si encontrara algún objeto inteli-
 gi-

[95] Sed et si quis addat, homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis: sequitur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, ⁷⁰ sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae ⁸⁵. Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu. Frustra etiam posuit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis ⁷⁵ nihil a phantasmatibus accipit. Quamvis et hoc ipsum irrationabile videatur, quod substantia separata a phantasmatibus nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut intelligere; quia Aristoteles post verba praemissa subiungit [III De An. 4, 429 b 9]: « Et ⁸⁰ ipse seipsum tunc potest intelligere », scil. post addiscere aut invenire. Substantia enim separata secundum seipsam est intelligibilis: unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus ⁸⁵ per nostrum intelligere aut invenire.

[§§ 96-98. *Non sufficit responsio dicentium Aristotelem loqui de intellectu possibili quatenus dumtaxat continuatur nobiscum*].

[96] Si autem haec inconvenientia velint evadere, dicendo quod omnia praedicta Aristoteles dicit de intellectu possibile secundum quod continuatur nobis, et non secun-

⁸⁵ Quiere decir ST: en el supuesto que desde la eternidad hubieran existido hombres, siempre, es decir, desde la eternidad, hubieran existido las especies inteligibles en el único entendimiento posible, ya que no se

ble que ningún hombre anterior hubiese conocido antes, con todo, esto no puede acontecer con el aprender, puesto que no puedo aprender sino lo que quien me enseña sabe de antemano. Sin razón, pues, afirmó que antes de aprender o encontrar el entendimiento estaba en potencia.

[95] Pero si alguien añadiera que según Aristóteles hombres los hubo siempre, se seguiría que no habría un primer hombre inteligente, y, por lo tanto, las especies no son recibidas en el entendimiento posible por medio de las imágenes sensibles de alguien, y serían, entonces, especies inteligibles eternas del entendimiento posible ⁸⁵. Luego sin razón propondría Aristóteles el entendimiento agente que transformara en inteligible en acto lo que sólo era tal en potencia. Sin razón, también habría asentado que las imágenes sensibles son, respecto del entendimiento posible, lo que los colores respecto del sentido de la vista, si nada recibiera el entendimiento posible de dichas imágenes o representaciones. Aunque ya parece poco razonable el hecho mismo de que una substancia separada reciba algo de nuestras imágenes sensibles, que no pueda entenderse a sí misma, sino después de nuestro aprender o entender; porque después de las palabras dichas, añade Aristóteles: « Y entonces puede él entenderse a sí mismo », esto es, después de aprender o entender, ya que toda substancia separada es, según su propia naturaleza, inteligible; por lo que había de entenderse a sí mismo el entendimiento posible, por razón de su misma esencia, si fuera substancia separada, ni necesitaría para ello de las especies inteligibles a él traídas por nuestro entender [aprender de otro] o investigar [entender por sí mismo].

No satisface la solución de los que afirman que Aristóteles habla del entendimiento posible sólo en cuanto se continúa en nosotros.

[96] Si quisieran evadir estos inconvenientes, diciendo que todo lo predicho lo trae Aristóteles refiriéndose al entendimiento posible en cuanto que se nos comunica a

hubiera podido señalar un primer hombre de cuyos fantasmas el tal entendimiento hubiera comenzado a sacar las especies. Las especies serían por lo tanto eternas, y sería inútil toda la teoría de Aristóteles sobre la formación de las especies inteligibles.

dum quod in se est: primo quidem dicendum est quod
 90 verba Aristotelis hoc non sapiunt; immo de ipso intellectu
 possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi, et
 secundum quod distinguitur ab agente. Deinde si non fiat
 vis de verbis Aristotelis, ponamus, ut dicunt, quod intel-
 lectus possibilis ab aeterno habuerit species intelligibiles,
 95 per quas continuetur nobiscum secundum phantasmata quae
 sunt in nobis.

[97] Oportet enim quod species intelligibiles quae
 sunt in intellectu possibili, et phantasmata quae sunt
 in nobis, aliquo horum trium modorum se habeant:
 quorum unus est, quod species intelligibiles quae sunt in
 1 intellectu possibili, sint acceptae a phantasmatibus quae
 sunt in nobis, ut sonant verba Aristotelis; quod non potest
 esse secundum praedictam positionem, ut ostensum est. Se-
 cundus autem modus est, ut illae species non sint acceptae
 a phantasmatibus, sed sint irradiantes supra phantasmata
 5 nostra; puta, si species aliquae essent in oculo irradiantes
 super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est,
 ut neque species intelligibiles, quae sunt in intellectu pos-
 sibili, sint receptae a phantasmatibus, neque imprimant ali-
 quid supra phantasmata.

10 [98] Si autem ponatur secundum⁸⁶, scil. quod species
 intelligibiles illustrent phantasmata et secundum hoc intel-
 ligantur: primo quidem sequitur quod phantasmata fiunt
 intelligibilia actu, non per intellectum agentem, sed per in-
 tellectum possibilem secundum suas species. Secundo, quod
 15 talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod
 phantasmata sint intelligibilia actu: non enim fiunt phan-
 tasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem; hoc autem
 magis erit receptio quam abstractio⁸⁷. Et iterum, cum omnis
 receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum

⁸⁶ Es la única solución no examinada; ya que el primer modo acaba de ser excluido, y el tercero no ofrece solución alguna.

⁸⁷ Es decir, para que los fantasmas se transformen en inteligibles, hay que quitarles (*abstrair*) los caracteres materiales individuales («Por-

nosotros, y en cuanto es en sí, contestaremos, primero, que las palabras de Aristóteles no dan a entender tal cosa, más aún, habla del entendimiento posible conforme a aquello que le es propio y por lo que se diferencia del [entendimiento] agente. Además, prescindiendo del valor de las palabras de Aristóteles, supongamos que, como dicen, desde la eternidad hubiera tenido especies inctigibles el entendimiento posible, por las que se comunicaría con nosotros, conformándose a las imágenes sensibles que en nosotros haya.

[97] Conviene, pues, que las especies intelligibles que están en el entendimiento posible, y las imágenes sensibles que están en nosotros, se relacionen de uno de estos tres modos: el primer modo es que las especies intelligibles, que están en el entendimiento posible, provengan de las imágenes sensibles que hay en nosotros, como suenan las palabras de Aristóteles; lo cual no puede ser conforme a la posición dicha, como se ha mostrado. El segundo modo es que tales especies no procedan de las imágenes sensibles, sino que aquéllas proyecten su luz sobre éstas, como si hubiera en el ojo algunas especies irradiando luz sobre los colores que están en la pared. El tercer modo es que, las especies intelligibles que están en el entendimiento posible no sean ni recibidas de las imágenes sensibles, ni proyecten cosa alguna sobre ellas.

[98] Si se propusiera lo segundo⁸⁶, a saber, que las especies intelligibles iluminan las imágenes sensibles y en esta forma son entendidas, se seguiría en primer lugar, que las imágenes sensibles se tornan intelligibles en acto merced al entendimiento posible, conforme a sus especies, y no en virtud del entendimiento agente. En segundo lugar, que tal iluminación de las imágenes sensibles no podría hacer que dichas imágenes fueran intelligibles en acto, puesto que sólo por la abstracción se hacen las imágenes sensibles in-

que nada pasa de la potencia al acto sino por algún ser en acto: como el sentido pasa al acto por lo sensible en acto. Convenía, pues, poner alguna virtud de parte del entendimiento que haga los intelligibles en acto abstra-
yendo las especies de las condiciones materiales»). Ahora bien la solu-
ción que se propone no es de *abstracción*, sino de *añadir* algo a los fan-
tasma, lo cual no los haría intelligibles.

²⁰ intelligibilium quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quae sunt in nobis, intelligibiliter sed sensibiliter et materialiter; et sic nos non poterimus intelligere universale per huiusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatibus, neque irradiant super ea, erunt omnino disparatae et nihil proportionale habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum; quod manifestis repugnat. Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

CAPITULUM V. — [§§ 99-124. *Solvuntur rationes quibus impugnatur pluralitas intellectus possibilis*].

[§§ 99-105. *Obiectio 1 et 2: Intellectus est forma immaterialis; ergo nequit multiplicari secundum multiplicationem corporum. Quod si ita multiplicaretur, destructis corporibus unus maneret*].

¹ [99] Restat autem nunc solvere ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere. Quorum primum est, quia omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae, est forma materialis: unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus, qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis: quod est contra verba Aristotelis et probationem ipsius qua probat¹⁰ quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non

teligibles en acto, y aquello más sería una recepción que una abstracción⁸⁷. Además, como quiera que toda recepción se hace según la naturaleza de aquello que se recibe, la iluminación de las especies inteligibles que están en el entendimiento posible no sería para nuestras imágenes o representaciones sensibles una iluminación intelectual, sino sensitiva y material, por con siguiente, no podríamos conocer lo universal mediante tal iluminación. Ahora bien, si las especies inteligibles del entendimiento posible ni proceden de las imágenes sensibles, ni proyectan su luz sobre ellas, necesariamente carecerán de toda relación y proporción con las representaciones sensibles, y éstas no tendrán la menor intervención en los conocimientos intelectuales, cosa que contradice a la experiencia clara y evidente. Por lo tanto, de cualquier manera que se lo considere, es imposible que exista un solo entendimiento posible para todos los hombres.

CAPITULO V

Solvéntanse las dificultades contra la pluralidad del entendimiento posible.

1.ª y 2.ª Objeción: El entendimiento es forma immaterial, por lo que no puede multiplicarse en razón de la multiplicación de los cuerpos. Aun dado que se multiplicase, una vez destruidos los cuerpos, quedaría uno solo.

[99] Quedan todavía por solventar las razones en que se apoyan para refutar la pluralidad del entendimiento posible. De ellas la primera es, que todo aquello que se multiplica por razón de la división de la materia es forma material, de donde se deduce que las sustancias separadas de la materia no son más de una en cada especie. Por lo tanto, si hubiera muchos entendimientos repartidos en muchos hombres, que se distinguen entre sí numéricamente por la división de la materia, se seguiría necesariamente que el entendimiento es forma material: lo cual va contra las palabras de Aristóteles y contra la prueba del mismo con que demuestra que el entendimiento es separado. Si, pues, es separado y no es forma material, de ninguna manera se

est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum⁸⁸.

[100] Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus. Dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem: quia habere naturam ut numeraliter multiplicetur, est aliud a natura formae separatae. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volentes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid

[101] Sed ut a posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles in IV *Metaph.* [2, 1003 b 32], quod « cuiusque substantia unum est non secundum accidens », et [2, 1003 b 31] quod « nihil est aliud unum praeter ens ». Substantia esgo separata si est ens, secundum suam substantiam est una; praecipue cum Aristoteles dicat in VIII *Metaph.* [6, 1045 a 36-b 7], quod ea quae non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens. Unum autem, in V *Metaph.* [6, 1016 b 31-35], dicitur quadrupliciter, scil. numero, specie, genere, proportionem. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero, quia sit unum de numero: non enim numerus est causa unius,

⁸⁸ Esta es, sin duda, la principal dificultad que tenían los averroístas, nacida de la doctrina misma de Aristóteles que ponía el principio de la multiplicación numérica de las formas en la materia, doctrina admitida por ST. Debía éste por lo tanto evitar cuidadosamente la consecuencia que de ella sacaban los averroístas, y que tornaba sospechosa de averroísmo la doctrina tomista.

La dificultad es propuesta por ST repetidas veces. v. g.: *Sum. Theol.*, I, q. 76, a 2, 1; *De Spiritu Creat.*, 9, (2 y 4).

La tesis general la propone SIGER así: « Es cierto que según la fe

multiplica de acuerdo con la multiplicación de los seres corporales⁸⁸.

[100] Se apoyan en esta razón hasta el punto de que dicen que Dios no podría hacer muchos entendimientos de una misma especie en hombres diversos. Efectivamente, afirman que esto implicaría contradicción, ya que el tener naturaleza para multiplicarse numéricamente es cosa extraña a la naturaleza de la forma separada. Pero pasan más adelante queriendo concluir de esto, que ninguna forma separada es una e individua; y dicen que esto es claro por el sentido mismo del vocablo, porque no es uno, sino aquello que es uno en una enumeración, y la forma separada de la materia no es en una enumeración, porque no tiene en sí razón de número, ya que la razón o causa del número proviene de la materia.

[101] Pero para comenzar por esto último, parecen los adversarios no entender lo que significa el vocablo [«uno»]. Porque dice ARISTÓTELES en el libro 4.º de la *Metafísica*, que « la substancia de cada cosa es una, no accidentalmente », y que « uno no es ninguna otra cosa sino el ser ». Luego la substancia separada, si es ser, es una por su substancia; principalmente porque dice Aristóteles en el libro 8.º de la *Metafísica*, que « las cosas que no tienen materia no tienen causa para ser uno y ser ».

Ahora bien, en el libro 5.º de la *Metafísica*, se dice que de cuatro maneras es lo « uno », es decir, en número, especie, género y proporción. Y no hay que decir que alguna substancia separada es una solamente en especie o género, porque esto no es ser simplemente uno. Resulta por lo tanto que cualquier substancia separada es una numéricamente. Tampoco se dice que algo es uno numéricamente porque sea una unidad que forma parte de un número; porque no es el número la causa o razón de lo « uno », sino al contra-

pueden existir formas separadas numéricamente diferentes en una sola especie; sin embargo, según Aristóteles y todos los filósofos esto es imposible. La razón de esto es: la forma en cuanto forma no se multiplica, porque no es divisible sino en cuanto que es recibida por la materia; y la materia igualmente no es divisible por sí, sino por la cantidad... Por lo tanto en los seres que no tienen materia, no es posible la multiplicidad». *Quaest. de Anima*, III, 6.

sed e converso, scil. quia in numerando non dividitur; unum enim est quod non dividitur.

[102] Nec iterum hoc verum est, quod omnis numerus causetur ex materia: frustra enim Aristoteles quaesivisset
 40 numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in V *Metaph.* [6, 1017 a 2-6] quod multum dicitur non solum numero, sed specie et genere. Nec etiam hoc verum est, quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquid: alioquin non haberet aliquam opera-
 45 tionem, cum actus sint solum singularium, ut Philosophus dicit; unde contra Platonem argumentatur in VII *Metaph.* [15, 1040 a 22-29], quod si ideae sunt separate, non praedicabitur de multis idea, nec poterit definiri, sicut nec alia individua quae sunt unica in sua specie, ut sol et luna.
 50 Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi in quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subiectum non existens in alio. Unde et de idea Aristoteles dicit quod, si idea esset separata, esset quaedam, i. e. individua, quam impossibile
 55 esset praedicari de multis.

[103] Individuae ergo sunt substantiae separate et singulares; non autem individuntur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis⁸⁹. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam. Iam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis
 65 animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est.

⁸⁹ Esta explicación no parece fuera negada por Averroes y Siger de B., sino por otros más exagerados averroístas. Dice Siger, transparentando la mente de Averroes: «Es diferente la razón de la universalidad en estos seres materiales y en los separados; porque en los inferiores [materiales] no es determinado al esto y al ahora [a lo particular] por sí mismo, sino por otro, es decir, por la materia; pero lo universal en los

rio, y la razón es porque [lo «uno»] no se divide por la numeración, pues uno es aquello que no se divide.

[102] Asimismo tampoco es verdad que todo número tenga como causa la materia; porque entonces en vano hubiese tratado ARISTÓTELES del número de las substancias separadas. Dice también ARISTÓTELES en el libro 5.º de la *Metafísica*, que «“mucho” se dice no sólo en número, sino también en especie y género». Tampoco es verdad que la substancia separada no sea singular e individua; de lo contrario carecería de toda operación, ya que el acto es propio solamente de los [seres] singulares, como dice el Filósofo; de donde arguye contra Platón en el libro 7.º de la *Metafísica*, que, si las ideas son [seres] separados, una idea no puede predicarse de muchos, ni puede definirse, como ningún otro individuo que es único en su especie, por ejemplo el sol y la luna. Porque en los seres materiales, la materia es el principio de la individuación sólo en cuanto que la materia, por ser el primer sujeto que no existe en otro, no es participable por muchos. De aquí también que ARISTÓTELES diga acerca de la idea que, si existiese separada sería *alguna*, esto es individual, y entonces no podría ser predicada de muchos individuos.

[103] Así, pues, las substancias separadas son individuales y singulares; pero no son individuales por la materia, sino por lo mismo que naturalmente no son aptas para existir en otro sujeto, y por consiguiente no pueden ser participadas por muchos⁸⁹. De lo cual se sigue que, si alguna forma debe por su naturaleza ser participada por otro de manera que sea acto de alguna materia, puede aquélla individuarse y multiplicarse por relación a la materia. Ahora bien, quedó demostrado antes que el entendimiento es potencia del alma que es acto del cuerpo; luego en pluralidad de cuerpos existirá pluralidad de almas, y en pluralidad de almas, pluralidad de potencias intelectivas, que se llaman entendimientos; de lo cual no se sigue que el entendimiento sea una potencia material, según hemos demostrado anteriormente.

seres separados es determinado al esto y al ahora, aunque no por algo añadido al mismo». *Quaest. de An.*, III, 6.

[104] Si quis autem obiiciat quod, si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus, non remaneant multae animae, patet solutio per ea quae supra dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens, sicut unum, ut dicitur in IV *Metaph.* [2, 1003 b 30-34]. Sicut igitur esse animae est quidem in corpore in quantum est forma corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc remanent in suo esse: ita unaquaeque anima remanet in sua unitate, et per consequens multae animae in sua multitudine.

[105] Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum, quod hoc Deus facere non possit, quod sint multi intellectus, credentes hoc includere contradictionem⁸⁰. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa: sicut grave non habet ex sua natura quod sit sursum, tamen grave esse sursum, non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo si intellectus naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Quod dicimus non propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur; sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur.

⁷⁸ argumentatur ⁸⁰ (intellectus) eiusdem speciei. ⁸⁹ si om. ⁹⁴ posset.

⁹⁰ Parece admitir aquí S. T. que Dios puede hacer milagrosamente que se multipliquen numéricamente las substancias separadas en una misma especie, lo que es contra el principio peripatético de que la materia es el único principio de tal multiplicación. En este caso dicho principio no tendría para S. T. un valor metafísico o absoluto, como generalmente le atribuyen los que lo admiten. El pasaje ha dado lugar siempre a discusiones. El nuevo texto crítico establecido por Keeler, ha hecho caer antiguos argumentos, pero sigue la controversia. Cfr. DESCOOS, *Rev. de Phil.*, 1922, pp. 202-207; y *Archives de Phil.*, vol. XIV, cah. II, *Métaphysique*,

[104] Si alguien objeta que del hecho de que las almas se multiplican en razón de sus cuerpos, se sigue que, destruidos los cuerpos no quedan muchas almas, la respuesta es clara por lo que más arriba queda dicho. Porque cada cosa es « ser » en la manera que es « uno », según se dice en el libro 4.º de la *Metafísica*. Así, pues, el ser del alma existe ciertamente en el cuerpo, en cuanto es forma del cuerpo, y no existe antes que él; sin embargo, destruido el cuerpo, todavía permanece el alma en su ser; por tanto, cada alma permanece en su unidad, y por consiguiente las diversas almas siguen siendo diversas y muchas.

[105] Por lo demás, es argumentación muy rústica y vulgar querer demostrar que Dios no puede hacer que existan muchos entendimientos de la misma especie, creyendo que esto importa contradicción⁹⁰. En efecto, aún concedido que no fuese el entendimiento naturalmente multiplicable, no por eso se seguiría que la pluralidad de entendimientos encierra contradicción. Porque nada impide que una cosa por naturaleza carezca de aptitud para algo, y sin embargo la tengo por otra razón; como un cuerpo pesado naturalmente carece de la tendencia de ir hacia arriba; mas no es absurdo que, a pesar de ello, vaya hacia arriba; lo absurdo sería que el cuerpo pesado tendiese hacia arriba por su naturaleza. Así, pues, aunque el entendimiento en el orden natural fuese uno para todos por no tener en su naturaleza causa del multiplicación, sin embargo, todavía podría llegar a multiplicarse por una causa sobrenatural, sin que por eso se diera contradicción. Y decimos esto no sólo porque hace a nuestro propósito, sino principalmente para que esta manera de argumentar no se extienda a otros casos, pues en esta forma podrían sacar como consecuencia que Dios no puede hacer que los muertos resuciten y los ciegos recobren la vista.

quien ve, con graves razones, una mitigación del principio de individuación por la materia. C. BOYER, en cambio, *Acta Acad. Pont. S. Th.*, 1942, pp. 1-10, quiere sostener la interpretación rígida del principio.

En realidad el pasaje es oscuro: por una parte dice S. T. que lo que dice « no lo trae por la cuestión presente » (non dicimus propter propositum); por otra parte, resulta difícil creer que él no pensara en el problema de la multiplicación de las formas separadas en una misma especie, lo que parece indicar el sentido obvio y el ejemplo aducido contra los averroistas.