

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR
ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

SUBDIRECTORES
M^º JESÚS SOTO-BRUNA
JOSÉ A. GARCÍA CUADRADO

SECRETARIA
M^º IDOYA ZORROZA

www.unav.es/pensamientoclasico

N^º 132

San Alberto Magno, *Sobre el alma*

Primera edición: Septiembre 2012

© 2012. Traducción, introducción y notas de Jörg Alejandro Tellkamp
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2882-5
Depósito legal: NA 1.612-2012

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarca 2. Esparza de Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Jörg Alejandro Tellkamp

1. Vida y obra de Alberto Magno.....	17
2. El <i>De anima</i> en la filosofía del siglo XIII	21
3. El comentario al <i>De anima</i> de Alberto Magno	23
Las digresiones: Alberto como conocedor de la tradición aristotélica	24
4. La estructura temática del comentario a <i>De anima</i>	25
a) La concepción de “alma”	26
b) Teoría de la percepción	34
c) Los sentidos interiores	43
d) Teoría del intelecto	48
5. La traducción	60
6. Conclusión	61

SOBRE EL ALMA

Alberto Magno

PRIMER LIBRO: SOBRE EL ALMA

PRIMER TRATADO: SOBRE EL MODO DE CONOCER EL ALMA

Capítulo 1: Digresión que explica que la ciencia natural trata del alma y cuál es su orden	63
Capítulo 2: Preeminencia y utilidad de la ciencia sobre el alma [402a1-402a6]	65
Capítulo 3: Sobre las preguntas que son los sujetos de esta ciencia y su dificultad [402a7-402a23]	68
Capítulo 4: Qué es necesario indagar para investigar la definición propia del alma [402a23-402b8]	71
Capítulo 5: En qué orden tiene que proceder quien investiga lo que se relaciona con la ciencia del alma [402b9-403a2]	74
Capítulo 6: Es necesario indagar si el alma realiza algunas operaciones propias o no [403a3-403a28]	79

Capítulo 7: Respecto de este tema, ¿en qué difiere la reflexión del físico de la del dialéctico, del matemático, del metafísico y del mecánico? [403a29-403b23]	82
SEGUNDO TRATADO: DE LAS OPINIONES DE OTROS AUTORES ACERCA DEL ALMA	
Capítulo 1: Sobre quienes definían al alma como motor [403b24-404b7]	89
Capítulo 2: Acerca de las opiniones de quienes pensaban que el alma se define por ser cognoscitiva [404b8-404b26]	94
Capítulo 3: Sobre la opinión que es necesario definir el alma por su carácter motriz y por su carácter cognoscitivo. Comparación de opiniones [404b27-405b9]	99
Capítulo 4: Resumen de los tres aspectos con los que los antiguos definían al alma, a saber el motriz, el cognoscitivo y el incorpóreo [405b10-405b31]	102
Capítulo 5: Acerca de la contradicción de las opiniones que comúnmente definían al alma por el movimiento propio [405b31-406b14]	106
Capítulo 6: Digresión que explica las dificultades de las teorías antedichas sobre el movimiento del alma	112
Capítulo 7: La disputa contra las opiniones de Demócrito y Platón respecto de los movimientos del alma por medio de los cuales es movida en el cuerpo y por los que mueve al cuerpo [406b15-407a1]	116
Capítulo 8: Crítica a la opinión que sostiene que el alma se entremezcla con la armonía del cuerpo [407b27-408a33]	127
Capítulo 9: La solución a la objeciones que, por medio de las cosas transformables, parecen mostrar que el alma es movida esencial y físicamente. En ello se encuentra una buena demostración para la inmortalidad del alma intelectual [408a34-408b31]	131
Capítulo 10: Crítica a la opinión que dice que el alma es un número que se mueve a sí mismo [408b32-409b17]	135
Capítulo 11: Crítica a la opinión de los que definían al alma a través del conocimiento al decir que lo semejante conoce lo semejante y que el alma, por tanto, se constituye de los principios de todas las cosas [409b18-410a22]	141
Capítulo 12: Si lo similar es conocido por lo similar, como dijo Empédocles [410a23-411a15]	144
Capítulo 13: La razón de la opinión que sostiene que el alma consiste de elementos, especialmente de aire. Digresión que explica las diversas razones adicionales a otras dos que contradicen estas opiniones [411a16-411a26]	148
Capítulo 14: Digresión que explica las razones de la teoría de los antiguos con la que decían que lo semejante se conoce por lo semejante	155
Capítulo 15: Si el alma obra respecto de cosas diversas por medio de una sustancia y de potencias distintas o por medio de varias sustancias y varias potencias. En este capítulo se tratará si lo vegetativo, lo sensitivo y lo racional son una sola sustancia en el hombre [411a26-411b13]	158

Capítulo 16: Duda sobre lo que une a las potencias del alma: si es una esencia común o una sustancia real cuyas facultades del alma son partes [411b14-411b31]	167
SEGUNDO LIBRO: LA SUSTANCIA DEL ALMA Y SUS PARTES VEGETATIVA Y SENSITIVA	
PRIMER TRATADO: SOBRE LA SUSTANCIA DEL ALMA EN SÍ	
Capítulo 1: Sobre la intención de este libro y sobre cómo llegar a una definición de "alma" [412a1-412a20]	171
Capítulo 2: Sobre la definición universal del alma [412a21-412a27]	174
Capítulo 3: Explicación de la definición dada [412a28-413a3]	176
Capítulo 4: De lo dicho se demuestra qué parte del alma es separable del cuerpo y qué no [413a4-413a10]	180
Capítulo 5: Se demuestra que es además necesario buscar otra definición de alma que explique la razón antes mencionada [413a11-413a19]	182
Capítulo 6: La definición de alma: en virtud de qué existe [413a20-413b12]	186
Capítulo 7: Si cualquier facultad del alma es el alma y si existe totalmente en la totalidad del cuerpo [413b13-413b23]	189
Capítulo 8: Cómo el intelecto es otro género de alma y es separable y cómo es la sombra de la inteligencia, mientras que el alma sensible es la sombra del alma racional y la vegetativa la sombra del alma sensitiva [413b24-413b31]	191
Capítulo 9: El alma se une formal y no materialmente al cuerpo y ella es el acto propio de ese cuerpo, pero no de cualquier cuerpo [413b32-414a28]	193
Capítulo 10: El número de las potencias principales que son los principios vitales [414a29-414b18]	195
Capítulo 11: Las partes que componen el alma; que la definición de alma es la misma que de figura [414b19-415a13]	197
SEGUNDO TRATADO: TRATA DE LAS POTENCIAS DEL ALMA VEGETATIVA INDIVIDUALMENTE	
Capítulo 1: El orden de proceder: cuántas y cuáles potencias tiene el alma vegetativa [415a14-415b6]	203
Capítulo 2: Cómo el alma es triple causa y principio de los cuerpos de los seres vivientes [415b7-415b27]	206
Capítulo 3: Crítica al error de Empédocles acerca del movimiento y la causa de la nutrición [415b28-416a8]	208
Capítulo 4: Crítica de los errores de aquellos que dicen que el crecimiento y el alimento se producen por una fuerza del fuego [416a9-416a17]	210
Capítulo 5: Sobre el alimento que es el objeto de las potencias nutritiva, de crecimiento y generación [416a18-416b10]	213
Capítulo 6: Las funciones de las facultades nutritiva y de crecimiento [416b11-416b14]	216

Capítulo 7: Las funciones de la potencia generativa [416b15-416b19]	218
Capítulo 8: Digresión sobre las cuatro facultades naturales que subyacen a las tres facultades mencionadas	221
Capítulo 9: Comparación de las tres facultades vegetativas entre sí y con el alma vegetativa [416b20-416b24]	223
Capítulo 10: Los dos motores del nutrimento [416b25-416b31]	225
TERCER TRATADO: ACERCA DE LOS SENTIDOS	
Capítulo 1: A qué género de potencia pertenece la potencia sensitiva [416b32-417a20]	227
Capítulo 2: Sobre la distinción de los modos de las potencias pasivas en la aprehensión [417a21-417b15]	231
Capítulo 3: La aplicación de las distintas potencias mencionadas a las potencias sensitivas [417b16-418a6]	234
Capítulo 4: Digresión sobre los grados y el modo de la abstracción	237
Capítulo 5: De lo comúnmente percibido; los sensibles esenciales y propios, los sensibles esenciales y comunes y los sensibles accidentales [418a7-418a25]	239
Capítulo 6: Digresión que explica si en los objetos sensibles existe una fuerza motriz; acerca del doble ser del objeto sensible en la materia y en la abstracción	242
Capítulo 7: De lo visible, es decir del color, y sobre cómo la visión es movida por el acto del objeto luminoso [418a26-418b3]	249
Capítulo 8: Sobre la naturaleza del medio transparente y sobre cómo la luz es su acto [418b4-418b12]	252
Capítulo 9: Crítica a la opinión de Demócrito, quien dijo que la lumbre es una emanación corpórea [418b13-418b17]	254
Capítulo 10: Digresión que explica los errores de quienes dicen que la luz es un cuerpo indivisible	257
Capítulo 11: Digresión que explica la refutación de las cuatro opiniones arriba enumeradas sobre la luz y la lumbre	262
Capítulo 12: Digresión que explica la verdadera teoría de la luz, la lumbre y las luciérnagas	265
Capítulo 13: Sobre el medio de la visión y de cuántas maneras se habla de lo invisible; sobre los seres que miran hacia la luz [418b18-418b31]	267
Capítulo 14: La manera de ver el color en la luz y no sin luz; sobre la cantidad de las cosas vistas y sobre la diversidad de los seres que poseen vista [419a1-419a14]	270
Capítulo 15: Por qué en el espacio vacío no se puede ver; sobre la visión en un espejo [419a15-41a22]	275
Capítulo 16: Sobre la visión de las cosas luminosas [419a23-419b3]	277
Capítulo 17: Sobre el oído y primeramente sobre las cosas que suenan bien o mal [419b4-419b17]	279

Capítulo 18: Cómo se genera el sonido en el aire y en el agua [419b18-419b24]	282
Capítulo 19: Sobre el eco, el cual es un reflejo del sonido [419b25-420a3].....	284
Capítulo 20: Cómo el sonido llega a ser oído y qué relación connatural guarda el oído con el sonido [419a20-420a18]	287
Capítulo 21: Sobre las diferencias de los sonidos que sólo se producen en el sonido en acto [419a19-420b4]	289
Capítulo 22: Cómo se produce la voz [420b5-421a6]	290
Capítulo 23: Sobre el olfato; el hombre no tiene un buen olfato, pero tiene un buen tacto y por tanto es prudente [421a7-421a25]	294
Capítulo 24: De qué manera se perciben las diferencias de los olores en analogía con las diferencias de los sabores [421a26-421b1]	297
Capítulo 25: Cómo se relaciona el olor con el olfato y con el medio; si es una evaporación de humo [421b2-421b12]	299
Capítulo 26: De qué manera el olfato está en los animales que respiran y en aquellos que no respiran [421b13-422a7]	302
Capítulo 27: Cómo el gusto está en el medio según su ser material [422a8-422a19]	304
Capítulo 28: Cómo los diferentes sabores se relacionan con el gusto y al revés [422a20-422b9]	306
Capítulo 29: Sobre los sabores específicamente diferentes y de qué manera se relacionan con el gusto [422b10-422b16]	308
Capítulo 30: Sobre el tacto: si es un sentido o si consiste de muchos [422b17-422b33]	310
Capítulo 31: La prueba de que la carne no es el órgano del tacto [422b34-423a21]	312
Capítulo 32: Si el tacto requiere de un medio extrínseco [423a22-423b16].....	315
Capítulo 33: Digresión que explica el altercado entre Alejandro, Temistio, Averroes y Avicena	318
Capítulo 34. Sobre el medio del tacto: qué es y de cuántas maneras se habla de él [423b26-424a16]	320
Capítulo 35: De qué manera se relaciona el tacto con los objetos tangibles [423b26-424a16]	322
CUARTO TRATADO: LO QUE LOS SENTIDOS TIENEN EN COMÚN	
Capítulo 1: Todos los sentidos reciben las especies sensibles sin la materia [424a17-424b2]	324
Capítulo 2: Si un ser carente de sentidos puede ser alterado por los objetos sensibles [424b3-424b22]	326
Capítulo 3: Se prueba que, debido a la naturaleza de los medios, sólo existen cinco sentidos [424b23-425a2]	327
Capítulo 4: De la naturaleza de los órganos se demuestra que sólo existen cinco sentidos [425a3-425a12]	331

Capítulo 5: Partiendo de los objetos sensibles se demuestra que no falta ningún sentido [425a13-425b11]	333
Capítulo 6: Que lo comúnmente percibido no puede corresponder a un sentido propio, el cual sería un sexto sentido adicional a los cinco mencionados [425a13-425b11]	335
Capítulo 7: Digresión que explica las cinco facultades sensibles interiores del alma	339
Capítulo 8: Por qué percibimos con el sentido común que vemos, oímos y que operamos con los demás sentidos [425b12-426a1]	342
Capítulo 9: De qué manera la facultad sensitiva y el objeto sensible son idénticos en acto y distintos según su ser. De qué manera son correlativos y de qué manera no [426a2-426b7]	345
Capítulo 10: Se demuestra la existencia del sentido común, dado que compone y divide lo percibido por medio de las diferentes facultades sensitivas [426b8-426b28]	348
Capítulo 11: Aquí se explica cómo el sentido común es uno e indivisible y cómo se subdivide [426b29-427a16]	350
Capítulo 12: Digresión que explica de qué manera el sentido común es el centro de todos los objetos sensibles	353

TERCER LIBRO: ACERCA DE LAS FACULTADES APREHENSIVAS Y MOTRICES INTERIORES

PRIMER TRATADO: SOBRE LAS FACULTADES SENSIBLES APREHENSIVAS DEL ALMA

Capítulo 1: Digresión que explica el propósito del libro; sobre la imaginación	357
Capítulo 2: Digresión que explica aquello que corresponde a la estimativa.....	359
Capítulo 3: Digresión que explica la naturaleza de la fantasía	361
Capítulo 4: Digresión que explica que todas las facultades del alma sensitiva son orgánicas y que obran por medio del cuerpo	363
Capítulo 5: Refutación del error de los antiguos, quienes dijeron que entender y percibir son lo mismo [427a17-427b13]	366
Capítulo 6: La imaginación y la fantasía no son un sentido, ni son la opinión o la estimación [427b14-427b26]	368
Capítulo 7: La imaginación y la fantasía no son sentidos exteriores, tampoco son opinión u opinión en conjunción con los sentidos [427b27-428b9]	370
Capítulo 8: Qué es verdaderamente la fantasía, en cuanto comúnmente se habla de imaginación y fantasía [428b10-429a1]	374
Capítulo 9: Sobre el origen del nombre 'fantasía' y su utilidad [429a2-429a9]	377

SEGUNDO TRATADO: DE LA PARTE RACIONAL DEL ALMA

Capítulo 1: El propósito de este tratado y cómo el intelecto posible es pasible e impasible [429a10-429a17]	378
---	-----

Capítulo 2: De qué manera el intelecto posible es una cierta naturaleza sin mezcla y de qué manera puede recibir todo aquello que existe [429a18-429a23]	381
Capítulo 3: Digresión que explica los problemas que se siguen de las teorías sobre del intelecto posible	383
Capítulo 4: Digresión que explica la opinión de Alejandro y su falsedad	387
Capítulo 5: Digresión que explica las opiniones de Teofrasto y Temistio y su falsedad	390
Capítulo 6: Digresión que explica las opiniones de Avempace y Abubacher y su falsedad	393
Capítulo 7: Digresión que explica la opinión de Averroes y su error	395
Capítulo 8: Digresión que explica la opinión de aquellos que afirmaron que ninguna parte del alma es intelectiva y su error	399
Capítulo 9: Digresión que explica la opinión de Avicebrón y su error	401
Capítulo 10: Digresión que explica las opiniones de Platón y de Gregorio Niseno y sus errores	404
Capítulo 11: Digresión que explica la opinión de los filósofos latinos y su error	407
Capítulo 12: Digresión que explica la postura verdadera acerca de todas las mencionadas dudas de los Peripatéticos	409
Capítulo 13: Digresión que explica la solución a las dos restantes cuestiones antes mencionadas que son las más difíciles	415
Capítulo 14: Digresión que muestra con diez pruebas que el intelecto es separado y sin mezcla	417
Capítulo 15: Se demuestra que el intelecto no se mezcla con el cuerpo, dado que su impasibilidad no se parece a la impasibilidad de los sentidos [429a24-429b9]	420
Capítulo 16: Existe un solo intelecto que distingue entre los objetos sensibles e inteligibles y entre los objetos inteligibles [429b10-429b21]	423
Capítulo 17: Cómo el intelecto es el sujeto de la recepción y no lo es de la transmutación; cómo se entiende a sí mismo y a otras cosas [429b22-430a9]	427
Capítulo 18: Sobre la naturaleza del intelecto agente; sobre la composición del alma [430a10-430a26]	431
Capítulo 19: La comparación entre los intelectos posible, agente y especulativo [430a10-430a26]	435

TERCER TRATADO: SOBRE LAS ACCIONES DEL INTELLECTO POSIBLE

Capítulo 1: Los modos distintos de predicar "entender lo indivisible" [430a26-430b25]	438
Capítulo 2: Cuál intelecto es siempre verdadero y cuál es a veces verdadero y a veces falso y por qué. Los actos de los sentidos y del intelecto son actos perfectos y movimientos simples [430b26-431a8]	443

Capítulo 3: Un solo intelecto compone y divide los objetos inteligibles de la misma manera que lo hace el sentido común [431a9-431a21]	445
Capítulo 4: La analogía entre los fantasmas y el intelecto es la misma que entre los objetos sensibles y la primera facultad sensitiva [431a22-432b11] ..	447
Capítulo 5: Sobre el acto de entender los asuntos matemáticos y divinos [431b12-431b17]	450
Capítulo 6: Cómo entender los entes divinos separados. Digresión sobre lo que Alejandro dijo al respecto y su error [431b17-431b19]	451
Capítulo 7: Digresión que explica las opiniones de Temistio y Teofrasto para resolver la cuestión mencionada	455
Capítulo 8: Digresión que explica la solución de Alfarabi y de Avempace a esta cuestión y su error	457
Capítulo 9: Digresión que explica cómo Avicena y Algazel resolvieron la cuestión mencionada y las dudas que suscitan sus palabras	460
Capítulo 10: Digresión que explica la solución falsa de algunos autores modernos	461
Capítulo 11: Digresión que explica la causa verdadera y el modo de la unión del intelecto agente con nosotros	463
Capítulo 12: Cómo el alma es de alguna manera todo cuanto existe [431b20-432a14]	468
Capítulo 13: Digresión que explica que el alma no muere con la muerte del cuerpo y que no existió antes del cuerpo	471
Capítulo 14: Digresión que explica el error de aquellos quienes dijeron que de todas las almas sólo una permanece después de la muerte	475
CUARTO TRATADO: DE LAS FACULTADES MOTRICES	
Capítulo 1:Cuál es la parte motriz del alma [432a15-432b12]	477
Capítulo 2: Lo vegetativo y lo sensitivo en sí no mueven respecto del lugar [432b13-432b25]	480
Capítulo 3: Ni el intelecto especulativo, ni el práctico, ni el apetito en sí son causas del movimiento, sino que lo son dos o tres de estas facultades simultáneamente [432b26-433a13]	481
Capítulo 4: Las diferencias entre los intelectos práctico y especulativo [433a14]	485
Capítulo 5: Por qué los motores son de una especie y de varios sujetos [433a15-433a25]	487
Capítulo 6: El intelecto que mueve es siempre recto, la fantasía y el apetito son a veces rectos y a veces no [433a26-433b4]	489
Capítulo 7: Todos los motores pertenecen a una especie y son numéricamente muchos. Sobre la especie y el número a que se reducen los motores [433b5-433b22]	491
Capítulo 8: Cómo es el movimiento progresivo, en cuanto es producido por un motor localmente inmóvil [433b22-433b30]	493

Capítulo 9: El motor en los animales imperfectos y cuando un motor mueve a otro y al revés [433b31-434a21]	495
Capítulo 10: Digresión que explica las demás diferencias entre los motores según los Platónicos y los teólogos	498
QUINTO TRATADO: SOBRE LA RELACIÓN DE LAS POTENCIAS DEL ALMA CON LOS SERES ANIMADOS	
Capítulo 1: Todo ser animado tiene una parte vegetativa, mas no sensitiva, pero los animales necesariamente tienen sentidos [434a22-434b18]	504
Capítulo 2: Los sentidos, que sienten por un medio extrínseco, no son nutridos. Cómo sienten los sentidos a través de un medio extrínseco [434b19-435a10]	507
Capítulo 3: Del cuerpo animal: si es simple o compuesto [435a11-435b25].....	509
Capítulo 4: Digresión que explica que lo sensitivo, vegetativo y racional son en el hombre una sola sustancia simple	512
BIBLIOGRAFÍA	
1. Fuentes	519
a) Alberto Magno: ediciones	519
b) Traducciones de obras de Alberto Magno	519
c) Autores antiguos y medievales	520
2. Estudios	523

CUARTO TRATADO
Lo que los sentidos tienen en común

Capítulo 1: Todos los sentidos reciben las especies sensibles sin la materia [424a17-424b2]

Ahora bien, se hablará sobre lo que comúnmente corresponde a los sentidos y después *se hablará sobre el sentido común*. En primer lugar, lo que comúnmente corresponde a *todo* sentido en cuanto *es un sentido*, es que cada uno se encuentre en un grado de aprehensión que permita *recibir la especie sensible sin la materia*, estando la materia presente, *así como la cera* que recibe únicamente la figura del anillo sin que la materia del anillo fluya con su figura hacia la cera. En efecto, recibe *la figura del anillo* o de la sortija de oro o hierro *sin el oro o el hierro* y, no obstante, *recibe* la figura *del oro o del hierro*. Es decir, la recibe de acuerdo con el ser material que tuvo, el cual es áureo o férreo y no de otra cosa. Con todo, no recibe *nada del oro o del hierro*. De manera similar, el sentido recibe la especie de *cualquier* objeto sensible, es decir *el color, el sabor y el sonido*. Sufrir cambios *por* estas especies, pero *no en cuanto* cualquier especie sensible proviene de *cualquier* objeto sensible según su ser material, *sino en cuanto* cada uno de ellos tiene un ser intencional y existe *según su definición*, como en habíamos dicho anteriormente¹.

Según lo anteriormente establecido esto acaso no parece ser cierto respecto del tacto y del gusto². Dijimos que los objetos sensibles de estos sentidos se dan en el ser sensitivo según su ser material. Pero para ello hay que entender que aquí decimos que 'sentido' es la facultad sensitiva que se encuentra en el primer órgano sensitivo. En efecto, éste recibe la especie sensible transmitida a través del medio, en cuanto que cada una de las facultades sensibles juzga en cierta manera acerca de las diferencias de los objetos sensibles que les son supeditadas. De esta manera le compete a cada sentido que él mismo pueda recibir completamente los objetos sensibles sin la materia y sin el ser material, estando, no obstante, la materia presente.

Sin embargo, aquello *primero por lo que percibimos es* aquello en que las especies sensibles *están* primeramente solo *en potencia* sin materia y posteriormente se encuentran en acto, cuando ya las tiene. De esto se sigue que *el primer ser sensible*, cuando *está* en acto, es él mismo perceptible *de cierta manera*. Pero su ser es *distinto* aquí y allá en la medida en que el acto del sentido tiene

un ser intencional y en la medida en que *una determinada extensión* tiene un ser material o cuando se trata de un cuerpo supeditado a los sentidos. *En efecto*, la extensión material supeditada a los sentidos, no es *lo que se percibe* en cuanto que sea percibida en acto por los sentidos, porque *ser perceptible* es ser intencional. Pero de manera similar *la percepción actualizada no es una extensión, sino que es el aspecto* intencional del objeto sensible. El sentido que posee esta intención es *potencialmente* perceptible y es juez de sí mismo. Todo lo que está en potencia hacia algo y que tiene un aspecto esencial, es proporcional al receptor. Si esta proporción se disuelve, no seguirá siendo potencial. Es entonces necesario que las potencias próximas sean próximas por medio de algo, sobre todo las potencias habituales –que son como un ser primero– que establecen una armonía con los actos segundos que provienen de ellas. Arriba dijimos que la perfección del primer ser sensible proviene de quien lo genera y las especies sensibles se encuentran armónicamente en él como acto segundo³. Por tanto, la potencia sensitiva guarda una relación proporcional con el objeto sensible que recibe las especies.

Por esta razón *es manifiesto por qué los excesos de los objetos sensibles corrompen la facultad sensitiva, ya que* los excesos sobrepasan la armonía y, en consecuencia, se disuelve la proporción para la que fue compuesto el órgano sensorial. Es como una lira, cuyas cuerdas se tienden armónicamente; si alguien *las golpeará con mayor fuerza* que la que permite la armonía, entonces se estropearía la armonía.

Por último, lo dicho aclara por qué *las plantas no tienen sensación*. A pesar de que *padecen alteraciones debido a los objetos tangibles* que obran en ellas por medio de una acción material y no sólo por medio de la acción de la especie, y a pesar de que las plantas *poseen una cierta parte del alma*, no obstante, no poseen una proporción armónica para *recibir únicamente las especies de los objetos sensibles*: ellas no pueden percibir. Por esta razón carecen de *esta* armonía en los órganos, dado que son terrestres, por lo que no pueden superar con sus acciones las acciones de las cosas materiales. *Más bien padecen alteraciones* por medio de una pasión material y no formal, como dijimos. Por eso yerran sin duda quienes afirman que las plantas tienen dos sentidos, es decir el gusto y el tacto, porque, aunque absorben el alimento y son alteradas por los objetos tangibles, no juzgan acerca de los sabores ni son alteradas únicamente por la alteración de las especies, sino por la alteración de la materia. Esto es, pues, lo que corresponde a todo sentido en cuanto es un sentido.

¹ *Supra*, II, 3, 6.

² *Supra*, II, 3, 32.

³ *Supra*, II, 3, 3.

Capítulo 2: Si un ser carente de sentidos puede ser alterado por los objetos sensibles [424b3-424b22]

Sin embargo, acaso alguien dudará si una cosa es alterada por el olor, es decir si por la especie simple del olor una cosa, que no puede tener olfato, es alterada, o si una cosa que no puede ver es alterada por el color o por la especie simple del color. Algo parecido cuestiona la misma duda respecto de los demás sentidos. En efecto, si el olor fuera una percepción olfativa activa con miras al acto y si además se predicaran de manera correlativa lo propiamente activo y lo propiamente pasivo, entonces sería necesario asumir lo uno si se asume lo otro, y eliminar lo uno si se elimina lo otro. Por tanto, la cosa que contiene olor como en algo propiamente pasivo, necesariamente posee el sentido del olfato; así parece seguirse que nada es alterado por el olor por la manera antedicha si no tiene olfato. Con todo, el mismo argumento aplica también a los demás objetos sensibles, porque –como habíamos dicho frecuentemente– no todo ser potencial recibe el acto de cualquier ser activo; más bien el acto de los objetos sensibles recibe ciertos efectos pasivos en cuanto que pueden ser percibidos armónicamente.

No obstante, lo mismo se manifiesta de esta manera: la luz, la oscuridad, el olor, el sonido y otras especies sensibles simples, en cuanto tales, no obran de ninguna manera por medio de la acción de la especie sobre aquellos cuerpos que no poseen las facultades sensitivas. Pero si obraran sobre ellos, entonces esto no sería por acción de las especies, sino de la materia. Esto es como cuando se dice que el trueno rompe el leño; la especie simple del sonido no obra con miras a romper el leño; más bien el aire obra a través del movimiento inducido, el cual es la causa del sonido. Muchos objetos sonoros destrozan torres y muros por la misma causa, porque el aire se mueve continuamente hacia la facultad de la audición, ya que el aire transmite el sonido, y cuando llega a los muros, los mueve. Por eso los sonidos agudos también dañan los dientes al ponerlos en vibración. Aunque las especies sensibles sean así, es decir distantes debido al medio y extrínsecas, no obstante parece que los objetos tangibles y los sabores alteran aquellas cosas que no tienen sensación en absoluto y que son inanimadas. Si efectivamente se dijera que estos objetos sensibles no obrasen sobre las cosas inanimadas, entonces no se podría encontrar nada que provoque el padecimiento y la alteración de las cosas inanimadas.

Sin embargo, si se concediese que las cosas inanimadas son alteradas por los objetos sensibles del tacto y del gusto, entonces preguntémonos si estas cosas inanimadas no son también alteradas por los objetos sensibles de los tres restantes sentidos. Pero hay que decir que no todo cuerpo es alterado por olor, sonido y color, en la medida en que se trata de intenciones sensibles, porque, aunque sus medios sean alterados por las intenciones de los objetos sensibles, los me-

dios, sin embargo, son *indeterminados* y estas intenciones *no permanecen* en ellos como si se trataran de formas permanentes. Por eso los medios no son alterados por los objetos sensibles verdadera y físicamente, más bien transitan a través de ellos hacia los sentidos, pero *transportan* las intenciones como algo que padece cambios y lo hace de manera relativa y no absoluta.

Pero entonces habrá que preguntarse si oler es también un padecimiento por medio de una especie; también hay que preguntarse por qué el medio, que es un cuerpo inanimado, padece de una sola manera y por qué el sentido padece por medio de la especie del objeto sensible. En este caso padecerían y serían alterados los seres animados e igualmente los inanimados. El argumento contrario será resuelto en el libro *Sobre el cielo y el mundo*⁴.

Respecto de esto decimos que oler no es en absoluto un padecer que proviene de un objeto sensible percibido, sino que *oler es* más bien *percibir* y juzgar el olor, lo cual es la segunda perfección del sentido. No es únicamente padecer, sino que también es una cierta operación. De esta manera, respecto de la operación de los sentidos, el objeto sensible no obra en aquello que no es animado. La solución a toda esta cuestión está en que el objeto sensible tiene que ser entendido de dos maneras, es decir formal y materialmente. De manera material existe el objeto sensible en aquello que es perceptible y de manera formal obra con miras a la operación de los sentidos. De acuerdo con esto, solamente obra sobre el cuerpo animado por medio de un alma sensitiva. Así, la facultad sensitiva y lo percibido son correlativos y se condicionan [mutuamente] cuando ambos están presentes, y se destruyen cuando uno se destruye. No obstante, si se piensa en lo que es perceptible por cada una de las facultades sensitivas, entonces esto [el objeto sensible] también obraría alterando los cuerpos no animados. De esta manera, la facultad sensitiva y lo percibido no serían correlativos y así cualquier cosa alteraría los seres animados y asimismo, alteraría los seres inanimados.

Capítulo 3: Se prueba que, debido a la naturaleza de los medios, sólo existen cinco sentidos [424b23-425a2]

Puesto que no existen más que cinco sentidos propios, es decir visión, audición, gusto, tacto y olfato, se podrá dar crédito a lo que diremos ahora. Si, pues, percibimos todos los objetos sensibles que se unen a nosotros a través de un medio con estos cinco sentidos que poseemos y si percibimos todos los objetos sensibles a distancia a través de un medio, entonces nosotros no careceremos de

⁴ Alberto Magno, *De caelo et mundo*, IV, 2, 2 (ed. Borgnet IV), pp. 302-304.

ninguna facultad sensitiva, ya que solamente poseeríamos una facultad sensitiva para el conocimiento de los objetos sensibles que se fuesen percibidos a través de un medio adjunto o no adjunto. Que con estos cinco sentidos posiblemente se puede percibir con suficiencia, se demostrará inductivamente así: en la *Física* se había establecido que *todo animal que posee una facultad sensitiva, posee el sentido del tacto, pero no al revés*⁵. *No obstante, poseemos* de manera suficiente el sentido que se denomina 'tacto' y que se une a nosotros a través de un medio, ya que son muchos los tactos. Es obvio que poseemos una facultad táctil suficiente, porque percibimos con suficiencia *todas* las diferencias que *pueden ser tocadas* por estas percepciones táctiles. *En efecto, si nosotros no tuviésemos algunas* de estas facultades sensitivas, no tendríamos *tampoco el órgano* ni el medio de este sentido.

Lo que sea que percibimos tocando, se trata de los objetos perceptibles por el tacto y los captamos cuando están en el sentido del tacto. Esto es como con los objetos del gusto con que percibimos con suficiencia tocando los objetos con la punta de la lengua. Por tanto, no existen varios sentidos para captar lo que debe captar el sentido del tacto, o bien universalmente o bien particularmente, porque el "gusto es un cierto tacto"⁶. Por eso no carecemos de aquellos sentidos que tienen un medio intrínseco. De manera análoga demostraremos que nosotros tampoco carecemos de aquellos [sentidos] que se manifiestan a través de un medio extrínseco. Efectivamente, *cualquier cosa que se percibe a través de un medio sin contacto, es tocada por los sentidos intencionalmente mediante las distancias de los cuerpos simples, es decir el aire y el agua, los cuales son los medios de estos tres sentidos. En relación con ellos [aire y agua] se establece una mediación a distancia con el sentido. Por eso, si varios objetos sensibles pueden ser percibidos por un órgano, entonces quien posea un órgano para percibir con suficiencia objetos sensibles varios, tendrá las facultades sensitivas suficientes, puesto que no carecería del conocimiento de ninguno de estos objetos sensibles. Esto es como si dijéramos que el órgano sensitivo fuese de aire y que el aire fuese el medio del sonido y del color. Quien tuviese un órgano de esta índole, con un solo órgano percibiría con suficiencia dos objetos sensibles genéricamente distintos. De manera parecida, no obstante: si varios órganos y medios tuviesen relación con los mismos objetos percibidos, como el aire y el agua, que son los medios del color en cuanto transparentes, entonces quien poseyese varios órganos percibiría de nuevo con suficiencia aquel objeto percibido y no carecería de conocimiento sensible alguno.*

⁵ Alberto Magno, *Physica*, V, 2, 3 (ed. Colonia, IV, 2), pp. 424, 58-427, 24; *De animalibus*, V, 2, 3 (ed. Stadler), t. 1, p. 802, 25.

⁶ *Supra*, II, 3, 27.

Todo este argumento demuestra que el ser, que posee los órganos suficientes para percibir todos los objetos sensibles a través de un medio unido a él y a través de un medio remoto, no carece de ninguna facultad sensitiva. En efecto, el animal que posee los cinco sentidos, tiene los órganos suficientes para captar todos los objetos sensibles, tanto a través de un medio unido como a través de un medio remoto. Por tanto, el animal que posee los cinco sentidos anteriormente mencionados no carece de sentido alguno.

Este argumento también aplica a los medios de los sentidos. Se requiere esencialmente de un medio para todos los sentidos. Pero el medio o bien es unido o bien es remoto. Y si es unido, o bien lo es debido a la igualdad entre sus objetos sensibles o bien porque carece de ellos completamente. No obstante, un medio que se da por igualdad, está en el tacto, ya que éste no puede carecer completamente de las cualidades tangibles, porque de ellas consiste la composición esencial del cuerpo de los seres animados. En cambio, cuando se dice que existe un medio por privación de los objetos sensibles estando unido a ellos, entonces se trata del gusto. Éste, en todo caso, se da por unión con el medio, el cual no es constitutivo del ser sensitivo; su objeto sensible más bien indica aquello que en sumo grado es conveniente para el compuesto esencial; se trata del sabor, el cual es consecuencia de la complexión conveniente; por eso juzga el alimento, por el cual se conserva el compuesto animado.

Pero cuando el medio es remoto, entonces no puede tratarse de un cuerpo delimitado, porque éste no podría ser penetrado por los objetos sensibles. Es, pues, necesario que sea transparente. Es transparente de acuerdo con su doble naturaleza: o bien lo es de acuerdo con aquello que proviene de un cuerpo superior – así es el medio de la visión, que está en los cuatro cuerpos transparentes– o bien se da junto con el movimiento que genera el objeto sensible o se da de acuerdo con la generación realizada únicamente por el objeto sensible. Según el primer modo existe el medio del sonido que, siendo el aire más noble que el agua, se encuentra en mayor grado en el aire que en el agua. El segundo modo, no obstante, refiere al medio del olor que también está en mayor grado en el aire que en el agua, porque, aunque el aire sea más líquido que el agua y debido a la espiritualidad de su liquidez, es afectado en menor grado por el calor seco que el agua, que posee la liquidez incorporada. Por eso los olores se difunden más en el aire que en el agua.

Además hay que saber que los objetos sensibles no realizan un movimiento local a través del medio. El objeto sensible, en cambio, como dijimos arriba, genera su intención formalmente de manera circular y esférica alrededor en todas las partes del medio. Tampoco existe una intención numéricamente única en cualquier parte del medio, sino que son varias, como dijimos arriba respecto

de la generación del sonido⁷. Se trata en mayor grado de una alteración que de un movimiento local y, sin embargo, no es realmente una alteración, porque no es una cosa que se genera, sino más bien la intención de una cosa en el medio. Esta intención no es una cosa determinada que existe, sino que es más bien la semejanza espiritual de una cosa determinada.

Sin embargo, alguien objetará que si las intenciones de los objetos sensibles no tuvieran un movimiento local en el medio, la distancia no debería ser un obstáculo para la percepción y deberíamos percibir con igual rapidez lo remoto y lo cercano. Además, si existiera una alteración y si toda alteración se diera en conjunción con una transmutación del sujeto, el medio debería asimismo transmutarse. Respondemos que toda fuerza activa obra con mayor eficacia en lo adyacente que en lo remoto, como dice el filósofo Alpetragio⁸. Por eso, los objetos sensibles generan sus formas proporcionalmente cuando están cerca y no lejos, cuando están fuera del alcance del generador. Aunque se conceda que algo puede transmutar los medios, no obstante, no son transmutados absolutamente, porque no se trata de cosas, como dijimos, sino de ciertas intenciones de las cosas, sobre todo en la visión. En la audición, en cambio, el sonido tiene un ser material en el aire y por medio del reflejo tiene también un ser espiritual. El olor tiene un ser intencional en el objeto remoto y en el objeto cercano tiene un grado de ser material. Los objetos del gusto y del tacto, no obstante, se unen con los medios a través de la materia, aunque el medio produzca el ser intencional sólo en el órgano. Por eso parece que así como en los demás sentidos los objetos sensibles se relacionan con el medio, así en el gusto y en el tacto los medios se relacionan con la percepción. Así es, pues, el argumento que demuestra en relación a los medios de los sentidos que ningún animal perfecto carece de un sentido⁹.

⁷ *Supra*, II, 3, 21.

⁸ Alpetragius es el nombre latinizado de al-Bitrudji, astrónomo árabe español, discípulo y amigo de Ibn Tufayl. Muere alrededor del año 1200. Dado que las primeras traducciones al latín fueron hechas en el siglo XVI, solamente queda la posibilidad de que Alberto haya conocido elementos del pensamiento de al-Bitrudji de segunda mano; cfr. Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, 2, 24 (ed. Colonia, XVI, 2), p. 514, nota 35.

⁹ [Sextum] Elimino esta adición, porque no tiene sentido decir que los animales perfectos tengan seis sentidos exteriores.

Capítulo 4: De la naturaleza de los órganos se demuestra que sólo existen cinco sentidos [425a3-425a12]

Introduzcamos aquí otro argumento que parte de los órganos sensoriales. Decimos que los órganos *con que* los animales perciben, no pueden estar entremezclados a no ser que estuvieran compuestos *por dos* elementos medios que ejercen un dominio sobre ellos, es decir *el aire y el agua*; así, *la pupila*, cuya perfección es la visión, está compuesta *de agua*. *El aire* es connatural al oído, el cual realiza *la audición*; *el olfato*, en cambio, *consiste de uno de los dos*, ya que en los seres que respiran obra por medio del aire y en los animales acuáticos obra por medio del agua, el cual lleva los olores. Asimismo, en los animales que no tienen sangre y que no respiran y que habitan en el aire, como las abejas, [el olfato] obra por medio del aire que transmite los olores, como se había establecido arriba¹⁰.

El fuego, no obstante, por sí mismo *no corresponde a ninguno* de los sentidos, porque consume e incinera todo ser animado. Pero realiza su operación en *todas* las facultades sensitivas de los seres compuestos por medio de la propiedad de su calor, porque *el calor* produce la vigilia y extiende el espíritu de los animales hacia los órganos *sensoriales*, y de esta manera dispone los órganos hacia la operación de la misma manera cómo el frío empuja el espíritu hacia dentro e inmoviliza y entorpece todos los órganos sensoriales, como se establecerá en *Sobre el sueño y la vigilia*¹¹.

La tierra, en cambio, dado que es fría y seca, siendo un cuerpo delimitado por cualquiera de ambas cualidades, y dado que *no* puede recibir ni emitir objetos sensibles, sino que más bien retiene fuertemente lo que recibe lentamente, no puede ser el elemento dominante en ninguno de los órganos sensoriales, ni puede apoyar los actos y las operaciones sensibles. Como el cuerpo orgánico tiene en verdad límites y figura, y como sólo la tierra contiene primeramente las figuras, por eso *domina en mayor grado el tacto*, cuando *se mezcla* con otros elementos, ya que la tierra, debido a su solidez y firmeza, domina en todos los seres animados en mayor grado, porque por naturaleza debe encontrarse en los cuerpos animados. De otra manera el cuerpo animado no conservaría la distinción y las figuras de los miembros.

De lo dicho sólo *queda que no existe ningún órgano* en que domine algo simple, a excepción del *aire y del agua*. Un indicio para ello es que si el ojo es punzado, sólo se escapa agua de él. Aunque lo transparente, que es el medio de la visión, se encuentre en el aire, el fuego y el cielo en mayor grado que en el

¹⁰ *Supra*, II, 3, 27.

¹¹ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, I, 1, 8 (ed. Borgnet IX), p. 134.

agua, éstos, sin embargo, dominan en mayor grado a la visión. En efecto, si la luz celestial o el fuego dominaran en el ojo, como dicen Platón y Calcidio, entonces las formas no se concentrarían en el ojo, sino que más bien se dispersarían¹². Esto se ve claramente en un espejo a contraluz; en él o bien no aparecen las formas en absoluto o bien aparecen muy oscuras y difusas. Por eso la naturaleza, sagaz y meticulosa, con sabiduría sombreó el ojo con una fosa, con lágrimas y cejas, y colocó un líquido negro alrededor del extremo del ojo para que la forma concentrada pueda revelar con certeza el objeto visible y para que no se disperse por la luz que lo rodea.

Además, si en el ojo hubiese fuego en abundancia, éste no sería suficientemente espeso para retener las formas y confundiría su ubicación [de las formas] por su levedad connatural y su movilidad ascendente [del fuego]. De manera similar, si se dijera que en el ojo abundara el aire, entonces no guardaría las formas ni las representaría, sino que las transmitiría. El órgano, sin embargo, debe retener y representar las formas. Es, entonces, menester que sea compuesto de agua glacial fría que por su pureza, transparencia, frío y espesor, retiene y representa las formas.

En los oídos, en cambio, no encontramos la misma causa, porque el sonido se da con movimiento, como se había demostrado arriba¹³. En un medio espeso el movimiento no puede ser permanente, sino que sólo es tenue en relación con algo liviano y pesado, como estableceremos en el libro *Sobre el cielo y el mundo*¹⁴. Ésta es, pues, la causa por la que en los órganos dominan estos dos elementos y no otros. No obstante, respecto de la afirmación de que la percepción olfativa se produce por cualquiera de ambos elementos, no se debe pensar que en el órgano mismo hubiera un dominio de cualquiera de estos elementos, porque el órgano del olfato se ubica en la parte anterior del cerebro. Por eso es necesario que sea frío y húmedo, pero no líquido, y que, sin embargo, esté mezclado con la tierra. Pero —como dijimos— el acto de la percepción olfativa se produce por el contacto del aire con una cosa y por el contacto del agua con una cosa.

Por tanto, como los órganos sensoriales sólo pueden estar compuestos de los elementos mencionados y dado que *los animales perfectos poseen* todas estas composiciones orgánicas, los animales perfectos tienen todos los sentidos. En efecto, los animales *perfectos poseen todos los sentidos y los imperfectos no los poseen* todos, como señalaremos en el libro III de esta ciencia *Sobre el alma*¹⁵.

¹² Calcidio (s. III) tradujo y comentó el *Timeo*, el único diálogo platónico del que se tenía un conocimiento amplio en la Edad Media.

¹³ *Supra*, II, 3, 17.

¹⁴ Alberto Magno, *De caelo et mundo*, IV, 2, 11 (ed. Borgnet IV), pp. 320-321.

¹⁵ *Infra*, III, 5, 1.

Efectivamente, la naturaleza, diestra y meticulosa, no niega lo necesario y no otorga lo superfluo. Esto se puede apreciar en el hecho de que ella dio *ojos al topo* y que los cubrió con *una piel*, porque este animal caza su alimento debajo de la tierra y allá no necesita sus ojos. Rara vez, en cambio, está por encima de la tierra, y por la acostumbrada opacidad y oscuridad de la tierra no puede aguantar la luz a no ser que cubra los ojos con una piel. Por eso, la piel exterior sobre los ojos no tiene pelos para que sea más transparente.

Capítulo 5: Partiendo de los objetos sensibles se demuestra que no falta ningún sentido [425a13-425b11]

Además hagamos también mención de un tercer argumento que parte de los objetos sensibles con que mostraremos que los animales perfectos no carecen de ningún sentido. Es el argumento más eficaz para demostrarlo, porque el número de las potencias pasivas propias es demostrado de la manera más conveniente por el número de sus objetos activos propios. *A no ser, pues, que exista algún otro cuerpo sensible y otra pasión o cualidad sensible, que no sea propia de uno de los sentidos de que se ha hablado*, los animales perfectos no carecerían de *ningún sentido*. Que no exista ningún otro objeto sensible distinto a los que habíamos mencionado se demuestra así: si, en efecto, existiera algún otro objeto sensible, entonces algún animal tendría su respectiva facultad sensitiva. Pero el hombre es el animal más perfecto, por tanto el hombre tendría aquella facultad sensitiva. Sin embargo, nosotros vemos que no hay percepción de una mayor cantidad de objetos sensibles que las mencionadas, ya que los objetos sensibles, respecto de los que existen los sentidos, son juzgados como adecuados o inadecuados para los animales. El juicio sobre lo adecuado e inadecuado puede ser obtenido por lo que sustancialmente conviene o daña o también por su signo. Si corresponde a las cosas que son adecuadas sustancialmente, entonces es necesario que el objeto sensible sea conocido por sí mismo y que por medio de algo forme parte del animal. Razón: para que algo sea sustancialmente adecuado, es necesario que concurren estos dos aspectos, es decir que la sustancia del objeto sensible sea de suyo adecuada, ya que la sustancia generada por él no constituye una sustancia corpórea; además es necesario que las sustancias sean adecuadas para el ser sensitivo. De esta manera, el objeto sensible necesariamente se une al ser sensitivo por medio de la sustancia. Con ello se demuestra plenamente la existencia del tacto y se demuestra que es suficiente poseerlo, cuando con el tacto percibimos sustancialmente todas las cualidades que se unen a nosotros.

En cambio, si se llega al conocimiento por medio de un signo, éste o bien es próximo o bien es remoto o bien es intermedio. Si es próximo, entonces se trata

de una consecuencia de la complejidad y de esta manera el sabor estaría sustancialmente unido al gusto. Y si es intermedio, entonces se trata del olor que es causado por el sabor. En cambio, si es remoto o bien significa por sí mismo la forma de la cosa o bien la significa por aquello de lo que es signo, pero no siendo la cosa misma. Si se da del primer modo, se trata del color; si del segundo, se trata del sonido.

No obstante, el número de estos sentidos también puede ser entendido de otra manera. El sentido se ordena hacia el conocimiento, hacia el alimento adecuado y hacia la sustancia; estos tres aspectos constituyen al animal perfecto. La sustancia, pues, le da su ser; el alimento lo conserva en su ser; el aprendizaje, en cambio, corresponde a la perfección del alma, sobre todo del alma humana. Por tanto, si el objeto sensible pudiera ser aprendido en mayor grado éste o bien provendrá de la forma misma de la cosa sujeta al descubrimiento y, por ende, se tratará del sentido de la vista –por eso, el deleite en la visión es un signo claro de que “el hombre desea por naturaleza conocer”¹⁶– o bien se producirá por el signo de la intención de la cosa. Así es el sentido de la audición, el cual apoya el aprendizaje. Razón: todo lo que cada quien sabe, es conocido por aprender de otro o cuando es descubierto por sí mismo; por eso son estos dos modos suficientes para el aprendizaje.

Sin embargo, si la facultad sensitiva se orientara en mayor grado hacia la consecución del alimento –puesto que el alimento no es otra cosa que una mezcla de elementos– sería necesario que la especie sensible perteneciera a la especie de algo mixto. Por tanto, esta especie sería la consecuencia próxima de la mezcla, de manera que fuera su efecto próximo; así es el sabor. También puede no ser su efecto próximo, y así es el olor que sigue al sabor. En cambio, si perteneciera a lo que está ordenado a la sustancia, entonces se trataría de la especie de los objetos tangibles.

Esto aclara por qué los hombres que poseen visión y audición, pueden aprender muy bien, aunque carezcan del sentido del olfato. Si carecieran de visión y audición, jamás podrían aprender perfectamente. Todos los sentidos, sin embargo, pueden aprender de algún modo y en relación a algo, por lo que se dice que una vez destruido cualquiera de los sentidos, se desvanece el conocimiento acerca de su objeto sensible. De alguna manera los sentidos juzgan acerca del alimento, pero en este caso juzgan o bien por medio de una intención puramente espiritual o bien por medio de una intención puramente corpórea o bien se encuentran entre estas dos alternativas. La visión juzga del primer modo acerca de lo más remoto. Del segundo modo se alimenta algo sustancialmente o juzga que lo próximo es adecuado o inadecuado en sí. El primer modo es el tacto, el segundo el gusto. En cambio, si estuviera entre estas dos alternativas, o

¹⁶ Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980a22.

bien sería más material que espiritual o bien sería a la inversa. El primer modo remite al olor, que proviene de un cuerpo mixto. El segundo modo remite al sonido, que tiene un ser espiritual en el medio, pero no como lo tiene la visión. Estos son los argumentos que Aristóteles había presentado breve y confusamente en el libro II *Sobre el alma*. Por eso declaró Avicena que no había entendido ese texto de Aristóteles¹⁷.

Capítulo 6: Que lo comúnmente percibido no puede corresponder a un sentido propio, el cual sería un sexto sentido adicional a los cinco mencionados [425a13-425b11]

Sin embargo, acaso alguien dirá que algún órgano de percepción guarda relación con aquellos objetos sensibles que arriba llamamos objetos percibidos comunes¹⁸. Así, el sentido que correspondería a aquel órgano, sería su sexto sentido propio, de manera que los objetos percibidos comunes le fueran propios. Pero si esto fuese cierto, entonces *percibiríamos* los objetos percibidos comunes con cada uno de los sentidos *accidental* y no esencialmente. En efecto, lo que es percibido accidentalmente, se predica de dos maneras. Se predica de una manera cuando este sentido se manifiesta en cuanto es tal, aunque no se manifieste en cuanto es una facultad sensitiva, como cuando con la vista percibimos lo dulce. Esto sucede en la visión, porque su objeto sensible está unido al objeto sensible del gusto. Sin embargo, lo dulce no se manifiesta en el sentido de la vista, en cuanto que es una facultad sensitiva, porque entonces no sería percibido esencialmente por ningún sentido. De acuerdo con otro significado, lo que sucede en este sentido en cuanto es tal sentido, también se manifestaría en él en cuanto es una facultad sensitiva. Esto es como cuando decimos que vemos al hijo de Dión. Acerca de lo que es un objeto percibido accidental, hablamos arriba¹⁹. Según el primer modo, con un sentido se percibe accidentalmente aquello que con otro sentido se percibe esencialmente. Por tanto, si los objetos percibidos comunes fuesen percibidos esencialmente por un sentido propio, entonces, sin duda alguna, serían percibidos accidentalmente sólo por otro sentido, de manera que su forma no quedaría calcada en otro sentido; por ejemplo, la forma de lo dulce no sería descrita por la visión. Los objetos sensibles comunes son cinco, como dijimos arriba, es decir *movimiento, reposo, figura, magnitud, número* y

¹⁷ Avicena, *De anima*, III, 8 (ed. van Riet), t. 1, pp. 267-283.

¹⁸ Aquí tenemos, en analogía al concepto de *sensibile* (objeto sensible), la dificultad de traducir adecuadamente el término *sensata*; de ahí la circunscripción un tanto torpe: objetos percibidos.

¹⁹ *Supra*, II, 3, 6.

uno, el cual, sin embargo, se reduce al número. Si se encontrasen otros objetos sensibles esencialmente percibidos por varios sentidos, se reducirían a esto, así como el lugar, el cual es una cierta dimensión y magnitud, y como la cercanía y la lejanía, que se reducen a la magnitud. También es como lo áspero y lo liso, lo curvo y lo recto, que pueden ser vistos y tocados y que tienen que ser subsumidos bajo la figura, y así todo lo demás.

Por eso Avicena en su *Sobre el alma*, y de manera parecida Alhazen, asumió la existencia de más de cinco objetos percibidos comunes²⁰. Sin embargo, se demuestra que los cinco sentidos antes mencionados los perciben esencial y no accidentalmente, porque todo lo que percibimos, se percibe por medio de un cierto movimiento del objeto sensible hacia el sentido. Por medio de este movimiento la forma es actualizada en la facultad sensitiva como una cierta pasión. En efecto, por tal *movimiento* percibimos *la magnitud* y, por eso, se plasma la magnitud sensible en la facultad sensitiva. Y puesto que percibimos la magnitud por medio del movimiento, es necesario que también percibamos *la figura* por medio de tal movimiento, porque la figura es *una cierta magnitud* delimitada de esta u otra manera. Y dado que puede haber una percepción igualmente esencial de lo opuesto, percibimos *lo que reposa, porque no se mueve* o porque carece de movimiento. *El número, en cambio*, es percibido por *la negación de lo que es continuo* y por *las propiedades* numéricas. Ya se había demostrado que el continuo, que es una cierta extensión, es percibido esencialmente. Por eso es menester que su carencia, es decir el número, sea percibida esencialmente. Para decirlo de manera general: cualquier cosa percibida por medio del movimiento se manifiesta en la facultad sensitiva por medio del objeto sensible y así perfecciona la pasión de la facultad sensitiva por medio del objeto sensible agente. Esta cosa también es esencialmente percibida por medio de varias facultades sensitivas, cuando tal movimiento es producido esencialmente por la forma del objeto sensible. El movimiento de esta [forma] es el de una forma después de la forma, porque en la medida en que el medio padece por medio del objeto sensible, en esa medida también padece el órgano sensorial a causa del medio. Todos los objetos sensibles comunes, sin embargo, son percibidos por varias facultades sensoriales y ninguno de ellos es percibido accidentalmente, sino que cada uno es captado esencialmente. Pero esto no sería posible, como dijimos, si los objetos percibidos comunes fuesen objetos propios de una *facultad sensitiva* particular. Razón: el sentido propio por naturaleza *percibe* primeramente *cada uno* de los objetos sensibles propios, así como la visión recibe primeramente sólo el color y las diferencias de los colores subyacentes. En efecto, la visión se da primeramente respecto de los colores y después respecto de las diferencias de

²⁰ Nombre latinizado de Ibn al-Haytham (965-1039), quien fue considerado como uno de los más destacados físicos y matemáticos de la época.

los colores. Como mostramos al principio de la *Física*, lo universal es anterior a lo particular perceptible²¹. Esto es así en todos los demás sentidos.

Por ende, como estos objetos percibidos comunes son muchos y no están contenidos en una naturaleza común, *no* son los objetos percibidos *propios* de una *facultad sensitiva*. No obstante, si alguien dijera que los objetos sensibles comunes fuesen los objetos propios de un sentido, entonces se seguiría que estos sólo podrían ser captados accidentalmente por las demás facultades sensitivas propias. Así, *el movimiento* sería percibido accidentalmente por la visión, porque el movimiento sería percibido por medio de la visión, *así como ahora percibimos lo dulce* por medio de la visión. *Esto es, pues, el caso*, porque nosotros *poseemos ambos sentidos* propios, tanto para lo blanco como para lo dulce, y *por medio de ellos conocemos* ambas cualidades esencial y *sustancialmente*, es decir lo blanco por la visión y lo dulce por el gusto. Por eso sucede que nosotros vemos lo blanco, cuando el juicio del gusto anterior fue de lo dulce en esta cosa blanca. Por eso no vemos lo dulce en cuanto es dulce, sino que vemos la cosa dulce en virtud de su materia. Si se dijera que no vemos accidentalmente lo dulce de esta manera, es decir que se trata de un accidente en esta facultad sensitiva en cuanto que es esta facultad sensitiva, entonces sería necesario que lo *viéramos* completamente *por accidente*, de manera que sea accidental en la facultad sensitiva en cuanto que es una facultad sensitiva. Esto es como cuando vemos *al hijo de Dión*, no porque *el hijo de Dión* es captado por una otra facultad sensitiva, sino más bien porque es *blanco, lo cual es un accidente del hijo de Dión*. Su forma no es aprehendida de ninguna manera, sino que es captada junto con el objeto visible por medio de otro grado de comprensión más alto. Sin embargo, anteriormente ya habíamos mostrado que *poseemos un sentido común* compuesto de varias percepciones que contienen los objetos percibidos *comunes, pero no accidental*, sino esencialmente²². Por ende, de estos objetos sensibles no hay ninguna percepción *propia*, porque si fuese propia, de ninguna manera los *percibiríamos* esencialmente a través de muchas percepciones comunes, sino que sólo los percibiríamos accidentalmente, *de la misma manera que es percibido el hijo de Dión*. En efecto, las *facultades sensitivas* propias *perciben mutuamente los objetos sensibles* de tal manera que una facultad perciba el objeto sensible de otra, pero, en efecto, *no en cuanto que estas se definan* esencialmente respecto de este o aquel objeto sensible, sino más bien *en cuanto que la facultad sensitiva de muchos objetos sensibles es una sola* en el sujeto, pero no porque sea una facultad sensitiva, sino más bien porque *los objetos sensibles de muchas cosas son una unidad en el sujeto, como lo amarillo y amargo en la bilis*. En este caso, *pues*, decimos que vemos lo amargo, cuando vemos lo ama-

²¹ Alberto Magno, *Physica*, I, 1, 6 (ed. Colonia, IV, 1), pp. 25, 22-26, 90.

²² *Supra*, II, 3, 5.

rillo; *no se puede decir* que esto *sea* propio *respectivamente* de cada una de las facultades sensitivas, es decir de la visión o del gusto. Esto significaría *que* estas *dos* facultades *sean una sola*, ya que hablar así hace referencia a una facultad que por división y composición compara los objetos percibidos de varios sentidos. Pero esto no puede ser algo propio de cualquiera de estas facultades; dado que cualquier facultad compara entre los objetos percibidos de varios sentidos, es necesario que capte los objetos percibidos por varios. Esto no lo puede realizar un solo sentido propio. Puesto que esto no es propio de ningún sentido particular, *por eso* se produce frecuentemente *el engaño* acerca de ello. Arriba habíamos mostrado que la facultad sensitiva propia no se engaña de manera alguna acerca del objeto sensible propio. El engaño ciertamente se da en la facultad que compone y divide respecto de lo percibido. A menudo, cuando se capta el *color amarillo*, se piensa que el objeto es amargo, y así a veces se opina que la miel es hiel. A qué se debe que las potencias compongan y dividan entre objetos percibidos, se establecerá después²³.

Alguien, sin embargo, podrá *indagar acerca de la razón* por la que la naturaleza nos da *varias facultades sensitivas*, es decir por qué varios objetos percibidos son captados por varias facultades. La naturaleza *no* nos da *una sola* facultad sensitiva por medio de la cual podamos percibir todos los objetos perceptibles. A esto *hay que decir* que la naturaleza obra de tal manera que no se nos *oculten* los objetos percibidos *comunes* que se perciben en consecuencia de los objetos percibidos propios. No sabríamos si existen los objetos sensibles comunes —es decir *movimiento*, *extensión* y de otros objetos sensibles arriba mencionados— si todos los objetos sensibles propios fuesen percibidos por una y la misma facultad sensitiva. *En efecto, si solo existiese la visión* con la que percibimos todo lo perceptible, y si la visión se diera respecto de *lo blanco* y de los demás objetos sensibles propios, entonces se nos *ocultaría en mayor grado* que los objetos sensibles comunes son comunes, así como ocurre ahora. Todos los objetos sensibles *comunes parecerían ser iguales* a los propios, *ya que se seguirían de los objetos sensibles de una misma facultad sensitiva y el color sería visto como una magnitud*. Ahora bien, puesto que los *objetos percibidos comunes* son también captados por *otra* facultad sensitiva, *es obvio que* los objetos comunes difieren de los propios. Lo que a veces se sigue de lo uno y a veces de lo otro, *es* distinto en *ambos*. Dado que los objetos sensibles comunes reúnen en sí los objetos sensibles propios, si los comunes no fuesen claramente distintos de los propios, sería necesario que en todo juicio sensible estuviese implicado el error y que nada en el juicio sensible fuese cierto. Estos son los argumentos que muestran que no existe un sexto sentido propio además de los cinco establecidos.

²³ *Infra*, cap. 10.

Capítulo 7: Digresión que explica las cinco facultades sensibles interiores del alma

Ahora queremos investigar las facultades sensibles interiores del alma. Para comprenderlas con mayor facilidad, las enumeraremos primero y después las examinaremos una por una. Digamos, pues, que en toda naturaleza que es común a muchas cosas, es necesario que haya una fuente de la cual surja esta comunidad. Ahora bien, el conocimiento sensible se comunica con los cinco sentidos y, por eso, es necesario que exista una fuente de la que surjan todos los sentidos y hacia donde se dirija todo movimiento de los objetos sensibles como hacia un fin último. Esta fuente se denomina sentido común en cuanto se trata de un sentido y en cuanto que es común. En la medida en que es, pues, un sentido, tiene la propiedad de recibir las especies de las cosas sin la materia, aunque la materia estuviera presente, lo cual es característico de todos los sentidos. En cuanto es común tiene dos características sin las cuales no se alcanzaría el conocimiento de las cosas sensibles. En primer lugar está el juicio de la operación sensible, como cuando aprehendemos que vemos, cuando vemos y oímos, cuando oímos, y así en los demás casos. En efecto, si este juicio no existiese en los animales, no sería suficientemente útil ver y oír y aprehender con los demás sentidos. En segundo lugar, las diversas facultades sensitivas comparan los objetos percibidos en cuanto los hallan unidos a un objeto percibido común o separado de él. De hecho, esto no lo puede hacer ninguno de los sentidos propios, porque la comparación es entre varios objetos sensibles y es necesario que quien realice la comparación, tenga consigo varios objetos sensibles. Por eso, el sentido común compara los objetos percibidos al decir que lo amarillo es dulce y que una cosa es más dulce que otra, porque los sentidos propios le transmiten todos los objetos percibidos. Esto, por tanto, obliga a asumir la existencia de un sentido común.

No obstante, percibimos que en nosotros también se produce el conocimiento de las formas de los objetos sensibles, cuando la cosa no está presente. Este conocimiento pertenece a un grado de abstracción más alto que el conocimiento sensible, como habíamos resuelto arriba²⁴. Con todo, sabemos que se trata de una facultad que retiene bien y de otra que recibe bien, puesto que lo que retiene bien es perfeccionado por un objeto frío y seco, mientras que lo que recibe bien es perfeccionado por un objeto húmedo. Dado que el ser sensible recibe bien y no retiene la cosa ausente, sabemos que la facultad sensible universalmente no es de tal que retenga en nosotros las imágenes de las cosas, cuando las cosas mismas no están presentes.

²⁴ *Supra*, II, 3, 4.

Sin embargo, respecto de las formas sensibles en el género del conocimiento observamos en nosotros tres aspectos. El primero es respecto de las formas captadas por los sentidos del modo en que se captaron. Otro es respecto de las intenciones que no habían estado en los sentidos, las que, sin embargo, no están separadas de las condiciones de los objetos sensibles, como lo adecuado o inadecuado, ser amigo o enemigo, ser hijo o no ser hijo, ser madre o no ser madre. Esto es como cuando la oveja conoce su prole y le ofrece su ubre para lactar a este cordero y no a otro, y cuando huye del lobo como de su enemigo y cuando sigue al perro como a su guardián. Estos dos conocimientos son de aquello que tenemos con nosotros, cuando la cosa está ausente. Existe, sin embargo, un tercer aspecto que, componiendo y dividiendo, obra tanto sobre las formas de los objetos percibidos como sobre las intenciones; es como si se tratara de una facultad común a la que son transmitidas tanto las formas percibidas como las intenciones producidas de esta manera en cuanto objetos percibidos comunes que remiten a un sentido común.

Volvamos, entonces, a los dos principios que distinguen estas facultades. Digamos que lo activo, que es formal, no es perfeccionado por lo mismo que perfecciona lo pasivo, que recibe y retiene. Dado, pues, que existe una cierta facultad que retiene y recibe las formas anteriormente captadas, ésta tendrá que ser pasiva, actualizada por lo frío y lo seco en la complexión orgánica, de la cual es su acto. Puesto que en nosotros observamos que el conocimiento es de las intenciones producidas de las formas de los objetos sensibles, es necesario que exista algo que obtenga y produzca estas intenciones. Respecto de esto habría una potencia casi activa para producir las intenciones de los objetos sensibles. La perfección en la complexión de su órgano sería algo caliente espiritual y muy formal. Por tanto, los Peripatéticos dijeron que la imaginación es el lugar de acopio de las formas de los objetos percibidos. Algunos prefirieron llamarla facultad formal, porque conserva las formas en nosotros²⁵. No obstante, llamaron estimativa a la facultad activa que produce las intenciones.

Nosotros de hecho observamos repetidamente que retenemos en nosotros las intenciones producidas de la misma manera como retenemos las formas percibidas. Como se ha dicho, retener y producir no corresponden a la misma potencia. Tampoco es la misma facultad retentiva la que retiene las formas percibidas y las intenciones producidas de éstas, porque intención y forma pertenecen a grados de abstracción distintos, como dijimos arriba²⁶. Por eso era forzoso encontrar una facultad del alma que retuviera las intenciones producidas por la facultad estimativa. Dijeron que esta facultad es la memoria.

²⁵ Alberto parece referirse a Avicena, *De anima*, IV, 2 (ed. van Riet), t. 2, p. 12, 55ss.

²⁶ Alberto Magno, *De anima*, II, 3, 4.

Además, observamos que utilizamos tanto las formas como las intenciones para componer y dividir. Confeccionemos, pues, un hombre con dos cabezas y algo compuesto por múltiples formas percibidas; lo componemos con las intenciones que, una vez producidas, retenemos en nosotros. Es necesario que la facultad que realiza esto sea común; a ella remiten tanto las formas como las intenciones como hacia algo común. La llamaron fantasía, la cual, existiendo entre la memoria —en la que están las intenciones— y la facultad imaginativa —en la que están las formas captadas por los sentidos— utiliza ambas facultades para componer y dividir. Ella es activa tanto en el sueño como en la vigilia. La fantasía debe el nombre a su función, ya que contiene un conocimiento mayor del que tiene el alma sensitiva. En el extremo de su facultad existe lo que el vulgo llama *cogitativa* en los hombres, puesto que pensar es propio de la razón.

De estas facultades es la fantasía la que con mayor frecuencia lleva al recuerdo de algo olvidado, porque mueve las intenciones hacia las formas y las formas hacia la intención. Por eso viene a la memoria una semejanza de algo previamente conocido, y debido a ella también llega a olvidarse, como manifestaremos en el libro *Sobre la memoria y la reminiscencia*²⁷. Esta facultad asimila los contenidos intelectivos a los corpóreos. En efecto, las divisiones intelectivas de una cosa en muchas se parecen a la división de un árbol en muchas ramas, así como lo hacemos con el árbol de Porfirio para la división de los predicamentos²⁸. La resolución del intelecto de lo posterior a lo anterior se asemeja a una escalera, así como lo narra Pitágoras de la escalera dorada.

En congruencia con las obras de los Peripatéticos, se asignó un lugar a estas facultades²⁹. Enseñaron que todas las facultades son orgánicas, ya que sólo versan acerca de los objetos particulares. En efecto, toda forma particular se encuentra en alguna materia, puesto que la forma entendida sin materia alguna es universal, y el intelecto obra respecto de lo universal. Por consiguiente, ubicaron al sentido común en la parte delantera del cerebro, donde confluyen los nervios sensitivos de los cinco sentidos como en un cierto centro, el cual es un lugar repleto de médula y líquido. Detrás de este lugar aumenta la dureza debido a frialdad que proviene del cerebro. Relacionaron este lugar con un depósito de formas, en el cual se retienen las formas y se inmovilizan; se llama depósito imaginativo o formal. En la primera parte de la cavidad media del cerebro, que es caliente por el movimiento de mucho espíritu hacia ella, ubicaron la estimativa que activamente produce las intenciones. El depósito que conserva sus intenciones es llamado memoria y se ubica en la parte posterior del cerebro, que es un sitio seco porque los nervios motrices tienen su origen allá. La señal de ello

²⁷ Alberto Magno, *De memoria et reminiscencia*, I, 3 (ed. Borgnet IX), pp. 101-103.

²⁸ Véase Boecio, *In Isagogen Porphyrii commenta, secunda editio*, III, 4 (CSEL, 48), p. 209.

²⁹ Avicena, *De anima*, I, 5 (ed. van Riet), t. 1, pp. 79-102.

es que, lesionada esta parte, todos los animales pierden o lastiman la memoria. La fantasía, en cambio, se dirige tanto hacia las intenciones como hacia las formas, y la ubicaron en la mitad de la cavidad media entre la facultad imaginativa y la memoria³⁰. Señal de ello es que, lesionada la cavidad media, no habría nada que obligue al animal a gobernar su vida, porque no podría utilizar, como es debido, las formas e intenciones percibidas. En este caso los animales se vuelven furibundos y rabiosos.

Estos son, entonces, los argumentos acerca de estas facultades que queremos examinar; de manera más prolija explicaremos cada una de ellas y en primer lugar el sentido común.

Capítulo 8: Por qué percibimos con el sentido común que vemos, oímos y que operamos con los demás sentidos [425b12-426a1]

Por tanto digamos [lo siguiente]: dado que nos *percibimos* y *dado que vemos*, cuando vemos, y que percibimos que oímos, cuando *oímos*, es necesario que la facultad por la que *percibimos* esto sea una facultad del alma sensitiva. Preguntémonos, por tanto, si *la visión* es aquella facultad, por la que vemos que *vemos* o si se trata de una facultad *distinta* a la visión. Asimismo, en general cabe la pregunta acerca de la facultad por la que percibimos que oímos y olemos; así se pregunta acerca de las demás facultades, es decir si esto se realiza mediante una operación del sentido propio, cuya operación consiste en ello o si se realiza por otra facultad.

Sin embargo, si se asumiera que el sentido por el que percibimos que vemos cuando vemos, difiere de la visión, puesto que por ese sentido vemos que vemos, sería necesario que también se relacione con el color, el cual se subordina a la visión. Razón: nosotros no vemos que vemos a no ser que veamos que tenemos en la facultad visual la especie del color, y quien ve la especie del color en la facultad visual, ve el color. De esto se sigue que *existen dos* facultades sensitivas respecto *del mismo sujeto* u objeto, es decir la visión y la facultad por medio de la cual vemos que vemos. Pero esto es imposible, porque un paciente propio no se multiplica por un agente de la misma especie.

Si se asumiera, sin embargo, que *son idénticas la visión* por la que vemos *el color* y aquella facultad por la que vemos que vemos el color, entonces la visión se relacionaría *consigo misma* como con su objeto. Y como el objeto es agente y el sentido paciente, se seguiría que uno y el *mismo* sentido fuese activo y pasivo, lo que de nuevo es imposible.

³⁰ Este es un reflejo de Avicena, *De anima*, I, 5.

Empero, si de nuevo se dijera que por eso *existe una facultad sensitiva adicional*, entonces habría que indagar si esta otra facultad sensitiva ve que ve o no. Si no lo hace, entonces el conocimiento de su objeto sensible sería incierto, puesto que cuando ve, no capta que ve. Sin embargo, si ve que ve, entonces por esta misma razón vería con otro sentido que ve como el primer sentido [la visión] y, por ende, de nuevo habría que preguntarse al respecto y se *llegaría al infinito*. También sería necesario decir que *aquella* otra facultad *sería juez de sí misma*. Puesto que con la misma facultad sensitiva ve que ve y que además ve el objeto visible, *habría* que decir *que esto ocurre en el primer [sentido]*, ya que “la naturaleza nunca abunda en lo superfluo”, sino que colma sus operaciones con lo que es necesario³¹. Por tanto, queda por decir que con una y la misma facultad sensitiva vemos que vemos y que vemos los objetos visibles.

Sin embargo, aquí *surge una duda*. En efecto, de las premisas se da por cierto que no se *ve nada* en acto si la *facultad visual* no *percibe* en acto el color. Arriba hemos demostrado que la especie del objeto, cuando se encuentra en la facultad sensitiva, la perfecciona de acuerdo con la perfección segunda, es decir la acción³². Tal como *parece*, es entonces necesario que se siga que aquello *que ve* no es distinto a *ver el color* o a que la facultad visual *contenga* el color. Y así, *lo que primeramente ve* por lo que vemos que vemos, *contendría un color* como también lo contiene la pupila. Decimos que lo que ve primeramente es lo que infunde la visión al ojo. Efectivamente, por medio de esto vemos que vemos, como dijimos arriba³³. Entonces, si se asumiera esto, se seguiría que cuando vemos que vemos, el acto de ver sería del color o de lo coloreado, lo cual es muy improbable.

Para resolver esta cuestión digamos, *pues*, que es *obvio que percibir* por medio de *la facultad visual* *no es completamente unívoco* ni se dice de una sola manera. Y el indicio para ello está en que aun *cuando vemos* las cosas exteriores, no las vemos de *una sola manera*, ni las juzgamos de una sola manera con la facultad visual. En efecto, por medio de *la facultad visual* no juzgamos de una sola manera, *discerniendo la oscuridad de la luz*. De forma similar podemos decir que la facultad visual se relaciona con varias cosas, así como se relaciona con lo coloreado como objeto; y se relaciona con su operación de manera distinta que con el objeto. En este caso no se sigue que ver sea algo coloreado o que sea un color.

Pero resolviendo la duda mencionada de otra manera, podemos *además* aceptar la conclusión de una manera, o sea que la visión en acto *del vidente es como si estuviese coloreada*, aunque no estuviera coloreada sin más. *Efectiva-*

³¹ Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432b21-22.

³² *Supra*, II, 3, 3.

³³ *Supra*, II, 3, 7.

mente, aquello por lo que percibimos, recibe la forma del objeto sensible y lo informa, pero la recibe *sin la materia*, como dijimos arriba³⁴. La señal de ello está en que aún en *ausencia* de las cosas sensibles y en presencia del ser sensible, están en los sentidos todavía las formas sensibles y las fantasías, respecto de las que los animales son perceptivamente activas cuando imaginan y recuerdan, como dijimos arriba³⁵. El acto o la perfección de la cosa que es percibida y la percepción realizada en acto son lo mismo, porque una sola forma es la perfección de ambas. Pero su ser es distinto en la cosa sensible y en la facultad sensitiva, porque tiene un ser espiritual e intencional en la facultad sensitiva, pero tiene un ser material y natural en la cosa percibida.

Esto lo digo respecto de la facultad sensitiva y del objeto sensible captado en acto, es decir como cuando son captados en acto el sonido en acto y la audición. En este caso, el objeto sonante y la audición poseen en acto una sola forma. La forma del sonido posee un ser en el objeto sonante y otro ser en la facultad auditiva. A veces, en efecto, sucede que aquello que posee la facultad auditiva, no oye en acto, y sucede que lo que posee el sonido en potencia no suena en acto. En este caso, el ser oyente y el ser sonante no poseen una sola forma en acto. Dado, entonces, que lo que posee la posibilidad de oír y que obra y oye actualmente, y dado que lo que puede sonar actualmente suena, entonces el ser que oye actualmente y el ser que suena actualmente comparten simultáneamente una sola forma actual. Pero en la medida en que la forma se encuentra en el oyente se llama audición, y en la medida en que está en el ser sonante se llama sonido, debido —como dijimos— a un ser diferente que posee en la audición y en el sonante. Algo parecido ocurre en la visión y en los demás sentidos. Por tanto, así como la audición es una cierta perfección del sonido en cuanto es oído, así la visión del color es una cierta perfección en cuanto es visto. De esta manera se manifiesta la visión respecto del color. Por eso, quien ve que ve, es juez de aquello que se manifiesta en la visión respecto del color en acto.

La solución a esta cuestión: vemos que vemos y que percibimos que oímos, y constatamos que el sentido común obra respecto de cualquier facultad sensitiva; es de alguna manera idéntico con la facultad sensitiva particular y de alguna manera difiere. En efecto, por la forma de la facultad sensitiva, la cual es la fuente de todas las facultades sensitivas particulares, son todos los sentidos una unidad. Los sentidos particulares son como arroyos emanados de una fuente común. Por medio del sentido común se produce un juicio acerca de las acciones particulares, las cuales remiten a los objetos particulares percibidos. De esta manera vuelve la facultad sensitiva sobre sí misma, cuando se juzga a sí misma. El sentido común, que es formal, vuelve sobre los objetos particulares, juzgando

³⁴ *Supra*, II, 3, 3.

³⁵ En el capítulo anterior.

sensitivamente su acción y operación. Nada impide de esta manera que lo activo sea idéntico a lo pasivo. Obrar es en cierta manera juzgar y es comparar componiendo y dividiendo; esto corresponde al sentido común, el cual es formal. Sin embargo, recibir y retener las formas sensibles es un padecimiento, lo cual corresponde a los sentidos particulares. No obstante, en el capítulo siguiente volveremos a este problema, discutiéndolo con mayor sutileza.

Capítulo 9: De qué manera la facultad sensitiva y el objeto sensible son idénticos en acto y distintos según su ser. De qué manera son correlativos y de qué manera no [426a2-426b7]

Ya se había dicho que la facultad sensitiva según el acto y el objeto sensible en acto son simultáneos y son idénticos según el acto y diferentes en su ser. Esto, con todo, se demuestra así: todo movimiento es la transición de la potencia al acto. Igualmente, toda acción, en cuanto que es una acción dirigida del agente hacia el paciente, e igualmente la pasión por la que se sustrae algo de lo que es producido y movido, está en lo que es producido o en lo que padece de acuerdo con la cosa, como mostramos en la *Física*³⁶. Ahora bien, como toda facultad sensitiva padece por un objeto, como la audición por el sonido, es necesario que el sonido en acto esté primero en potencia en aquello en que suena. Todo acto está en una cosa que pasa de la potencia al acto; se trata del paciente y del movimiento. El acto de las cosas activas y móviles se da generalmente en el paciente y no al revés. Por eso, generalmente no es cierto que todo motor sea movido. En efecto, sólo es cierto respecto de las cosas físicas, cuya materia es, por contrariedad, motriz y movida, como se ha establecido en la *Física* y en el libro *Sobre la generación*³⁷. En las demás cosas se encuentra un agente que no está en acto y un motor que no es movido, como en las cosas espirituales, donde lo sensible es un motor sin ser movido y donde el medio es un motor movido y el sentido un es movimiento, pero no es un motor.

Ya que esto es así, es necesario que el acto de las cosas sonantes, que es la sonación, suene en potencia. Se trata de un objeto sólido y plano que se une al aire. Asimismo, lo que suena potencialmente, es el sentido del oído; por tanto, el acto del sonido se da también en la audición. Por eso, lo que suena y la audición son idénticos en acto, pero son diferentes según su ser. De los sonidos diferentes, en cuanto están en diferentes cosas que poseen potencialmente sonido,

³⁶ Alberto Magno, *Physica*, III, 1, 4 (ed. Colonia, IV, 1), pp. 156, 79-158, 73.

³⁷ Alberto Magno, *Physica*, VIII, 2, 6 (ed. Colonia, IV, 2), pp. 598, 79-602, 70; *De generatione et corruptione*, I, 4, 4 (ed. Borgnet IV), pp. 390-391.

surgen nombres diversos. Cuando la cosa es potencialmente sonante, entonces se llama sonido, y cuando está en potencia en el oyente, entonces se llama *audición*. Se habla de *sonido de dos maneras*, es decir en cuanto es acto y en cuanto es potencia, así como también se habla de la *audición de dos maneras*, es decir en cuanto está en acto y en *potencia*.

Exactamente *el mismo argumento aplica también a los demás sentidos y objetos sensibles*. Así, la *acción* de alguna manera está en el agente y de alguna manera en el paciente, dado que se encuentra en el agente en cuanto de ella obtiene su nombre cuando se llama agente. Si la cosa potencial misma es el agente, cuando está en reposo y pasa a obrar actualmente y cuando obra después del reposo, está en el paciente la misma forma que procedió del agente. *Algo similar se da* respecto del *objeto sensible* y del *ser sensitivo*; cuando el objeto sensible no produce la percepción, entonces está casi en reposo, teniendo, sin embargo, la forma por la que se perfecciona con miras a la acción. En cambio, cuando la percepción se produce en acto, entonces la percepción se actualiza en aquello que le da el nombre, cuando se nombra como aquello que produce la percepción. La misma forma que procede de él existe también en la facultad sensitiva; la tuvo potencialmente, pero no como algo que se transformó de reposo a acto, sino más bien como algo en el paciente que recibe la forma del agente. La acción de lo potencial y la acción del agente, que recibe lo potencial, son un solo acto, pero son distintos en cuanto a la potencialidad del ser del agente y del paciente.

Pero para algunas facultades sensitivas existen dos nombres debido a la diversidad de ser, *para otras, sin embargo, no existe nombre alguno* debido a otro ser, así como dijimos respecto de la potencia auditiva y la potencia sonora, donde un acto es la *audición* y otro acto es el *sonido*. En la *facultad visual*, sin embargo, el acto de la potencia de quien ve se llama *visión*. Esto corresponde al reposo que pasa al acto, como cuando algo activo perfecciona la percepción visual, que es la *acción del color*. Esta acción *no tiene nombre*, a no ser que se circunscriba diciendo que se trata de la acción del color en la percepción visual llevada al acto. De manera similar se dice que la potencia *gustativa* es la acción del *gusto* o de la *gustación*; la acción del *sabor*, sin embargo, *no tiene nombre*.

Dado que así es uno solo el acto del objeto sensible y del ser sensitivo, cuando ambos están en acto, es necesario que lo así denominado se corrompa o se preserve simultáneamente, porque son correlativos de manera que se generan o se destruyen mutuamente. De esta manera son simultáneos y se destruyen mutuamente la *audición* y el *sonido*, el acto de *gustar* y la acción del *sabor*, y esto es así en los demás sentidos. Sin embargo, cuando ambos se predicen en cuanto que están en potencia y no en acto, entonces no son correlativos, y en este caso no es necesario que ambos se corrompan y se preserven simultáneamente.

Pero los fisiólogos antiguos no hablaron bien cuando sostuvieron que el objeto sensible y la facultad sensitiva son correlativos entendidos de cualquier manera, al decir que *nada es blanco o negro*, a no ser que exista una *percepción visual* de ello, y que *sólo existe el sabor* en la medida en que esté en el *gusto*, y así respecto de los demás objetos sensibles y facultades sensitivas. *Esto se aseveró bien de una manera y de otra manera no*. En efecto, 'objeto sensible' y 'sentido' se predicaron de dos maneras: ésta en cuanto está en potencia, aquélla en cuanto está en acto. Acerca de lo predicado respecto de lo que está en acto, los antiguos hablaron correctamente; sin embargo, acerca de lo predicado respecto de lo que está en potencia, no hablaron correctamente. Cometieron el error, por tanto, de haber dicho que existe *absolutamente*, sin distinción correlativa, lo que se predica de manera no-absoluta y sin distinción relativa.

Yendo más allá se puede deducir por qué ciertos excesos dañan los sentidos. Efectivamente, la voz y el sonido son, en cuanto mueven a la facultad sensitiva, una cierta concordancia y armonía o proporción, y una mezcla bien proporcionada del agente respecto del paciente. La voz o sonido y la audición son en cierta manera una y la misma cosa y en cierta manera no lo son, como dijimos. Es entonces necesario que la audición también sea una cierta concordancia y proporción respecto del mismo acto con el cual la cosa sonante establece una proporción. Puesto que el exceso mueve en mayor medida que el sentido, por eso los sonidos excesivamente agudos o graves dañan la facultad auditiva. Igualmente los excesos de los sabores dañan la facultad gustativa. En los objetos coloreados o visibles, el fulgor excesivo o la oscuridad excesiva dañan la visión. Esto se manifiesta en el fulgor. La oscuridad también daña, aunque no lo haga tan rápido como el fulgor. El indicio de ello está en que personas que por mucho tiempo han sido encerradas en calabozos oscuros, no pueden recibir la luz cuando vuelven a salir a la luz. La causa de ello está en que el espíritu vivo, que fluye de los ojos hacia el nervio óptico, es rechazado y repelido por la oscuridad. Como el espíritu es caliente, es repelido por el frío que endurece los poros del ojo, produciendo la ceguera.

De manera parecida, los olores excesivos dañan al olfato porque la composición del órgano del sentido tiene una cierta relación de mezcla y proporción. Por eso, los objetos sensibles son más dulces para la facultad sensitiva, cuando son llevados a ella en un estado puro y sin excesos y cuando están proporcionalmente mezclados, como por ejemplo lo picante proporcionado con lo dulce y salado. En efecto, cuando estos sabores son llevados proporcionalmente hacia los sentidos, son deleitables, porque el órgano es como un medio para los objetos sensibles de acuerdo con la composición proporcionada del medio. De manera general, no obstante, la concordancia y consonancia o proporción son mezclas en mayor grado que los excesos de los sonidos agudo y grave.

De manera similar, *pues*, también *el tacto es un medio que se enfría y se calienta* proporcionadamente; *el sentido siempre es una proporción* y una mezcla bien proporcionada; *sufre y se daña debido a los excesos*.

Capítulo 10: Se demuestra la existencia del sentido común, dado que compone y divide lo percibido por medio de las diferentes facultades sensitivas [426b8-426b28]

Queriendo ahora volver a indagar con mayor sutileza acerca del sentido común, repitamos de antemano lo que se había establecido, es decir que *todo sentido propio remite a su sujeto sensible*. El sentido se encuentra como en un órgano por medio del cual los animales perciben orgánicamente en cuanto que perciben en acto. Y el sentido *discierne las diferencias de los sujetos sensibles, así como dijimos que algo blanco y algo negro pertenecen a la visión*. En cambio, dijimos que *lo dulce y amargo corresponden al gusto*. Algo parecido se da respecto de los demás sentidos.

No sólo *percibimos* los objetos sensibles de esta manera, sino que también percibimos *que lo blanco y lo dulce coinciden o difieren*, y así respecto de *cada uno* de los objetos sensibles. Con todos los sentidos captamos las coincidencias y diferencias *comparando*, componiendo y dividiendo los diversos objetos percibidos por los sentidos. Es *necesario* que esto se lleve a cabo por medio de *una cierta facultad sensitiva*, pero no se puede hacer por medio de otra facultad superior que no sea sensitiva, porque todo juicio que se hace acerca de las cosas sensibles presentes es un juicio sensitivo. El juicio, empero, por el que decimos que lo blanco es dulce y que lo blanco no es dulce, es acerca de los objetos sensibles y se da por medio de una operación sensitiva. Por eso la facultad que realiza este juicio es necesariamente una facultad sensitiva. Sin embargo, no podemos realizar este juicio por medio de un sentido propio. Si un sentido propio pudiese realizarlo, entonces parecería que debe realizarlo el tacto, porque el tacto consiste de varias facultades, como dijimos arriba³⁸.

Si se dijera que el instrumento del tacto o bien es *la carne* o bien otra cosa, es obvio que aquel instrumento del tacto *no es lo último* a que remiten los objetos sensibles de las diversas facultades sensitivas. En efecto, si así fuese, *sería necesario* que alguien, cuando *discierne* que algo es blanco y que no es dulce, *tocara* lo blanco y lo dulce en su sustancia. Arriba mostramos que el tacto no discierne un objeto sensible, a menos que sea sustancialmente tangible por el

³⁸ *Supra*, II, 3, 30.

tacto. Sin embargo, vemos que esto es falso, porque no discernimos con el tacto que algo es blanco y que no es dulce.

Tampoco se puede decir que dos facultades sensitivas realicen este juicio, porque *no se puede discernir* que algo es blanco o que no es dulce *en las cosas separadas* de los órganos y por medio de las formas de las facultades. *Más bien es necesario que por medio de una cierta facultad se manifiesten ambas* cualidades, para establecer que algo es blanco o que no es dulce y que *lo dulce difiere de lo blanco*. Ahora bien, si dos facultades sensitivas establecieran *esto*, entonces esto sería como si *yo percibiera* lo blanco y *tú* lo dulce. Por eso, ninguno de los dos sabría explicar la concurrencia y la diferencia de lo blanco y lo dulce. En efecto, dos facultades sensitivas particulares difieren según la forma y el sujeto, porque sus sujetos son dos órganos y dos formas, como en el caso de la visión y la audición. Así, dos hombres difieren según sus formas y sus sujetos. No se compara uno con otro componiendo o dividiendo, lo cual es necesario cuando se dice que *lo blanco difiere de lo dulce* o que es idéntico. Es, por tanto, necesario que *a uno se manifieste algo, ya que* cuando lo blanco y lo dulce se relacionan, son *diferentes o idénticos*. Es, *pues, necesario* que este sentido sea numéricamente uno para captar diferencia o identidad de estas cualidades y que *diga* que son *distintas* o idénticas y de qué manera lo son, ya que a veces son idénticas en el sujeto y distintas en las formas de los objetos sensibles. *Por tanto, la identidad se expresa* así juzgando acerca de lo blanco y lo dulce. *Así como un solo juicio expresa* que existe identidad o diferencia entre dos objetos sensibles, *así es necesario* que el juicio exista en un solo *intelecto* que compone o divide. Es necesario que exista un solo sentido común que componga o divida dos objetos percibidos, para que de alguna manera se relacione con ambos.

Por tanto, por lo dicho es obvio *que no es posible juzgar* con las facultades sensitivas *separadas* comparando los objetos sensibles *separados*, pero sí es necesario que esto se realice por medio de un único sentido común. De esto se sigue, y *se ha mostrado*, que en este juicio no se presenta *una diferencia temporal*. En efecto, *así como es lo mismo decir que lo bueno y lo malo* o lo blanco y lo dulce *son distintos, así también ocurre* esto en un solo momento *cuando el sentido común expresa* su juicio. Cualquier cosa compuesta, dividida o comparada, es compuesta, dividida y comparada en un mismo instante. Esto es obvio, porque en el mismo momento son compuestas o divididas las cualidades de la cosa. El juicio, entonces, se da respecto de lo que es la cosa. Es, por tanto, necesario que el juicio ocurra en el mismo momento, pero no de tal manera que primero perciba una cualidad y la juzgue, y que después perciba otra y emita un juicio sobre ella. Por eso es idéntico y juzga en el mismo momento, *ya que* lo bueno y lo malo o lo blanco y lo dulce son distintos, *cuando estas cualidades son realmente distintas*.

Tampoco quiero decir que se trata *accidentalmente* de un mismo momento, es decir que se trata de un solo tiempo continuo que tiene partes anteriores y posteriores. Aquí sólo existe una identidad accidental, es decir que algo se sitúa junto a un movimiento continuo. Pero quiero decir que en un momento indivisible se parte de una diferencia entre dos cualidades cuando son distintas, o se parte de una identidad cuando son idénticas. Diferencia e igualdad son relaciones que se dan respecto de dos cosas simultáneas en un momento indivisible. El juicio del alma se refiere a la cosa. Ella tiene, por tanto, el propósito de hacer un juicio en un solo momento.

Por eso *digo* que en un *preciso momento presente*, lo bueno difiere de lo malo o lo blanco de lo dulce. *Lo digo*, pues, *porque* uno difiere de otro, y no *digo que difiera en este preciso momento*, en el que existe la diferencia de uno respecto de otro y que sea por diferencia con las demás cosas. El alma *más bien* dice que difiere *de esta manera* y que en un *solo momento preciso* dice que es distinta. *Por tanto*, la diferencia de ambos respecto del otro *es simultánea*.

Por eso es necesario que lo que lo diga, sea una facultad única e *indivisible* y que exprese el juicio en un *momento temporal* único e *indivisible*. Lo dicho aquí es verdadero respecto del intelecto, la fantasía, el sentido común y de toda potencia del alma que compone, divide y compara distintos objetos.

Capítulo 11: Aquí se explica cómo el sentido común es uno e indivisible y cómo se subdivide [426b29-427a16]

Pero tal vez alguien objetará que lo dicho no puede ser verdadero, porque algo numéricamente *único no puede moverse simultáneamente en un tiempo indivisible a través de movimientos contrarios*. Salta a la vista, sin embargo, que es necesario que el juicio acerca de los objetos sensibles sea movido por los mismos objetos sensibles. El juicio acerca de lo blanco y lo dulce o de lo blanco y lo negro, siendo idénticos o distintos, necesariamente tiene que ser movido por el movimiento de ambas formas. Esto, sin embargo, parece ser imposible; *si lo dulce*, que es la propiedad de su forma, *mueve al sentido de esta manera* y aún *al intelecto*, *lo amargo* moverá a ambos *de manera contraria* y *lo blanco* a su vez los moverá de acuerdo con *otra* forma. Con todo, toda diversidad tiene su origen en la contrariedad de las diferencias, y así lo que es *numéricamente idéntico e indivisible* es movido por el movimiento de las formas contrarias *en un solo tiempo indivisible*, lo cual es imposible.

Podemos resolver esto con una sola palabra al decir que las formas no poseen contrariedades, porque sólo están en la materia según el ser material y porque las intenciones de los contrarios aprehendidas por el alma no son contrarias;

por eso pueden encontrarse en una sola cosa. Sin embargo, dado que queremos explicar exhaustivamente cómo el sentido común es uno solo y cómo no lo es, resolveremos la duda aducida de otra manera.

En primer lugar queremos dar una solución *ad hominem* y después la solución verdadera que demuestre la verdad acerca de la naturaleza del sentido común. En primer lugar decimos que el sentido común no es algo separado, que su juicio es indivisible y que es temporalmente indivisible respecto de su sujeto. *Sin embargo*, su *ser* es *dividido y separado*. Entonces, es apropiado decir que algo que *de alguna manera* no es separado e *indivisible*, perciba lo dividido y separado. Es apropiado decir que lo dividido y separado tenga una cierta modalidad distinta que aquello *que percibe lo dividido y separado*. Decimos, en efecto, que en el órgano de los sentidos propios que recibe este objeto sensible, no se realiza ningún juicio acerca de los objetos sensibles. Todos los nervios particulares parten más bien de los sentidos propios; son cóncavos para que les atravesara el espíritu, el cual es el vehículo del sentido. Éste se dirige hacia la parte anterior del cerebro que está en un cierto estado medio; su composición concuerda con todos los objetos percibidos propios, pero no tiene percepción alguna. Sin embargo, puede recibir todos los objetos percibidos. En ese lugar se sitúa el órgano del sentido común. Debido a la unidad del sentido que percibe primeramente y dado que es la fuente de los sentidos, está en un solo lugar y sujeto. Pero debido a la pluralidad de las formas de los sentidos particulares es [el sentido común] múltiple. Todos los sentidos propios, en efecto, emanan de él. Para resolver las dudas mencionadas decimos que no es problema que lo que es uno de un modo y muchos de otro modo, perciba objetos diversos y contrarios.

Sin embargo, esta solución, aunque limite la objeción *ad hominem*, no resuelve la duda mencionada acerca de la naturaleza del sentido común. En efecto, el sentido común *es idéntico e indivisible según el sujeto y potencialmente* contiene contrarios. Si se entendiera como algo dividido por el sujeto, entonces potencialmente contendría contrarios. Por eso en potencia le son inherentes *los contrarios*, es decir aquello que *no está dividido* según el sujeto, sin embargo, están en él aquellos contrarios que están *divididos*. *Pero el ser* de la cosa que contiene los contrarios en acto, *no puede* no estar dividido según el sujeto; en cambio, es necesario que esté dividido según el sujeto. Ahora bien, los contrarios en acto no pueden estar en el mismo sujeto y, por eso, necesariamente *se divide* aquello *en que obran* formas contrarias. Por tanto, *es imposible que lo blanco y lo negro estén simultáneamente* en el mismo sujeto; consecuentemente, una cosa no puede padecer por la recepción de *la especie de aquellas cosas* que son en acto idénticas e indivisibles según el sujeto. Pero de acuerdo con la solución anteriormente expuesta, éste es el caso del *sentido común y de la inteligencia*, cuando poseen especies contrarias y diversas. Se ha dicho que son

idénticas según el sujeto y que son diversas según las formas que se derivan de ellas. Por eso, la solución aducida no fue la correcta.

Cambiemos, por tanto, de discurso y digamos que el sentido común es como el límite de los sentidos particulares. Dado que su límite es una forma —es que la finalidad de la aprehensión de los diversos objetos percibidos consiste en discernir lo que coincide y lo que difiere entre ellos— y dado que tal límite y fin es una forma, digamos, por tanto, que el sentido común es esencial y formalmente uno solo y que es indivisible y que es muchas facultades, debido a los sujetos particulares hacia que dirige su facultad de la misma manera como *algunos* matemáticos dicen *que aquel punto* en un círculo al que llaman centro, es sustancial y formalmente *uno solo; no se trata de dos* puntos, porque es indivisible *de esta manera* y no es compuesto por varios puntos; de esta manera sólo *se discierne uno solo punto*, es decir el centro del círculo. En cuanto es sustancialmente el centro del círculo, es el principio de la equidistancia de las líneas que de él se trazan hacia la circunferencia. Así, un punto permite discernir un solo punto y muchos. Es, en efecto, necesario que sea sustancial y formalmente uno, y debido a él se juzga la igualdad de todos los puntos y es necesario que haya muchos [puntos], dado que [el punto] remite a muchos y el cual es su centro equidistante. Y así es de alguna manera dividido por atribución e influencia y no por sustancia y forma, porque la sustancia es una sola y porque la forma, que es la causa de la igualdad, es una sola. Sin embargo, *en cuanto [el punto] es dividido, no es uno solo*, porque en este caso *se utilizaría dos veces el mismo signo*. Esto es lo que significa la división del diámetro en el punto, es decir el centro, atribuyendo la igualdad de un semidiámetro a lo que es su principio y la igualdad de otro [semidiámetro] se atribuye a lo que es su fin. En la medida en que *un término es utilizado como dos* [términos], *juzga a los dos*, porque es juez de la igualdad de los dos semidiámetros; así *se separan como* algo que se juzga por separado. *En cuanto [el punto] es realmente uno* respecto de la sustancia y forma del centro, se genera *simultáneamente* un juicio de *un [punto]* y de muchos [puntos] unidos a un [punto]. El juicio acerca de un círculo completo es un solo centro, y el juicio acerca de muchas líneas iguales es por la centralidad de un único centro, porque la causa universal aplica a la igualdad de la totalidad de las líneas que corren del mismo centro hacia la circunferencia.

Así, de exactamente la misma manera decimos que el sentido común es el principio de todas las facultades sensitivas particulares y que es la forma que influye sensitivamente todos los sentidos propios y que sustancial y formalmente existe un sólo principio de la sensibilidad, pero que es distinto cuando influye los órganos particulares de los sentidos particulares, en la medida en que dirige la percepción a éste o aquél órgano propio. Así, su juicio acerca de los objetos sensibles diversos, en la medida en que dice que son distintos o idénticos, se da por una [facultad] formal y sustancialmente única y de diferentes [maneras], ya

que le atribuye unidad a lo diverso y ejerce una influencia sobre lo diverso. Sólo se dice que [el sentido común] es diverso porque remite a [facultades] diversas, pero en un sentido absoluto es uno e indivisible.

Capítulo 12: Digresión que explica de qué manera el sentido común es el centro de todos los objetos sensibles

Tal vez alguien objetará a todo lo dicho diciendo que todo lo que se mueve formalmente, se relaciona con lo que es movido por sí mismo. El sentido propiamente, sin embargo, mueve al sentido común de la misma manera en que éste es movido por el objeto sensible. En el sentido común no existiría, por cierto, un juicio acerca de los objetos percibidos propios que exprese su diferencia o identidad, si no llegara a él la afección primera de los sentidos propios. Por eso parece que el sentido común es más material que el sentido propio. En efecto, todo recipiente recibe de acuerdo con una potencia material, como se ha dicho con frecuencia. Es, entonces, necesario que el sentido común reciba aquellos [objetos] sobre los que discierne y juzga y que los reciba por una segunda recepción. Parece, por tanto, que es más material que el sentido propio, el cual recibe los objetos sensibles en una primera recepción.

Además, el sentido común recibe todo lo percibido por los sentidos propios y no recibe nada a no ser que tuviera contacto con lo recibido, de la misma manera cómo la visión que sólo recibe el color por contacto, pero no el sonido, porque ella no tiene ninguna relación de contacto y proporción con este objeto [el sonido]. Parece, por ende, que el sentido común es compuesto por todas las armonías de los sentidos propios. Por tanto es más material, porque tiene un mayor grado de composición que los sentidos propios. De nuevo no parece ser verdadera la solución anteriormente señalada. No se puede decir, en efecto, que el sentido común sea común como lo es el predicado 'común' respecto de todos los sentidos propios, porque el sentido común contendría algo de la definición del sentido propio y el sentido propio no podría ser definido, si la definición no incluyera al sentido común. Esto es como en la definición de 'hombre', que contiene 'animal', que es el predicado común de 'hombre'. Pero esto no es verdadero, como entenderá cualquiera por sí mismo.

Al respecto y de todos los argumentos similares decimos que el sentido común uno solo formalmente, la cual [la forma] es universal no como algo predicable, sino que es como la causa que formalmente precontiene todo aquello que se origina en ella, así como el arte de la arquitectura precontiene la forma de la casa. Como dijimos al principio, el alma sobrepasa a toda la naturaleza y por eso imprime y participa sus impresiones y facultades en toda la naturaleza cor-

pórea, sin que la naturaleza le imprima algo. Por eso, la naturaleza no obra en la naturaleza, a no ser que también sea activada y afectada por ella. Por cierto, todo aquello que se mueve, se mueve físicamente, porque un solo orden físico no es superado por otro orden físico. Pero el alma, que es incorpórea, obra en la naturaleza y no es afectada por ella, como dijimos arriba³⁹. Lo que crece primero, es decir una facultad del alma, no crece o es alterada por el crecimiento, y algo similar se da en todo como, por ejemplo, en lo que digiere primero.

Asimismo, pues, lo que percibe primero, no temporalmente sino por naturaleza, es decir aquello en que se resguarda primordialmente toda facultad sensitiva, es el sentido común, el cual es el origen de los sentidos propios de tal manera que de él se deriven los sentidos propios, así que, al revés, él no sea constituido por ellos, ni que obtenga su ser de ellos.

Es completamente falso que se diga que los sentidos propios lo mueven. Es necesario que el objeto sensible propio en el sentido común se convierta en algo más espiritual y simple que en el sentido propio. Esta simplicidad mayor no la obtiene del sentido propio, sino más bien del sentido común. En él se encuentra un espíritu luminoso que es su vehículo e instrumento. Éste, mientras sea el instrumento del sentido común, le confiere una mayor simplicidad, así como la luz a los colores. En ese acto, habiéndose producido la forma, llegan los objetos sensibles propios hacia el órgano del sentido común quien luego juzga acerca de ellos.

Tampoco se puede decir que sea completamente incorpóreo aquello que confiere una acción al órgano del sentido común, porque las formas corpóreas mismas son percibidas y poseen los apéndices de la materia. Por eso, el agente corpóreo que, sin embargo, es su instrumento, es incorpóreo y conduce el sentido común a la acción en el órgano, el cual es más formal que los órganos de los sentidos propios.

Esto es lo que quiso decir Agustín cuando afirmó que las formas corpóreas no mueven el alma, sino que más bien, producidas las formas en el cuerpo, el alma por su luz las produce en sí misma⁴⁰. En el orden de las cosas movidas y motrices, aquello que es movido en última instancia es más formal que todo, y lo que mueve en primer lugar es más material que todo. Esto es así porque en este orden, la cosa movida en segundo lugar recibe la facultad motriz de una cosa anteriormente en movimiento. Es cierto que el último movimiento es el más material de todos y que tiene menor dignidad y simplicidad. Ya que el alma racional es "superior a la naturaleza e inferior a la inteligencia", el alma sensitiva es inferior a la razón y superior a la naturaleza, así como el alma vegetativa

³⁹ *Supra*, II, 1, 3.

⁴⁰ Agustín, *De trinitate*, XII, 15, 24 (ed. Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 582-584.

es inferior a lo sensible y superior a la naturaleza⁴¹. Por eso es el alma una sustancia y una cierta forma que contiene varias facultades, de las cuales la facultad sensitiva es, a partir de su generación, una potencia perfeccionada por un hábito que le es connatural. Este hábito es un cierto inicio y es la armonía de todas las formas de los objetos sensibles; de la misma manera existe un inicio y una armonía de todas las diferencias de este género. La potencia perfeccionada por un hábito connatural de esta manera, posee todos los objetos sensibles en su potencia y ninguno en acto, antes de que distinga entre ellos. Por eso dice el Filósofo que "la facultad sensitiva pertenece a la especie de lo sensible y el intelecto a la especie de lo inteligible"⁴². Aquella forma es simple y precontiene la potencia de la que ella misma es causa y la posee en acto cuando algo es distinguido.

Por eso salta a la vista la solución a todas las dudas mencionadas. Ésta es la razón por la que Avicbrón dice que las especies sensibles existen en el alma y que no son aprehendidas externamente⁴³. Por esta razón dijeron algunos autores que la facultad sensible es activa por sí y que no recibe especie alguna, porque no las recibe correctamente. Pero una especie que habitualmente está en la potencia sensitiva, se distingue de los objetos sensibles que están en los órganos, así como se distingue la facultad universal de la particular, en la que es activa y respecto de la cual obra.

De esta manera se han establecido el principio y la facultad, por la que decimos que el animal tiene sentidos y que puede percibir; sin embargo, investigaremos las demás facultades que mencionamos arriba, al comienzo de otro libro.

⁴¹ Isaac Israeli, *De definitionibus*, (ed. Muckle), p. 313, 25.

⁴² Aristóteles, *De anima*, 432a1.

⁴³ Avicbrón, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 133, 15.

TERCER LIBRO
ACERCA DE LAS FACULTADES APREHENSIVAS
Y MOTRICES INTERIORES

PRIMER TRATADO
Sobre las facultades sensibles aprehensivas del alma

Capítulo 1: Digresión que explica el propósito del libro; sobre la imaginación

En este libro III *Sobre el alma* queremos hablar certeramente sobre las restantes potencias del alma. La primera división es entre las potencias aprehensivas y las motrices, que por su significado difieren de las potencias activas y pasivas. Las diferencias entre las potencias fueron señaladas arriba, de manera que la potencia activa siempre guarda una semejanza consigo misma, ya que ella misma es acto y siempre es completa para obrar¹. Si alguna vez no obrara, esto sería por un defecto de la cosa sobre la cual obra y no porque ella necesitara de algo que la perfeccione su acción. La potencia pasiva, en cambio, no guarda semejanza consigo misma, porque a veces posee la forma y a veces no; pero cuando la adquiere por medio de una alteración, entonces puede realizar la acción, cuyo principio es la forma, que fue adquirida por la alteración misma. Esta forma, sin embargo, a veces le es dada por la generación, como dijimos arriba respecto de la potencia sensitiva². A veces, en cambio, es adquirida por una alteración parecida a la ciencia, que es la perfección del intelecto.

Las potencias aprehensivas, entonces, son en general potencias pasivas y sólo poseen un principio activo debido a la forma que adquiere por medio de la aprehensión. Por eso se dice que estas potencias son aprehensivas. Éstas no se relacionan con toda el alma, sino sólo con el alma sensitiva e intelectiva. De éstas algunas son aprehensivas y obran por medio de cosas exteriores; otras, sin embargo, son aprehensivas de tal manera que sus principios agentes son interiores. Aquellas cuyos principios agentes son exteriores, son los sentidos [propios], en cuanto son facultades del alma; de ellas ya nos desembarazamos. Aquellas,

¹ *Supra*, II, 3, 1.

² *Supra*, II, 3, 3.

en cambio, que aprehenden al interior, serán discutidas ahora. Uniremos todas estas partes, o bien sean del alma sensitiva o bien del alma racional, porque ciertos autores antiguos dijeron que todas ellas pertenecen a una cierta parte intelectual, tal como se expondrá en lo que sigue³. Para entender con mayor facilidad las teorías de los autores antiguos al respecto, queremos hablar de tres facultades que enumeramos arriba, es decir la imaginativa, la estimativa y la fantasía⁴.

Decimos, pues, que la imaginativa es una potencia aprehensiva en la que se conservan las imágenes de las cosas sensibles ausentes. Esta imaginación abstracta en mayor grado que los sentidos, puesto que el sentido sólo recibe la forma estando la cosa presente. Ésta, sin embargo, la conserva en ausencia de la cosa. Según Avicena y Algazel se trata, por eso, de una potencia distinta al sentido común⁵. La función de esta facultad orgánica difiere de la función de los sentidos, porque su función está en la recepción y la bondad de aquélla consiste en la retención y en la representación pura. Por esta razón vemos que hay muchos que discernen sutilmente lo sensible, pero que no tienen una buena imaginación.

Con todo, quienes poseen una buena imaginación, se disponen a dos tipos de conocimientos. Uno es el matemático, porque estos hombres representan muy bien las figuras. La razón de ello está en que, aunque en el órgano de la imaginación se representen todos los objetos sensibles, los objetos sensibles mismos, sin embargo, son representados cuando se unen a sus sujetos. Por eso sólo se puede imaginar un sonido cuando existe un objeto sonante en acto; y se puede imaginar un color cuando existe la cualidad de un objeto coloreado, y así respecto de los demás objetos sensibles. Por eso, lo que principalmente es representado de estos objetos es la cantidad y la figura. Por esta razón quienes poseen los órganos de estas potencias en una composición pura y buena, imaginan de manera óptima. Cuando además poseen un intelecto sutil, entonces sobresalen en las disciplinas matemáticas debido a la unión de un intelecto bueno con una imaginación buena.

Entonces, si estos hombres abstraieran de los movimientos sensoriales y si con frecuencia fuesen solitarios, abstrayendo de la preocupación por la carne y de las delicias del cuerpo, se convertirían en profetas⁶. En efecto, por su desorden, el movimiento de muchos objetos sensibles impide que se manifiesten en los hombres los efectos de los cuerpos celestes. Asimismo, pues, la preocupa-

³ *Supra*, III, 1, 5.

⁴ *Supra*, II, 4, 7.

⁵ Avicena, *De anima*, IV, 1 (ed. van Riet), t. 2, pp. 1-11; Algazel, *Metaphysica*, II, 4, 4 (ed. Muckle), p. 170, 1-4.

⁶ La conexión entre imaginación y profecía es un reflejo de Avicena, *De anima*, IV, 2 (ed. van Riet), t. 2, p. 19, 61-62.

ción por la carne, las delicias, las angustias y muchos actos mundanos ocupan el alma de tal manera que no pueda percibir las impresiones de los cuerpos celestes, ya que el alma, debido a la unión sustancial con sus potencias, tiene tal vínculo con sus facultades que, cuando quiera realizar una operación con cualquier potencia, no presta atención a otra. Señal de ello es que quien piensa intensamente, no ve lo que tiene frente a sus ojos. Algo semejante ocurre cuando el alma, ocupada con cosas exteriores, no se percata de los movimientos y de las impresiones de los cuerpos celestes que se producen en su cuerpo. Prescindiendo de estas ocupaciones [por lo corpóreo], percibe tales impresiones y provee imágenes de ellas, porque le es connatural conocer todo cuanto conoce por medio de imágenes corpóreas. En tales impresiones de los cuerpos celestes radican los sueños que significan hechos futuros. De qué manera las impresiones tanto de los movimientos celestes como de las inteligencias, que son motores, llegan hasta las almas animales, será mostrado en la *Metafísica*⁷. Pero aquí basta decir que no es necesario que el órgano de la imaginación no sea completamente idéntico con el órgano del sentido común, sino que sea diferente según su ser, aunque acaso sea idéntico según su sustancia. Esto se ampliará más adelante⁸.

Capítulo 2: Digresión que explica aquello que corresponde a la estimativa

La potencia llamada estimativa difiere de la imaginación por la especie aprehendida, puesto que la estimativa, como se estableció anteriormente, produce las intenciones que no son representadas en los sentidos [exteriores]⁹. No se puede decir que esta sea la función de los sentidos [exteriores], lo que establecimos arriba respecto de los objetos percibidos accidentales¹⁰. Razón: no se conocería nunca al hijo de Dión si no se tuviera el conocimiento de la filiación que se encuentra en él; tampoco el lobo se compadecería de su prole si no tuviese un conocimiento de este individuo y que este individuo es su prole. Es, entonces, necesario que exista una facultad del alma que produzca estas intenciones; no puede tratarse de la imaginación ni algo enteramente separada de ella. Que no se trata de la imaginación es obvio, porque de la sola imagen de una cosa no se siguen el movimiento ni los afectos de la misericordia, tristeza, fuga o persecución. De la estimación, no obstante, se sigue inmediatamente cualquiera de estos movimientos o afectos. Sin embargo, esta facultad tampoco puede

⁷ Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, 2, 19-24 (ed. Colonia, XVI, 2), pp. 506-510.

⁸ *Infra*, cap. 3.

⁹ *Supra*, II, 4, 7.

¹⁰ *Supra*, II, 3, 5.

estar enteramente separada de la imaginación, ya que no capta estas intenciones respecto de sus aspectos comunes y universales, sino más bien porque están en ésta o aquella imaginación, sin conjetura acerca de lo común. Es, por ende, necesario decir que así como el intelecto práctico se relaciona con el especulativo, así se relaciona la estimativa con la imaginación. Por eso, esta facultad no es enteramente aprehensiva, sino que es también motriz en cuanto que determina aquello hacia lo que el animal debe moverse y aquello de que debe huir. Por eso decían algunos filósofos que [la imaginación] es opinión, lo cual no es plausible, porque la opinión racional del alma es un cierto hábito. La estimación, sin embargo, versa acerca de lo que versan los sentidos, como ya señalamos¹¹. Arriba dijimos, en efecto, que todos los seres sensitivos poseen por lo menos un movimiento de dilatación y otro de contracción¹². Puesto que ellos se mueven de alguna manera hacia el alimento, es necesario que tengan en sí la imaginación del alimento. Pero la imaginación sola no mueve, como ya se ha dicho; es entonces necesario que todos estos animales tengan tal estimación, por medio de la cual sean movidos.

Todo animal que tiene uno o varios sentidos exteriores, posee estos tres sentidos interiores, es decir el sentido común, la imaginación y la estimativa. Por eso dijimos arriba que todo animal que posee facultades sensitivas, tiene el deseo de comer¹³. Todo animal que tiene deseo, también posee imaginación y estimación, la cual no difiere sustancialmente de la imaginación, sino sólo según el ser, como ya dijimos¹⁴. La estimativa es, con todo, más activa que la imaginativa, puesto que producir las intenciones es una cierta acción que es más perfecta que sólo reflejar las imágenes; esto es como si dijéramos que un espejo animado reflejara las imágenes impresas en él.

Todas las facultades del alma, no obstante, son activas de alguna manera, porque todas realizan alguna función vital, como mostramos arriba, donde hablamos de la definición del alma en cuanto a su sustancia¹⁵. Aunque la estimativa es en mayor grado activa que la imaginativa, ella tiene, sin embargo, la propiedad de una potencia pasiva en la medida en que no obra por sí misma, sino por la intención que extrae de la forma adquirida.

Además hay que advertir que en el hombre ocasionalmente se une esta facultad con la razón, como las demás; entonces es apoyada por la razón y es obligada a imitar o huir lo que estima. Debido a que en el hombre se asemeja a la opinión, algunos filósofos, como Platón, aseguraron que la estimativa es lo mismo

¹¹ *Supra*, I, 2, 12.

¹² *Supra*, I, 2, 12.

¹³ *Supra*, II, 1, 10.

¹⁴ *Supra*, II, 1, 11.

¹⁵ *Supra*, II, 1, 1.

que la opinión y que sólo difiere en los hombres y en los animales brutos porque en los animales es más ensombrecida que en los hombres. Pero esto es falso, porque la opinión trata de lo común en cuanto que se encuentra en muchas cosas; la estimación en cuanto es [estimación], sin embargo, no se aparta del individuo. Por eso, la estimativa en el hombre, cuando es ayudada por la razón, sólo es ayudada en cuanto trata de éste o aquél individuo; en este caso obtiene el nombre propio de estimación. En cambio, si se produjera una concepción similar de muchas cosas particulares, captadas según una intención descubierta en ellas, ya no se trataría de la estimación, sino del conocimiento por experiencia, que pertenece a la razón. Sin embargo, los sentidos y la estimación están superpuestos a este conocimiento. Dado que la facultad unida así pertenece al ámbito de la imaginación, su órgano es, por eso, o bien idéntico con el órgano de la imaginación o bien está en vecindad del órgano de otras facultades; sustancialmente tiene una existencia idéntica y según su ser posee disposiciones diferentes, como dijimos arriba¹⁶.

Capítulo 3: Digresión que explica la naturaleza de la fantasía

Después de esto examinamos la fantasía y decimos que es una potencia que compone las imágenes con intenciones y las intenciones con imágenes, las imágenes con imágenes y las intenciones con intenciones, respecto de una doble finalidad que está en las cosas particulares. Una finalidad consiste en un conocimiento mayor de las cosas particulares, que se puede generar en el alma sensitiva y su finalidad consiste en llegar a una proposición [*sententia*] que esto es esto y que otra cosa es distinta y análogamente respecto de todo sobre lo cual se puede proferir una proposición en el modo de una afirmación o negación. La segunda finalidad es una operación hacia la que se dirigen estas cosas particulares, como cuando la operación es la finalidad del arte en los seres racionales. Este tipo de conocimiento surge expresamente en muchos animales, porque vemos que ellos lo eligen y que otros lo parecen casi rechazar. Con miras a la elección y el rechazo se requieren proposiciones y decisiones. Por eso dijeron muchos que la fantasía pertenece a la razón. Sin embargo, no es nuestro propósito decir que existe una verdadera elección en el alma sensitiva, pero manifiestamente vemos algo parecido a una elección en ciertos animales brutos, y en algunos más que en otros. También vemos que ellos construyen albergues a modo de arte y se proveen de alimentos para un tiempo largo. El principio de estas operaciones necesariamente es una potencia del alma sensitiva. Esto sólo

¹⁶ En el capítulo anterior.

es posible debido a que esta facultad compone y divide las imágenes de acuerdo con el modo arriba mencionado. En efecto, no vemos estas obras en todos los animales que tienen imaginación y estimación, sino en algunos más perfectos. Es, por tanto, necesario que por medio de algo se distinga la fantasía de la imaginación y de la estimación. Aunque todas estas potencias son potencias pasivas del alma y aunque son alteradas por las formas individuales —que son los principios del conocimiento sensorial y parecen ser formas idénticas—, sin embargo, el modo de alteración no es el mismo, sino que se da de acuerdo con distintos grados de abstracción. Por esta razón en el fondo tampoco son idénticas las potencias mismas; pero —como dijimos arriba respecto del sentido común— parece que todo aspecto formal sensible de la facultad reside en la fantasía¹⁷. Aquí existe una diferencia material, porque su movimiento comienza en el órgano de una facultad o en el órgano de otra facultad. De esta manera parece que todos estos sentidos interiores tienen una esencialidad [*essentialitas*] y sustancia común. Sin embargo, son diferentes en cuanto a su existencia material en las distintas partes del cerebro, donde estas potencias se estructuran y donde son completamente orgánicas. Ésta es la razón por la que Aristóteles hizo referencia a estas facultades como si fueran idénticas y equívocamente utilizó el nombre de una facultad en vez del nombre de otra, aunque hubiera habido una diferencia sutil. En este contexto son distintas y se relacionan de manera distinta.

Con todo, es necesario no hacer caso omiso que cuando estas potencias están unidas a la razón, como es el caso en el hombre, reciben de la razón el orden y la dirección para producir y obrar. Puesto que la razón se diversifica respecto de aquello sobre que raciocina, por eso las operaciones de las fantasías se multiplican mucho. Cuando ellas no se presentan con la razón, entonces son dirigidas únicamente por el instinto natural. Puesto que hay sólo un modo de naturaleza cuando está en seres que pertenecen a una sola especie, se sigue que las operaciones de la fantasía tienen un solo modo en los seres irracionales que tienen una sola especie. Por eso, todas las golondrinas hacen el nido de un solo modo y, por eso, todas las hormigas se proveen de alimento de un solo modo. Lo mismo aplica a los demás animales de acuerdo con el discernimiento de la fantasía en aquellos animales que obran por instinto natural. El hombre, en cambio, no obra de esta manera respecto de los diferentes principios operativos que busca por medio de la razón.

Algunos filósofos sobresalientes en el estudio de filosofía natural dijeron que en los animales brutos estas facultades obran en mayor grado por naturaleza que por sí mismas¹⁸. En el hombre, en cambio, obran por sí mismas en mayor grado

¹⁷ *Supra*, II, 4, 11.

¹⁸ Averroes, *De anima*, III, 57 (ed. Crawford), p. 530, 32-40. Nemesio, *De natura hominis*, c. 2 (ed. Moncho), pp. 23-50.

que por otra cosa, porque en el hombre la naturaleza las apoya instrumentalmente. En los animales brutos, sin embargo, la naturaleza las mueve en mayor grado que el movimiento propio. Por cierto, se trata de una facultad que en la mayoría de los casos obstaculiza al intelecto, ya que ocupa demasiado al alma debido a la composición y división de lo imaginado y de las intenciones, de las cuales posee una gran cantidad, porque no sólo puede componer lo que recibe de los sentidos, sino que también puede formar lo que es semejante. Puesto que las concepciones del intelecto frecuentemente no guardan semejanza con las imágenes y las ficciones de la fantasía, por eso, cuando provee las imágenes e intenciones de conceptos, se generan frecuentemente engaño y error, sobre todo cuando en el intelecto queda impreso algo de los cuerpos celestes o de algo divino. Ésta es la razón por la que los sueños proféticos del futuro, que se unen sobre todo a las imágenes, producen ilusiones y engaños. Pero cuando la fantasía añade imágenes e intenciones coherentes a las concepciones del intelecto, entonces las composiciones requieren además de la interpretación de las imágenes e intenciones, porque las imágenes e intenciones sensitivas sólo corresponden metafóricamente a los conceptos divinos y celestes. De esto, sin embargo, hablaremos en la ciencia *Sobre el sueño y la vigilia*¹⁹.

Ciertamente existen muchos animales que, por un defecto o la disminución del cerebro, no poseen esta potencia. Todo su cerebro se distingue en poco de la naturaleza medulosa y líquida en que se originan la percepción e imaginación tenues. Por eso, los espíritus de estos animales no se depuran y su cerebro no es apropiado para las operaciones animales perfectas.

Capítulo 4: Digresión que explica que todas las facultades del alma sensitiva son orgánicas y que obran por medio del cuerpo

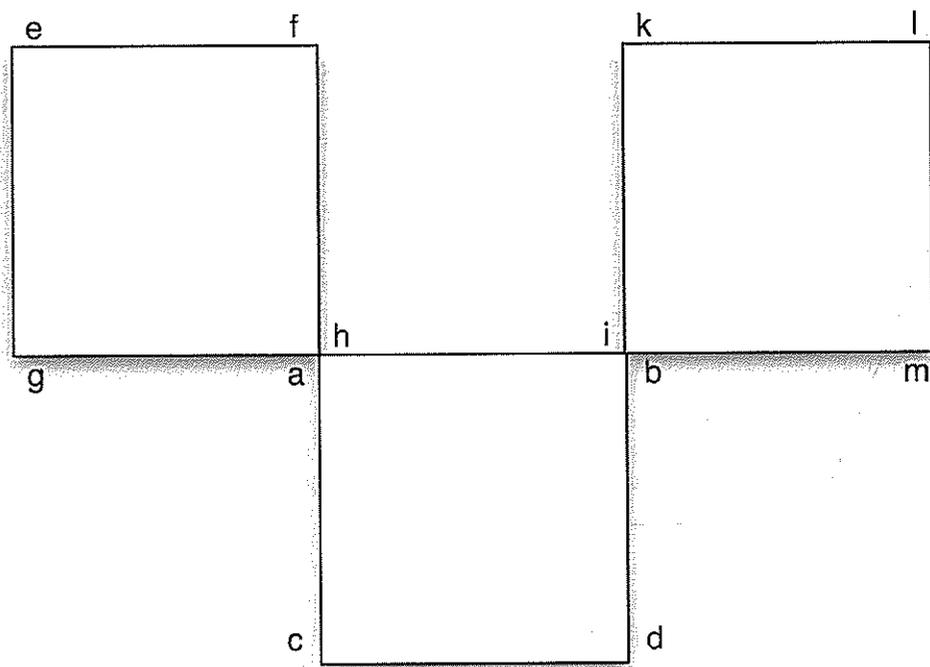
Todas las facultades mencionadas del alma sensitiva son orgánicas y realizan sus operaciones por medio de instrumentos corpóreos. De hecho, no es difícil mostrarlo respecto de los sentidos que aprehenden exteriormente. Puesto que ya se había expuesto que éstos sólo aprehenden en presencia de la cosa sensible, entonces los objetos sensibles son cuerpos; un cuerpo, sin embargo, sólo es presente físicamente²⁰. Una facultad incorpórea, en efecto, no requiere de la presencia respecto del sitio y del lugar; tampoco se manifiesta en ella algún grado de cercanía o lejanía, como es evidente en el intelecto y en los objetos inteligibles. De esta manera es, por tanto, obvio que las facultades sensitivas

¹⁹ Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III (ed. Borgnet IX), pp. 178-207.

²⁰ *Supra*, II, 3, 3.

también se encuentran en el cuerpo, al cual se opone la cosa sensible y presencial respecto del sito y del lugar.

Lo mismo es manifiesto respecto de las facultades interiores, es decir imaginación, estimación y fantasía, ya que en todas ellas se aprehende la forma singular de acuerdo con la ubicación de sus partes, delimitaciones y cantidades, cuya representación e imagen sólo es posible por medio de un instrumento corpóreo. Esto se demuestra así: imaginémosnos un cuadrado A B C D y unámosle dos otros cuadrados completamente idénticos. Únase el cuadrado E F G H al ángulo A, que es el ángulo derecho del cuadrado previamente imaginado. Únase el otro, I K L M, al primer cuadrado en el ángulo B, que es el ángulo izquierdo. Coloquemos estos tres cuadrados en nuestra imaginación, tal como los ves representados aquí:



Pregunto, pues, cómo se aprehende que uno de los cuadrados está a la derecha, otro a la izquierda y el tercero, al que los dos se unen, en el centro. Esto se produce o bien por el sujeto, en el cual son representados, o bien por los cuadrados mismos o bien por la comparación de los cuadrados con algo externo. Frecuentemente imaginamos algo que no se compara con algo externo, como la quimera, la esfinge y el cabra-venado y muchos otros monstruos que creamos por medio de la imaginación. Si se dijera que esta [aprehensión] es de los cuadrados mismos, entonces se originaría o bien por la esencia o figura de los cua-

drados o bien por un accidente. Sin embargo, no se puede originar por los cuadrados mismos, porque sus proporciones son idénticas y son completamente iguales y similares, de manera que no existe ninguna diversidad entre ellos, en cuanto son tales. No obstante, si se dijera que se origina por un accidente que les pertenece, esto sería debido a un accidente separable o inseparable. Sin embargo, esto no puede ser por un accidente inseparable, ya que el accidente inseparable es causado por las características esenciales de su sujeto; lo que posee características esenciales idénticas, tiene accidentes inseparables idénticos. Las características esenciales de estos tres cuadrados, no obstante, son idénticas, por lo que la diversidad imaginada de los cuadrados mencionados no se puede originar en un accidente inseparable. No obstante, si se dijera que se origina por un accidente separable, entonces se entiende que éste no le es inherente. Suponiendo que el accidente es la causa de la mencionada diversidad en la imaginación, entonces ya no nos imaginaríamos un cuadrado a la derecha y otro a la izquierda. Esto es completamente falso, porque la imaginación todavía sigue siendo la misma, cuando se juntan los cuadrados antedichos. Queda, entonces, que esto es así, porque los cuadrados son representados de esta manera en el órgano de la imaginación, que es el cerebro. Aquello, en que cualquier forma es representada, es un cuerpo; por tanto, el órgano de la imaginación es un cuerpo.

Acaso alguien dirá que las distintas ubicaciones de derecha, izquierda y centro, provienen del intelecto que atribuye los conceptos de derecha, izquierda y centro. Salta a la vista que esto es falso, porque la comprensión intelectual de 'derecha' e 'izquierda' es universal, y éste o aquél sólo son atribuidos debido a la ubicación particular, respecto de la cual este cuadrado es derecho, aquel izquierdo y un tercero en el centro. Entonces habrá que volver a la misma pregunta: ¿qué causa esta ubicación?

Es necesario que se origine en la imaginación, como en un espacio continuo en que son representados los tres cuadrados de la manera anteriormente dicha. Razón: en un espacio continuo sólo se da un cuadrado a la derecha, otro a la izquierda y un tercero en el centro, cuando uno se representa de esta manera en la parte derecha del espacio, otro en la parte izquierda y el tercero en el centro. Por tanto, esto es así en la imaginación, es decir que uno está en una parte del órgano [de la imaginación], otro en otra y el tercero en una tercera parte. La facultad de la imaginación considera así lo representado por medio de lo que es así representado en el órgano. Por tanto, ella obra en un órgano y es orgánica.

Además nos imaginamos una figura e imagen mayor o menor del mismo hombre; pero ésta no puede ser causada por la cosa, porque existe de una sola manera. Tampoco puede ser causada por la forma, porque la forma no causa la diversidad de un tamaño mayor o menor. Por tanto, se da por medio del sujeto en el cual es representada y en el cual se extiende en mayor o menor grado. Sólo se representan aproximadamente en un cuerpo; por tanto, el órgano de la imagi-

nativa es un cuerpo y ella misma es una facultad orgánica que obra en tal cuerpo.

Con todo, lo mismo aplica a la estimativa y la fantasía, puesto que estas intenciones tampoco pueden ser separadas de las imágenes aprehendidas. Todas estas facultades son, entonces, orgánicas y requieren de un cuerpo para sus operaciones. Debido a ellas comprendemos la diferencia que el intelecto tiene con estas facultades, porque es completamente incorpóreo.

Capítulo 5: Refutación del error de los antiguos, quienes dijeron que entender y percibir son lo mismo [427a17-427b13]

Puesto que lo animado, como dijimos arriba, difiere de lo inanimado debido a dos diferencias, los antiguos frecuentemente definieron el alma a través del movimiento local y porque ella discierne, entiende y percibe. Pensaron que entender y saber, que es entender lo más simple, es realizado por medio de instrumentos corpóreos y que es una cierta sensación. Decían, por cierto, que entender es una operación en relación con la fantasía, estando la cosa ausente y con dos afirmaciones derivadas de un silogismo de la segunda figura decían que es propio del sentido interior juzgar y discernir algo de los entes, cuya forma está en él [el sentido interior]; es propio del intelecto hacer lo mismo. Por tanto, entender es una cierta sensación. En ello consistió el error de Empédocles, quien dijo que en presencia del objeto deleitable la voluntad y el apetito disminuyen o aumentan tanto en los hombres como en los demás animales. Sin embargo, la voluntad y el apetito se manifiestan sólo por medio de algo aprehendido, de lo cual ya se posee un conocimiento. Por tanto, lo que aumenta su presencia ante la voluntad y la altera, es lo que siempre proporciona un conocimiento acerca de una cosa u otra. Una cosa presente, por ende, conduce a saber y entenderla. La presencia, sin embargo, se manifiesta por medio de una forma corpórea, como mostramos anteriormente²¹. Por tanto, entender y saber, como en la sensación, se da por medio de un cuerpo presente.

Lo mismo también quiere decir aquel dicho de Homero, que reza que así es el intelecto en los hombres terrenales, al cual el padre de los dioses y de los varones lleva o conduce durante el día²². En efecto, el padre de los dioses celestiales, es decir de los planetas, es el sol, ya que le son atribuidos la luz y el movimiento, como expondremos en *Sobre el cielo y el mundo*²³. El padre de los

²¹ *Supra*, II, 3, 6.

²² Esta es una referencia a Homero, *Odisea*, XVIII.

²³ Alberto Magno, *De caelo et mundo*, II, 3, 6 (ed. Borgnet IV), pp. 181-183.

varones es el mismo, porque “el hombre genera al hombre con la materia y el sol”²⁴. Durante el día, el sol conduce el calor del interior hacia los órganos de los sentidos exteriores y por medio de la luz lleva a cabo las operaciones sensibles. Si el intelecto fuera así, entonces el intelecto sería una facultad corpórea como lo son los sentidos.

Por eso, todos estos autores opinaron que entender, así como percibir, son propios de un órgano corpóreo perfecto. Se trata de quienes dicen que sólo se percibe o se entiende lo similar por medio de lo similar, como afirmamos en el libro I, donde establecimos los principios argumentativos de esta discusión sobre la naturaleza del alma²⁵. Se trata de una afirmación asombrosa de los antiguos, ya que, aunque hablaran de la causa por la que una cosa es percibida y entendida, no hablaron de la causa del engaño y la ignorancia. No lo hicieron, porque el error y la ignorancia son más propios de los animales, ya que el error y la ignorancia están en mayor grado en los animales que en la ciencia. Y el alma vive en el error por más tiempo que en la ciencia, porque en la infancia, la adolescencia y en la vejez se vive en el error, y sólo unos pocos durante una pequeña parte de su vida se dedican a la ciencia.

Algunos, en cambio, vieron que el saber solamente es causado cuando se percibe y entiende lo similar por medio de lo similar; concedieron que el alma se compone de todo que existe. Dijeron que el error y la ignorancia no son nada en absoluto, pero que todo aquello que aparece a alguien, es verdadero. Esta opinión fue la de la mayoría de los filósofos, porque dijeron que los términos contrarios y contradictorios son simultáneamente verdaderos, cuando parecen ser distintos. Fue necesario que dijese o concediese que el engaño y la ignorancia son causados por el contacto corpóreo de algo que no guarda semejanza con el alma. De esto se siguió que el alma no se compone de todas las cosas, sino sólo de algunas. Cuando estas cosas, similares en composición, tocaban el alma, entonces alcanzaba la distinción sensitiva e intelectual de estas cosas. Cuando tenía contacto con algo que no guardaba semejanza con ella, entonces se generaba engaño e ignorancia, porque había una [afirmación] contraria a la afirmación de que lo similar es conocido por lo similar. De acuerdo con estos autores, los contrarios son causados por los contrarios y, por eso, la semejanza del hombre que está en contacto con el objeto táctil es causa de la ciencia. La falta de semejanza del mismo objeto táctil causaría ignorancia y engaño. Con todo, el error de esta teoría se desprende de que este [criterio] expresamente parece estar en todo, es decir que tanto la ciencia como el engaño se dan respecto de los mismos términos contrarios. De esta manera fueron falsas sus afir-

²⁴ Aristóteles, *Physica*, 194b13.

²⁵ *Supra*, I, 2, 11.

maciones, es decir que en lo similar radique la ciencia y que en la falta de semejanza radique la ignorancia y el engaño.

En cuanto a la falsedad de la afirmación *que percibir y saber son lo mismo*, es *manifiesto* lo que aduciremos ahora. Percibir, *en efecto*, se da de alguna manera *en todos* los animales; entender *—ni siquiera entender* en su acepción común que *es* cualquier acto de la razón que entiende de manera *recta y no recta*— se da en un número *reducido de animales*. De hecho, *entender rectamente se da* de acuerdo con las excelencias intelectuales, que son la sabiduría, *la prudencia, la ciencia y también la opinión verdadera*. No entender *rectamente, sin embargo* o no entender con verdad se da de acuerdo con la posesión de *estos* términos *contrarios* en relación con los poseídos. Hablar de entender según su significado común, *no es lo mismo que percibir*. *En efecto, la percepción de los objetos percibidos propios siempre es verdadera y es inherente a todo animal; en el entender, no obstante, como ya dijimos, también se da la falsedad y ésta no es inherente a ningún animal a no ser que posea la razón.*

Capítulo 6: La imaginación y la fantasía no son un sentido, ni son la opinión o la estimación [427b14-427b26]

Igualmente se puede decir que *la imaginación* en un sentido amplio y en la medida en que abarca la imaginación y la fantasía, porque utilizan imágenes, *difiere de los sentidos [exteriores] y del intelecto*. En efecto, *esta imaginación ciertamente nunca se manifiesta sin los sentidos*, es decir que solamente se da en los seres que poseen sentidos [exteriores]. *Sin la imaginación no hay estimación ni opinión*, porque, aunque la opinión sea una cierta aprehensión racional de lo probable que, sin embargo, es incierta, es necesario que se entremezcle con las fantasías²⁶. Las concepciones simples del intelecto, en cambio, no son inciertas, sino siempre verdaderas. *Que la inteligencia y la opinión no se identifican con la imaginación de que hablamos, quedará claro* por lo que diremos ahora. Imaginar es, *en efecto, una cierta pasión que está en nuestro poder cuando así lo deseamos*²⁷. Cuando lo deseamos, podemos generar en nosotros una imagen como si estuviera *frente a los ojos*, tal como lo *hacen* quienes *se dedican a las labores del recuerdo*. Ellos, al restablecer lo contenido en el alma, llegan a lo que previamente estuvo frente a los ojos y remiten la imagen a la

²⁶ Este pasaje pone en evidencia que el término fantasía no es unívoco. Como en este caso, puede referirse no sólo a la facultad productiva de las representaciones mentales (*phantasmata*), sino a las representaciones mismas.

²⁷ *Intellectus e intelligentia* en este contexto significan lo mismo.

cosa captada en el pasado. Asimismo podemos generar una imagen que no remite a una cosa y en este caso imaginamos. *Pero opinar o entender no se encuentra en nosotros*, porque es necesario poseer la razón que produzca la creencia. Es necesario captarla de la cosa y no de nosotros mismos. Lo mismo aplica a la estimación, porque en estas tres facultades *es necesario que se exprese* o se discierna algo *falso o verdadero* como en una proposición. Pero esto no está en nosotros, sino que más bien proviene de la cosa, respecto de la cual se expresan las proposiciones verdaderas o falsas.

Además, cuando opinamos o estimamos que algo es difícil o terrible, sigue en el afecto *inmediatamente la pasión* del temor o de la tristeza. Esto es así, porque la opinión y la estimación se dan respecto de las intenciones de las cosas o respecto de ciertas proposiciones acerca de las cosas. *Ahora bien, algo similar se da cuando opinamos o cuando poseemos una estimación de algo en la que se puede confiar* como en algo conveniente. De manera inmediata esta opinión o estimación es seguida afectivamente por la alegría o esperanza. *No obstante, cuando representamos con la fantasía o imaginación algo terrible o algo en que se puede confiar*, no sigue pasión alguna en el afecto, sino que *nos relacionamos* con estas imágenes como si en la cosa no estuviera necesariamente lo terrible. Pero sí nos relacionamos con ellas como *cuando vemos cosas pintadas* en una pared que no existen realmente; por eso nadie teme al león pintado o al lobo pintado. En la imaginación y en la fantasía existe aún menos verdad objetiva que en la pared, como si la imagen contuviera menos verdad objetiva que lo representado.

Además, la ciencia, la opinión, la prudencia y las demás facultades intelectivas, así como la estimación acerca de los objetos sensibles, forman parte de la aprehensión. Solamente se aprehende lo que se capta como verdadero. Sin embargo, la imaginación y la fantasía, que representan las imágenes, no aprehenden cosa alguna como verdadera, porque no forman parte de la aprehensión. Por tanto, ni la imaginación ni la fantasía son opinión o estimación.

Sobre las excelencias intelectivas que forman parte de la aprehensión *de aquello* a que se asiente como algo verdadero, *se disputará con otros argumentos*. Estos pertenecen al libro VI de la *Ética*, donde se tendrán que determinar las excelencias intelectivas²⁸. De los argumentos presentes se desprende que la imaginación y la fantasía, que utilizan las imágenes, no son ni opinión ni estimación.

²⁸ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI.

Capítulo 7: La imaginación y la fantasía no son sentidos exteriores, tampoco son opinión u opinión en conjunción con los sentidos [427b27-428b9]

Pero ahora es necesario proceder de manera distinta respecto de algunas teorías de los filósofos antiguos. Se ha establecido *lo que es entender, dado que difiere de la percepción. Con todo*, los antiguos decían que una *cierta* parte del intelecto *es la fantasía*, otra *la opinión* y otra *la ciencia*. Dijeron que la fantasía y la imaginación entienden en cierto sentido, aunque no todo entender sea imaginación o fantasía. Comenzaremos esta discusión así: *ya habíamos establecido algunas conclusiones acerca de la fantasía*, donde mostramos que ella no es opinión o estimación. Ahora *es necesario que hablemos de otro asunto* discutido por estos autores, es decir si *la fantasía es un cierto entender*. Hay que saber de manera general que ‘fantasía’ es imaginación y fantasía; ‘fantasía’ denomina toda la potencia del alma, *en la medida en que produce en nosotros un fantasma o una imagen de una cosa no presente*. Así, pues, se entiende fantasía en el sentido propio, cuando *no se habla de ella metafóricamente*. Ocasionalmente la fantasía designa metafóricamente al intelecto, que se da junto con los fantasmas.

Estos autores dicen, pues, que la fantasía es un cierto intelecto y que es necesario decir que la fantasía *es una potencia disposicional, con la cual hay que predicar ‘verdad’ acerca de la cosa misma. No obstante*, aunque *estas* potencias sean muchas, es suficiente nombrar cuatro con miras al presente propósito, o sea *el sentido común, la opinión, la ciencia y el intelecto*. El arte y la prudencia y por semejanza también la sabiduría, que efectivamente son excelencias intelectivas respecto con las que es menester predicar ‘verdad’, no tienen ninguna semejanza con la fantasía, porque la sabiduría es de las cosas más altas, primeras y divinas que no poseen imágenes. El arte es un principio productivo racional que dirige la producción y la obra; la prudencia, en cambio, es un principio activo racional y nosotros la dirigimos hacia las cosas realizables. La imaginación, sin embargo, no dirige nada en absoluto; más bien impide cualquier dirección, como señalamos arriba²⁹. Asimismo demostraremos que ninguna de las excelencias enumeradas es disposicional³⁰. Si uno de los sentidos o una de sus partes entiende, como sostuvieron aquellos autores, entonces sería necesario que se trate de un hábito o de una potencia disposicional, por medio de la cual establezcamos proposiciones o establezcamos la verdad y falsedad al expresar afir-

²⁹ *Supra*, III, 1, 1.

³⁰ Aquí traduzco el término *virtus* por excelencia y no por facultad o –peor– por virtud, porque el contexto es el de la discusión sobre las excelencias dianoéticas que desarrolla Aristóteles en su *Ethica Nicomachea*, VI, y no sobre las facultades cognitivas, como lo son la fantasía o la estimativa.

maciones o negaciones. En este caso se trataría de uno de los hábitos anteriormente mencionados.

Por lo dicho es obvio que no se trata de un sentido [exterior]. Sentido, como se estableció anteriormente, se predica de *dos* maneras, es decir en cuanto que está en *potencia*, como los sentidos [exteriores], cuando el ser que la posee duerme y no usa los sentidos³¹. También se predica en *acto*, como lo es el sentido del ser que la usa; *así la facultad visual es un sentido en potencia y también es un sentido en acto*. Aunque la imaginación siempre se manifieste en un ser que tiene sentidos, ella misma no es esencialmente un sentido, porque si lo fuese, nunca existiría sin un sentido en potencia o en acto. Pero en una facultad sensitiva, que no *existe* de acuerdo a ninguno de los dos modos, *aparecen* las imágenes según la fantasía, como en el ciego que *sueña* o *imagina* los colores que alguna vez vio.

Después también añadimos que la facultad sensitiva, que siempre se relaciona con lo que está presente, no es fantasía o imaginación. Estas facultades son de la cosa no presente.

Además, los sentidos y la fantasía *serían actual y esencialmente idénticos* en todos los modos mencionados. Entonces, cualquier ser que tuviese sentidos, también *tendría la fantasía* en todos los modos mencionados. Pero *todos los animales* poseen los sentidos de acuerdo con alguna especie y diferencia; por tanto, todos los animales poseerían la fantasía entendida en todos los modos y respecto de cualquiera de sus operaciones. Esto *no* es cierto, porque vemos que los gusanos, que son lombrices, las moscas, los zancudos, los piojos y otros animales incompletos, obran sin la fantasía de la manera que establecimos arriba acerca de las operaciones de la fantasía³². Estos animales poseen, sin embargo, algún tipo de imaginación y estimación; esto se demostró arriba³³. Con todo, *parece* que Aristóteles dijo que *las hormigas y las abejas* no poseen la fantasía. Esto es completamente falso, ya que estos animales producen sus moradas con cierto arte, proveen para su futuro y obran en comunidad. Pienso que esta afirmación no proviene de una negligencia del Filósofo, sino de un vicio de traducción, porque el traductor no entendió los nombres de aquellos animales de los que Aristóteles dijo que no poseen la fantasía. En este lugar, la traducción dice ‘hormigas’ y ‘abejas’ y la mala traducción destruyó la verdad³⁴.

³¹ *Supra*, II, 3, 1.

³² *Supra*, III, 1, 3.

³³ *Supra*, III, 1, 2.

³⁴ Esta conjetura filológica resultó siendo falsa, dado que Aristóteles efectivamente habla de hormigas, abejas y gusanos.

Además, los sentidos propios siempre son verdaderos, las fantasías e imaginaciones, en cambio, son en su mayoría falsas. Pero estas ciertamente no predicán falsedad o verdad, puesto que se ha establecido que estas facultades no juzgan afirmando o negando. Son falsas en el sentido en que se dice que toda imagen es falsa, porque lo representado no tiene una verdad objetiva.

Además, cuando los sentidos obran respecto de una cosa, no decimos que esto parece ser un hombre o que otra cosa inexistente en la realidad es algo distinto. Más bien decimos que esto es realmente un hombre, puesto que los sentidos juzgan que la cosa está presente. Cuando, en cambio, percibimos algo no por ocuparnos con algo real, sino al representar una cosa inexistente, entonces decimos que parece existir y no que existe así en realidad. Entonces, este conocimiento sensible a veces es verdadero y a veces falso, porque cuando representa algo tal como existe en realidad, entonces es verdadero. Cuando lo representa de manera distinta, entonces es falso. Como dijimos anteriormente, quienes duermen tiene visiones. Pero no diremos de ellas que existen, sino que lo aparentan pero no existen.

Sin embargo, la misma imaginación o fantasía no pertenece al grupo de las excelencias que siempre predicán 'verdad', como el intelecto, la ciencia y la sabiduría. La fantasía y la imaginación, en efecto, son frecuentemente falsas, el intelecto, en cambio, la ciencia y la sabiduría son excelencias, que siempre son verdaderas, como se habrá que establecer en el libro VI de la *Ética*³⁵.

Queda por verse, entonces, si la imaginación es opinión, ya que la opinión es un cierto entender, como dijeron los autores antiguos. La opinión a veces es verdadera y a veces es falsa, pero la opinión, que es un cierto entender, contiene la creencia de la conclusión. En efecto, no es posible que quien opina no crea aquello de lo que tiene una opinión. Ya que la duda es un movimiento indeterminado de la razón hacia ambas partes de una contradicción, la ambigüedad versa acerca de ambas partes del argumento con razones de igual fuerza; la opinión permanece en una parte y la cree debido a las razones que tiene respecto de ella, pero no respecto de otra parte. Pero aún así duda de la otra parte de una contradicción, porque los argumentos que tiene respecto de la otra, no son demostrativos, sino probables. De esto se desprende que todo aquel que tiene una opinión, que se deriva del intelecto y de la razón, tiene una creencia acerca de aquello de lo que posee una opinión. Sin embargo, ningún animal posee semejante creencia, aunque muchos animales posean la fantasía. Aunque los animales asientan a sus estimaciones, sin embargo, no tienen creencia ni credulidad, porque así como la ciencia es el efecto de una demostración, así la creencia o credulidad es el efecto de un silogismo probable.

³⁵ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139b14-17.

Además, si la creencia fuese consecuencia de todas las opiniones —todo quien opina tiene una creencia— la creencia sería la consecuencia de haber sido persuadido, ya que nadie es persuadido si no tiene una creencia. La persuasión sigue a la razón, porque nadie es convencido si no es por la razón; con todo, algunos animales pueden poseer la fantasía, como señalamos arriba, aunque no la posean todos, pero ningún animal posee la razón; por tanto, la fantasía no es la razón ni es una opinión que le sigue³⁶.

En última consecuencia se hace manifiesto que la imaginación tampoco es una opinión o estimación unida a los sentidos, como algunos dijeron. Tampoco es una opinión que se produce por la unión con los sentidos; tampoco es el perfeccionamiento y el compuesto de la opinión con los sentidos o de la estimación con los sentidos, porque si la fantasía fuese una opinión en unión con los sentidos, entonces la fantasía sólo existiría respecto de aquello de lo que hay una percepción en acto o en potencia. Arriba demostramos que esto es falso³⁷.

Asimismo se seguiría que la fantasía es una opinión producida por los sentidos. Si fuese el perfeccionamiento o el compuesto de la opinión y de los sentidos, entonces sería necesario que de alguna manera tuviese las propiedades de los sentidos y las propiedades de la opinión, puesto que de alguna manera los componentes se predicán del compuesto y sus propiedades le corresponden de una manera media. Nada de esto es propio de la fantasía. Con todo, es obvio que la fantasía o imaginación no son lo mismo que la opinión en unión con los sentidos; esto en referencia a la afirmación de que la opinión verdadera no difiere de lo que es verdadero en los sentidos. Digo, entonces, que la fantasía es el resultado de una opinión sobre lo blanco, cuya blancura también es verdadera y esencial ante los sentidos. En efecto, la fantasía no proviene, como dicen, de una cierta opinión acerca de la blancura y de la percepción de lo bueno, ya que entonces la fantasía sería una opinión y sería accidentalmente una facultad sensitiva. Por tanto, parece que dijeron que la fantasía es la opinión de algo que se percibe, no accidentalmente, sino por sí y esencialmente.

Pero contra estos autores podemos decir que frecuentemente vemos con los sentidos que las cosas son falsas, de las cuales, aún con una percepción falsa, tenemos la aprehensión verdadera de una opinión o ciencia. Así, el sol de acuerdo con el sentido de la visión parece tener el diámetro de un pie y, sin embargo, creemos por medio de la opinión y la ciencia que es más grande que toda la tierra habitada. Si la fantasía fuese, entonces, una opinión y una percepción o un compuesto de ambas, entonces el hombre o bien no tendría opinión y retendría la percepción, o bien retendría ambas, es decir la percepción falsa y la opinión verdadera. En cambio, si no tuviera opinión en vez de percep-

³⁶ *Supra*, III, 1, 3.

³⁷ En este capítulo.

ción, entonces renunciaría a la *aprehensión verdadera* de una cosa *resguardada* por la verdad misma. Tal aprehensión *tendría* que negar lo que no se *oculta*, ni lo que *carece de credibilidad*. Sería, entonces, el caso que la misma cosa resguardada carezca de credibilidad y que sea creíble, y que se crea y no se crea simultáneamente, porque *la constitución de la cosa* conduce a la creencia y la negación de la aprehensión nos aleja de ella. Pero esto *es imposible*, porque — como dijimos— no se puede decir nada acerca de algo oculto, cuando no se ha producido alteración alguna en quien opina o en la cosa respecto de la que se opina. Si se conservara la opinión y no se negara, y si la fantasía fuese ese perfeccionamiento de la opinión y percepción, entonces la fantasía *sería* simultáneamente *verdadera y falsa*. Pero esto no se puede aceptar, porque una opinión *falsa* u otra aprehensión *se produce cuando*, una vez alterada *por la cosa*, se *oculta* la alteración misma a quien no posee una creencia. Pero en este caso no se ha producido ninguna alteración. Por tanto, no se puede decir que *la fantasía sea una* de las alternativas enumeradas arriba o que sea compuesto *por ellas*.

Capítulo 8: Qué es verdaderamente la fantasía, en cuanto comúnmente se habla de imaginación y fantasía [428b10-429a1]

Queremos saber qué es en verdad la fantasía, en cuanto comúnmente se le entiende como imaginación, en la que se representan las imágenes, y como fantasía, que las utiliza de la manera arriba establecida³⁸. En todo lo que se manifiesta de esta manera, *algo es movido* hacia la forma del primer motor, de la misma manera como los sentidos actualizados se mueven hacia la forma sensible. Necesariamente también mueve a otra cosa que le sigue y que guarda una proporción con él de acuerdo con la conexión entre el motor y lo movido. Entonces es menester que los sentidos, actualizados y siendo poseedores de la forma sensible, muevan las facultades interiores que le son próximas hacia la especie sensible que los sentidos poseen. Vemos, con todo, que la fantasía es movida de esta manera hacia la forma y que, por tanto, *la fantasía sería un cierto movimiento*. Puesto que la fantasía sólo está en el mismo sujeto respecto del cual también se manifiestan los *sentidos* —y siempre está en algo en que también están los *sentidos* y también se da solamente respecto de aquellas cosas que *se perciben*—, sin embargo el movimiento del motor no es *generado* por los sentidos en potencia, sino más bien por *los sentidos en acto*, ya que éstos mueven debido a la forma del objeto sensible que los actualiza. Este movimiento que actualiza los sentidos *necesariamente contiene* una forma *semejante* a la de los

³⁸ *Supra*, III, 1, 3.

sentidos en acto. Por tanto, la fantasía *será* en verdad una potencia, en la que se encuentra *el movimiento* actualizado por los sentidos.

Aquí no hablamos del movimiento de la fantasía como de un movimiento sucesivo, sino más bien —puesto que el movimiento tiene dos aspectos: uno, que es la sucesión en el orden de la generación; el otro, que es la forma generada después de la forma— hablamos aquí del movimiento de una forma generada después de una forma. Razón: la forma que se encuentra en la fantasía se genera después de la forma que se encuentra en el sentido común y en el sentido propio. Cuando decimos que se trata de un movimiento que parte de los sentidos, entendemos esto en cuanto que los sentidos efectúan este movimiento y que no son el límite del que proviene, puesto que el límite es eliminado por el movimiento. En cambio, si se dijera que la fantasía es un movimiento generado por los sentidos y que no es una potencia por la que o en la que se genera este movimiento, tendríamos la descripción de una potencia por su acto propio, de acuerdo con la descripción de las potencias pasivas, como se ha establecido arriba³⁹.

Debido a la razón por la que la fantasía es un movimiento de esta índole, se constata que *no se manifiesta sin la percepción* que alguna vez ocurrió, aunque acaso no sea necesario que se manifestara con la percepción misma. Por eso, la fantasía *nunca aparece en aquellos seres que no poseen sentidos*, como en las plantas. Pero los que la *poseen, pueden hacer y padecer muchas cosas debido a ella*; arriba establecimos las razones para ello, donde tratamos de manera individual de los sentidos interiores⁴⁰. Y a veces se da que la fantasía *es verdadera* y a veces *falsa*. La causa de ello surge de la diversidad de los objetos sensibles, que son tres, como se ha dicho en el libro anterior⁴¹. *La percepción* esencial y la percepción de los objetos percibidos *propios* siempre *es verdadera* y en *muy pocos casos es falsa*, porque no es falsa por sí, sino más bien por el animal sensible y debido a la diversidad de los medios o debido a la distancia con el objeto sensible, como afirmamos arriba⁴². Hablo de diversidad en los seres sensibles que ocurre cuando por una enfermedad los órganos tienen una disposición mala para la percepción; hablo de diversidad del medio cuando éste no media de acuerdo con la naturaleza incorrupta y pura del medio, sino cuando se ha mezclado con algo. La distancia evita que las facultades sensitivas del agente perciban, porque las facultades de todos los agentes hacia algo se encuentran a una distancia proporcionada y determinada.

³⁹ *Supra*, III, 1, 1.

⁴⁰ *Supra*, III, I, 3.

⁴¹ *Supra*, II, 3, 5. Se trata de los objetos sensibles propios, comunes y accidentales.

⁴² *Supra*, II, 3, 5.

De otra manera el sentido propio no podría errar acerca del objeto sensible propio, ya que –como se ha demostrado arriba– el objeto sensible propio es esencialmente activo en los sentidos, y lo que es esencialmente activo, sólo imprime la forma propia en un sujeto pasivo⁴³. Dado que los sentidos la reciben, no puede haber error acerca de lo que se recibe de esta manera. En cuanto a este movimiento generado por los sentidos: es verdadero de la misma manera como es verdadera la percepción, a no ser que otra cosa la impida.

Lo que llamamos objeto sensible accidental *es, sin embargo*, otro objeto sensible. *Corresponde* a los sentidos percibir accidentalmente *estos* objetos individuales demostrados. *En ellos la falsedad incide* en la percepción, porque se genera por composición y división de los objetos sensibles esenciales en relación con otra cosa que no es aprehendida por los sentidos. A veces compone algo verdadero y a veces algo falso. En efecto, la percepción visual de algo blanco *no engaña que se trate de algo blanco*. Por afirmación o negación se dice que *lo blanco es esto o aquello* y, por eso, frecuentemente *hay engaño*.

El tercer objeto sensible es el objeto sensible *común* que *sigue* a los objetos percibidos propios; los objetos percibidos *proprios son inherentes* a los comunes. Todas las cosas tienen *magnitud* y *figura*; estos aspectos cuantitativos a su vez las componen y las dividen. Por eso, *respecto de* estos objetos *se da en mayor grado el engaño perceptivo*. Así, *el sentido interior*, es decir la fantasía, *es generado por el acto* de los sentidos exteriores *que contienen estos tres objetos sensibles*. Por eso hay dos causas de falsedad, de las cuales *una es la distancia con la cosa*, porque aprehende la cosa ausente y no dirige la forma sensible que contiene hacia la cosa, así como lo hace el sentido [exterior]. Por esta razón, son frecuentes las ilusiones en la fantasía y en los objetos sensibles propios.

La otra causa de falsedad se resulta de los objetos sensibles accidentales y comunes, en cuya composición y división se da con frecuencia el engaño. *La percepción de una cosa presente es a veces verdadera*, en cambio, *principalmente las demás* sensaciones interiores que versan acerca de las *cosas presentes y ausentes, serán* frecuentemente *falsas*. Esto será así *en un grado máximo cuando la cosa que percibimos está lejos*. Entonces, *si lo que se ha mencionado sólo* corresponde a la fantasía, entendida en su significado común, y a la fantasía misma, como ya señalamos, entonces *la fantasía será* sin duda *un movimiento sensorial actualizado*, como dijimos arriba.

⁴³ *Supra*, II, 3, 5.

Capítulo 9: Sobre el origen del nombre 'fantasía' y su utilidad [429a2-429a9]

Dado que el sentido de la visión es el mejor de todos los sentidos, alcanza un conocimiento sensitivo mayor, por lo que puede aprender más y es más formal, y en él [el sentido de la visión] están las operaciones simples del alma y casi ninguna operación natural. Por esta razón es el primero de los sentidos y, por eso, recibe su *nombre de la luz*, porque se dice que los ojos son luminarias y que la facultad visual es la luz de esta luminaria. Esto es así, *porque no* se puede ver *sin* la luz. Por eso deriva la fantasía su nombre de la visión, porque en latín 'fantasía' quiere decir visión o apariencia. La razón de ello *también* radica en que los objetos de la visión tienen una mayor *estabilidad* y se relacionan con la fantasía; otros objetos se unen en menor grado a la fantasía y en grado mínimo lo hacen los objetos del olfato. Por eso es muy raro que se sueñe con olores. Razón: este sentido es muy débil en nosotros. Aunque poseamos el tacto en un grado máximo, éste, sin embargo, conserva en el cuerpo las cualidades en mayor grado que en el alma las intenciones de las cualidades. Por eso rara vez se sueña con el frío o con el calor, a no ser que el cuerpo internamente esté frío o caliente. Pero frecuentemente se sueña con colores, figuras y sonidos, ya que éstas son las cualidades que en mayor grado poseen las propiedades intencionales de las cosas espirituales, por lo que fácilmente penetran la fantasía. Como los fantasmas guardan *semejanza con los sentidos*, se produce un giro hacia ellos como si se tratara de objetos sensibles, sobre todo cuando la razón no presta atención o cuando la estimativa no los conoce. Por esta razón, *muchos* animales *realizan sus operaciones por medio* de la fantasía, como dijimos arriba⁴⁴. Otros obran por medio de la fantasía, como los animales brutos, que no poseen un intelecto; *otros, en cambio*, lo hacen *porque* poseen un *intelecto obnubilado* debido a la locura de la melancolía o de la ebriedad o por *un mal cerebral* o debido al *sueño* que, aunque se trate esencialmente de una restricción de los sentidos, también restringe accidentalmente al intelecto, lo que sucede en ciertos *hombres*. Estos obran únicamente por medio de la fantasía.

Entonces, así como existen cinco sentidos exteriores –visión, audición, olfato, gusto y tacto– así existen cinco sentidos interiores: sentido común, imaginación, estimativa, fantasía y memoria. La fantasía en su significado común encierra en sí la imaginación y la fantasía en su significado propio. *Baste* entonces lo dicho acerca de *qué es y por qué existe la fantasía* y los demás sentidos interiores.

⁴⁴ *Supra*, cap. 3.

SEGUNDO TRATADO
De la parte racional del alma

Capítulo 1: El propósito de este tratado y cómo el intelecto posible es pasible e impasible [429a10-429a17]

En el segundo tratado de este libro *Sobre el alma* queremos investigar la parte del alma racional. Con esta parte el alma conoce distinguiendo y formando lo referente a la acción y producción; esta parte se llama intelecto activo, que se perfecciona por el arte y la prudencia. También queremos investigar la parte del alma con la que el alma sabe las cosas primeras y verdaderas y aquellas cosas que conducen a una creencia a través de las cosas primeras y verdaderas; esta parte es perfeccionada por la sabiduría y el entendimiento de los principios y se llama intelecto contemplativo.

En esta parte investigaremos principalmente tres asuntos, es decir si esta parte es separada de las partes sensitiva y vegetativa de acuerdo con la magnitud, o sea de acuerdo con el sujeto orgánico y su localización, como decía Platón, quien le atribuyó un lugar y un sujeto orgánico en la parte media del cerebro¹. Habló del ventrículo racional, porque éste es la sede de la razón, para que la altura del lugar orgánico demostrara la altura de la razón por encima de las demás facultades.

Preguntemos, entonces, si esta parte difiere de las demás partes debido al sujeto corpóreo de tal manera que tenga una cierta magnitud, cuyo lugar la distinga de la magnitud de los demás órganos, o si sólo hay una distinción conceptual del sujeto corpóreo, cuyo concepto es abarcado por las partes del alma que son unidas en un solo sujeto, es decir la sustancia misma del alma.

A esta cuestión se reducen las demás. Si supusiéramos, efectivamente, que esta parte, que se llama racional o intelectual, pertenece a una sustancia del alma junto con las demás facultades del alma, entonces sería necesario aclarar cuál es la diferencia entre ellas, dado que pertenecen y se predicán de la misma parte del alma. Y preguntemos de qué manera acaso puede el alma conocer. Hay que preguntar por medio de qué principios conoce, si se trata de partes del alma o no y de qué manera los objetos entendidos y especulativos se unen al alma y tienen conexión con él. Esto es de extrema importancia para el conocimiento.

¹ Platón, *Timeo*, 69C-71D. Ver también Averroes, *De anima*, I, 90 (ed. Crawford), p. 121, 8-13.

Preguntemos también si entender se parece enteramente a percibir, en el sentido en que es una potencia pasiva que surge de un objeto —como se ha establecido respecto de la percepción— o si es un género de pasión distinto al de la percepción, producido por el objeto inteligible en el alma o si se parece a la pasión de los sentidos siendo, sin embargo, distinto. No obstante, para llegar a una respuesta a estas preguntas no podemos proceder en el mismo orden mencionado, puesto que —como dijimos arriba— para nosotros las operaciones son anteriores y previas a las potencias, por lo que comenzaremos con la última pregunta². Como aquí pretendemos investigar asuntos extremadamente difíciles, queremos primero explicar toda la teoría de Aristóteles de acuerdo con nuestras capacidades para después llegar a las demás opiniones de los Peripatéticos. Después veremos las opiniones de Platón para finalmente exponer nuestra propia opinión. En la determinación de esta cuestión nos apartamos con horror de las palabras de los autores latinos, porque nos parece que en sus palabras de ninguna manera hay cabida para el alma, porque no muestran una teoría verdadera ni la abordan con las palabras debidas. Ruego a nuestros compañeros que atiendan con cuidado las dudas que aquí se discuten para que, si encontraran una solución perfecta, la lleven agradecidos ante Dios; si no la encontraran, por lo menos les reportará el beneficio de saber cuestionar asuntos asombrosos y altos que en buena medida repercuten en la ciencia divina. En efecto, como dijimos al principio del libro *Sobre el alma*, dado que la ciencia sobre el alma trata de asuntos asombrosos, lo que aquí habrá que investigarse es más asombroso y más alto que todo lo demás, y esto es lo que el hombre desea de suyo saber acerca del alma³. Escuchemos, por tanto, las palabras de Aristóteles, tal como se encuentran en el libro III *Sobre el alma*.

Aristóteles dice, pues, que la parte que conoce y sabe de la manera antedicha es necesariamente impasible, porque toda cosa pasible es un cuerpo o una facultad corpórea. Todo esto es susceptible a transformarse o bien de suyo cuando el cuerpo es el sujeto de la pasión o bien se transforma por otra cosa cuando se trata de una facultad corpórea, como lo es la visión en el ojo que es alterada o cambiada por las pasiones del ojo, como señalamos arriba, donde dijimos que esto no es por un cambio de la facultad visual, sino por un cambio en la pupila⁴. Ninguna de las dos opciones corresponde a la potencia intelectual, como mostraremos más adelante⁵.

Aunque la potencia intelectual sea impasible de esta manera, es necesario, sin embargo, que pueda recibir las especies, porque de lo contrario lo que en-

² *Supra*, II, 2, 1.

³ *Supra*, I, 1, 2.

⁴ *Supra*, I, 2, 9.

⁵ *Infra*, III, 2, 3.

tiende en potencia no lo podría entender en acto. Y es necesario que ella misma sea potencialmente estas especies. *Tal* potencia, *no obstante, no es algo* determinado e individuado en la naturaleza, porque si fuese esta materia o esta forma o este compuesto, se trataría de un individuo determinado. La materia, sin embargo, sólo es esta materia debido a esta forma que la convierte en su materia. Por tanto, esta materia no es la potencia de cualquier forma, porque la universalidad de su relación respecto de todas las formas es impedida por el hecho de que sea la materia de esta forma determinada. La materia, por ejemplo, de la carne no posee potencialmente todas las formas, sino que posee sólo la potencialidad de la materia prima, que no tiene forma alguna. En efecto, nada es potencialmente aquello que ya posee; sin embargo esta materia posee una forma. Por eso no es potencialmente esta forma ni es una de las formas que se siguen al entender de las formas poseídas. Un ejemplo de ello: la materia de Sócrates no es potencialmente Sócrates ni es potencialmente un hombre, ni un animal, ni un cuerpo animado, ni es un cuerpo, ni una sustancia, porque todo esto ya lo tiene en acto. El intelecto recibe, entonces, potencialmente todas las especies; por tanto, no tiene ninguna en acto. Por tanto, no es algo individual como la materia.

Con el mismo argumento se demuestra que no se trata de algo individual como lo es este compuesto o esta forma. Esto es obvio de suyo, porque la forma en cuanto es forma no recibe nada potencialmente. Por tanto, la parte del alma, que es el intelecto posible, no es algo individual por el hecho de ser intelecto posible. Aunque [el intelecto posible] sea impassible e inalterable de la manera antedicha, también por el hecho de ser posible sucede que la parte intelectiva, que se llama *intelecto* posible, se relacione *con los objetos inteligibles*, de la misma manera como *los sentidos se relacionan con los objetos sensibles*. Los sentidos, en efecto, se relacionan con los objetos sensibles como un centro y con proporción formal y existen respecto de los objetos sensibles en un estado medio armónico, por lo que son capaces de recibirlos todos de alguna manera. Así afirmamos que el intelecto llamado posible es un centro respecto de todos los objetos inteligibles y los recibe en ese centro, aunque el centro tenga una definición distinta en los sentidos y en el intelecto. Por tanto, sólo pertenece al género de la potencia pasiva por la que recibe de alguna manera las especies inteligibles y no es absolutamente pasible. Pero esto se verá con mayor evidencia en lo que sigue.

Capítulo 2: De qué manera el intelecto posible es una cierta naturaleza sin mezcla y de qué manera puede recibir todo aquello que existe [429a18-429a23]

Cuando Aristóteles hablaba aún más sobre el intelecto posible, decía que, *dado que entiende* aprehendiendo las formas *de todo*, existe *necesariamente* sin mezcla, es decir que no se mezcla con el cuerpo como forma del cuerpo o como una forma que es una facultad del cuerpo. La forma del cuerpo es doble, es decir que es de las sustancias simples o de las compuestas. Las formas de las sustancias simples son cinco de acuerdo con el número de los primeros cuerpos simples; pero las formas de las sustancias compuestas se multiplican de acuerdo con el número de los cuerpos compuestos por los elementos, los cuales son cuerpos primeros y simples. La forma, en cuanto es una facultad en un cuerpo, es una facultad orgánica del alma vegetativa o sensitiva. Por eso hay que alabar a *Anaxágoras*, quien adujo la causa verdadera de la no-mezcla del intelecto posible, cuando *dijo* que no es mezclado *para que así gobierne* a todas las facultades como si fuera superior. *Esto significa que conoce* todo lo que le es inferior. 'Inferior' se refiere a aquello cuya forma no es informada. El intelecto menosprecia todas estas formas como si no fueran suficientemente dignas para él y como si le impidieran entender. *En efecto*, si el intelecto fuese informado por una forma llegaría a ser una cosa individual [y] entonces esto mismo *impediría* que en su conocimiento *apareciera* algo *distinto* y algo contrario a la forma y esto impediría el conocimiento de cualquier cosa que [el intelecto] *encuentra*. Razón: no podría recibir algo contrario y distinto a esta forma, porque no puede contener aspectos ni contrarios ni dispares y lo que estuviese en él no lo contendría potencialmente. Por eso, si consistiera de una forma mixta, se impediría que la potencia entendiera todas las cosas materiales.

Por ende, debido a que [el intelecto posible] no es mezclado, es inmaterial e impassible, y debido a que puede entenderlo todo, pertenece de alguna manera al género de las facultades pasivas. En efecto, lo que puede recibir algo, no posee en su especie aquello que por naturaleza puede recibir, aunque pueda poseer el género de la forma correspondiente junto con aquello que recibe. Arriba dijimos del órgano del tacto que éste recibe el extremo de lo tangible, ya que en sí posee el medio de lo tangible. El medio difiere del extremo según la especie y coincide según el género. Así no hay problema en que el intelecto posible de hecho contenga una forma que se convierta en una sola forma de los entes del mundo según el género de la naturaleza incorpórea, aunque no posea ninguna de las formas de aquello que entiende. Razón: la forma por la que se determina al ente en el género de la naturaleza incorpórea, concuerda con los objetos entendidos según el género y difiere de todos ellos por la especie, como demostraremos

más adelante⁶. La proposición que dice que 'el recipiente carece de las forma que por naturaleza puede recibir', es necesaria para todos los recipientes, como se ha demostrado tanto respecto de la materia como respecto de todas las potencias sensitivas. Con esto se demuestra con necesidad que el intelecto posible pertenece al género de las potencias pasivas y que no tiene ninguna mezcla, ya que no posee ninguna de las formas que puede recibir, es decir las formas del cuerpo o las formas que, aunque no sean corpóreas, no obstante, son formas orgánicas del cuerpo. Con esto se concluye además que el intelecto posible no es pasible ni alterable, porque toda cosa pasible o alterable es una mezcla. Puesto que pertenece al género de las facultades pasivas, es necesario que él mismo sea movido por algo que está en acto, de la misma manera que es movido el movimiento de las potencias sensitivas. Como los objetos sensibles se encuentran en acto, mueven a los sentidos que están en potencia. Las formas, sin embargo, son universales en la medida en que están en muchas cosas y en la medida en que no están separadas de ellas; sólo son universales y entendidas en potencia, como los colores que en la oscuridad son potenciales. Tales formas no pueden, entonces, mover al intelecto. Por eso más adelante nos veremos obligados a investigar otro intelecto, el agente, que hace que las formas sean separadas y universales en acto, para que puedan mover al intelecto posible. El intelecto agente hace con las formas de las cosas particulares lo que la luz hace con los colores.

De todo esto concluye Aristóteles que el intelecto posible *no es una naturaleza* especificada por la forma, *porque* lo que *es potencialmente* todo *no* puede ser especificado, así como tampoco la materia prima es especificada por una forma. Pero sólo respecto de ello se piensa que es potencial, para que se le llame *intelecto posible*. Respecto de esto se afirman dos cosas: una, que se trata de un intelecto; segundo, que es posible. Por el hecho de ser intelecto, se establece como un ente con una cierta naturaleza incorpórea; en cambio, por el hecho de ser posible respecto de todo, es necesario que sea privado de todas las formas que potencialmente están en él. Más tarde investigaremos si su carácter intelectual, que lo especifica como un ente de naturaleza incorpórea, obstaculiza y disminuye su potencialidad respecto de los objetos inteligibles.

Con todo, decimos que en general el intelecto posible es un intelecto *por medio del cual el alma opina* distintamente que la cosa es probable y *entiende* que una cosa difiere de otra y reflexiona racionalmente. Él no es *en acto* las cosas que se juzgan de manera tan diversa, antes de entenderlas en acto y distinguir las. Asimismo, ninguna potencia pasiva es movida antes de adquirir las formas de sus motores. En efecto, éstos mueven para dar sus formas a las potencias pasivas. Después del movimiento, lo movido tiene sus formas en acto.

⁶ *Infra*, III, 2, 12.

Esto, sin embargo, es distinto en el intelecto posible y en las demás potencias pasivas, como se establecerá más adelante⁷.

He aquí la intención de Aristóteles respecto de la naturaleza del intelecto posible, sobre el cual debaten los Peripatéticos posteriores hasta nuestros días. Nadie ha entendido plenamente las dificultades de los problemas que se hallan en estas teorías.

Capítulo 3: Digresión que explica los problemas que se siguen de las teorías sobre el intelecto posible

Para desembarazarnos del asunto, nos parece que, para resolverlo, en primer lugar habremos de tocar los problemas y después analizar las soluciones de los Peripatéticos posteriores, porque así se hará visible con mayor congruencia lo que nos parece ser la verdad. Los problemas que tienen su origen en estas teorías, surgen de cuatro puntos que Aristóteles afirma respecto de la naturaleza del intelecto posible, con los que demuestra que su naturaleza es tal como lo afirmó. Es necesario que todos los hombres que no quieran violentar la verdad acepten estos cuatro puntos.

La primera afirmación de las cuatro es que el intelecto posible no es una mezcla, es decir que no se mezcla con cuerpo alguno. La segunda: es separado. La tercera: es impasible, aunque pueda recibir los objetos inteligibles. La cuarta: no es algo individual [*hoc aliquid*].

Con miras al presente propósito, ya se ha dicho lo suficiente sobre la razón de por qué no es una mezcla. Con todo, es separado de los objetos inteligibles y de sí mismo. Es ciertamente separado de los objetos inteligibles para que pueda captarlos todos, lo cual no sería así si estuviese unido a uno o a muchos de ellos, como se desprende de lo dicho. Por ende, de estas dos afirmaciones se concluye que el intelecto posible es potencialmente todos los objetos inteligibles, de manera que pueda recibirlo todo. Que pueda recibirlo todo sin tenerlo, no es algo que sea naturalmente especificado en un ente del mundo. De estas tres afirmaciones se sigue que no es algo individual, ni que es una naturaleza, a no ser que tuviera una semejanza con la materia prima, que se llama 'potencia de todo aquello que existe'. Nada de él está en acto antes de entender en acto.

Tratemos, entonces, los problemas que se siguen de la primera afirmación. Si el intelecto posible no es mezclado y si es impasible e inalterable, entonces parece que nunca se convierte en una de las cosas que existen, sino que es eter-

⁷ *Infra*, III, 2, 17.

no en el sentido en que es eterno aquello que no es transmutable. Por ende, no existiría nada inteligible y el intelecto especulativo nunca habría llegado a existir.

Además, aquello en que no existe nada en absoluto, no posee una potencia que preceda al acto. De esta manera es el intelecto posible completamente intransmutable. Por tanto, el no haría nada ni se produciría nada en él y así el intelecto especulativo no habría llegado a existir en absoluto.

Además, el intelecto agente es más intransmutable que el posible; así, cualquiera de los dos intelectos, es decir tanto el agente como el posible, serían eternos de la misma manera como lo son los entes necesarios y no transformables. Siempre que el intelecto agente sea necesario y no sea llevado a ser agente, porque siempre es agente, y siempre que el intelecto pasivo sea necesario e intransmutable, entonces el intelecto especulativo, que es producido por el intelecto agente en aquel que es llamado posible, existiría siempre y no habría sido producido nunca, como parece, por un proceso semejante, cuyo punto final es la producción y que le precede según la generación y el tiempo. Teofrasto y Temistio expresaron estas dudas acerca de esta afirmación⁸.

Todos los Peripatéticos, sin embargo, asumieron que el intelecto posible es separado, en la medida en que 'separado' tiene un doble significado. El primero, cuando decimos que lo separado está despojado de lo específico e individualizante, como cuando decimos que los primeros universales están separados. El segundo, cuando decimos que lo separado es lo que potencialmente es algo antes de que lo sea. Platón también pensó en un tercer modo de separación, según el cual nos referimos a lo separado como a lo que está dividido según el lugar y el sujeto. De esta manera, el alma intelectual se separaba del alma sensitiva y motriz según el lugar y del alma vegetativa. Pero los Peripatéticos no se preocupaban de hablar de lo separado de esta manera, porque para ellos fue cierto que el alma es sustancialmente una y que su ser se diversifica de acuerdo con las facultades.

El argumento demostrativo de Aristóteles que asume que el intelecto posible es separado según el primer modo de separación, se basa en dos premisas necesarias. La primera: todo conocimiento del alma existe en ella de acuerdo con alguna congruencia. Por eso, la relación de los sentidos con los objetos sensibles y de la imaginación con los objetos imaginables debe ser armónicamente congruente. Por ende, también el conocimiento de lo universal existirá según alguna congruencia con el alma. Lo específico y lo individual no tienen congruencia alguna con lo universal, sino más bien con el modo opuesto. Dado,

⁸ Alberto extrajo la opinión de Teofrasto de Averroes, *De anima*, III, 5 (ed. Crawford), p. 389, 57-60; cfr. Temistio, *De anima*, VI (ed. Verbeke), p. 224, 1ss.

entonces, que el conocimiento universal se da según el intelecto posible, es necesario que él mismo esté separado de la misma manera como lo es el universal.

La segunda proposición es que el universal, en cuanto es universal, ciertamente no existe en las cosas, porque cualquier aspecto que existe en las cosas existe en ellas según su ser. Esta cosa es dividida y particular y sólo es potencialmente universal. Por tanto, sólo es universal en cuanto está en el alma. Por ende, por su ser, que está en el alma, es necesario que sea universal. Sin embargo, no puede poseer tal ser en unión con el sujeto, sino sólo de manera separada. Por eso, el universal estaría separado de su sujeto.

Añadieron además dos argumentos. Uno es de Averroes, el otro de Avicena⁹. El de Averroes es el siguiente: si el intelecto posible no estuviera separado de la materia y de los apéndices materiales, entonces sería o bien la forma del cuerpo o bien una forma que obra orgánicamente en el cuerpo. Sin importar la manera de referirse a él, se seguiría que lo que estuviera en él, estaría individualizado por él, así como cualquier forma es individualizada por su sujeto individual. Así, lo universal no estaría en él, sino tan sólo lo particular. Lo particular, sin embargo, solamente es inteligible en potencia; por tanto, se seguiría que lo actualmente entiende, sólo sería entendido en potencia, lo cual es imposible. Por ende, es imposible que el intelecto posible no estuviera desprovisto de la materia y de los apéndices materiales.

Avicena, en cambio, pretendió demostrar esto con mayor ahínco al afirmar que lo universal es necesariamente de algo [*alicuius*] y que está en algo [*in aliquo*]. Me refiero a 'de algo', porque trata de todo lo que es predicado; y hablo de 'en algo', porque está en el intelecto. O bien lo universal obtiene su universalidad de la cosa misma o bien la obtiene de aquello en que está. Si lo obtiene de aquello de que proviene, es decir de la cosa, entonces es un universal. Pero algo en acto no requiere de un agente para obrar. Entonces, lo universal, en cuanto es el universal de una cosa de la que se predica, puede obrar por sí mismo y puede mover al intelecto posible y perfeccionarlo. Por tanto, para producirlo [el universal], no requeriría del intelecto agente. Esto contradice a todos los Peripatéticos, porque todos unánimemente asumieron la existencia de un intelecto agente, aunque algunos negaran la existencia del intelecto posible, como se dirá en lo siguiente¹⁰. Por eso, lo universal no es universal debido a la cosa misma de que se predica.

Además, lo universal, en cuanto está en la cosa, sólo es universal en potencia. Por tanto, si fuese universal debido a la cosa misma, sería necesario que existiese al mismo tiempo potencial y actualmente, lo cual es imposible, porque

⁹ Averroes, *De anima*, III, 5 (ed. Crawford), p. 388, 36-38; Avicena, *De anima*, V, 6 (ed. van Riet), t. 2, pp. 134-153.

¹⁰ *Infra*, III, 2, 5.

lo que está en potencia sólo es actualizado por aquello que está en acto. Queda entonces que el alma posea el ser universal debido al intelecto, en que está el universal. De esta manera sería necesario que el intelecto fuese universal y separado, porque de otra manera individualizaría lo que está en él. Si se dijera que es separado, como dijimos anteriormente, entonces lo sería como la potencia del acto, cuando no existe nada que sea apto para ser entendido¹¹. Esta separación es similar a la separación a que nos referimos cuando decimos que una tabla limpia, plana y preparada está separada de todo aquello que puede ser pintado y escrito en ella, porque tiene la aptitud de recibir la letra y la pintura.

Todos los Peripatéticos atribuyeron unánimemente estos dos modos de separación al intelecto posible y al alma racional. La filosofía de los Estoicos, en cambio, no fue por esta vía, pero de esto no nos ocupamos aquí, porque aquí sólo pretendemos hablar de la opinión de los Peripatéticos. De los demás, Dios mediante, discutiremos en la *Metafísica*¹².

Siguiendo estos argumentos y razones, se dice que el intelecto posible es imposible, sin mezcla y separado.

De esto se sigue una cuarta propiedad que le es atribuida, es decir que el intelecto posible no es un individuo como un ente determinado y numéricamente uno en la naturaleza. Lo que es un individuo, no puede estar separado de ninguna manera, dado que su composición ya contendría la materia, por la que su forma fuese particularizada e individualizada. Posee una forma por la que es un individuo y no puede estar separado de esa forma.

Éstas son, pues, las cuatro propiedades atribuidas al intelecto posible. De ello parece seguirse que el intelecto es numéricamente uno en todos los hombres que son, fueron y serán. Lo separado de la manera antedicha no posee nada en sí por medio de lo cual llegara a ser esto o aquello, dado que lo separado no es algo individualizado, pero es separado de la materia y de las condiciones individualizantes.

Además, aquello cuya naturaleza es común, sólo produce una característica propia por cada característica propia [*proprium*] que le es añadida. Pero lo que es separado absolutamente no tiene ninguna característica propia añadida; por ende, lo absolutamente separado nunca produce una característica propia. Con todo, el intelecto posible, en cuanto a tal, es algo absolutamente abstracto. Por eso existiría un intelecto común a todos y nadie lo tendría como algo propio.

Esto, sin embargo, parece ser un argumento delirante, porque aquello que es uno en todo, tiene una única perfección en todo. La ciencia es, pues, la perfección del intelecto posible. Por tanto, lo que recibe la ciencia por medio de cual-

¹¹ En este capítulo.

¹² Alberto Magno, *Metaphysica*, I, 4, 11-12 (ed. Colonia, XVI, 1), p. 61-65.

quier cosa, la tendrá en todas las cosas. De esto se sigue que cuando yo adquiero una ciencia, todo hombre la tendría y adquiriría la misma ciencia. La experiencia demuestra que esto es falso, porque cuando la filosofía es poseída por muchos, no por eso los demás tendrán el mismo conocimiento.

Existe además un problema con lo dicho, porque si se dijera que el intelecto posible es separado de la misma manera como lo es la potencia del acto, como en una tabla preparada para recibir las imágenes pintadas, entonces sólo parecería existir una relación y proporción hacia los objetos inteligibles como en la relación de la materia hacia las formas. Las cosas que poseen una sola característica y proporción de la potencia pasiva y receptiva, serían idénticas. Y, por consiguiente, no parecería haber diferencia alguna entre la materia prima y el intelecto posible. Ésta es la objeción de Teofrasto contra la postura de Aristóteles¹³.

Todos estos cuestionamientos conducen, por ende, a tres problemas. El primero: ¿de qué manera se da por verdadero que el intelecto posible sea imposible e inmutable y que, sin embargo, exista como potencia para recibir la perfección y que la reciba de un agente que la mueve?

El segundo: ¿de qué manera se puede afirmar que el intelecto posible esté simultáneamente despojado de toda característica individualizante y que, no obstante, todo hombre tenga su propio intelecto?

Y el tercero: ¿de qué manera es simultáneamente verdadero que de él se diga, en cuanto es tal, que tenga la posibilidad de ser todo cuanto existe y que, sin embargo, no es la materia prima? A estas preguntas queremos primero proyectar las respuestas de algunos filósofos y después añadiremos lo que queremos decir al respecto. Todos los Peripatéticos coinciden en que Aristóteles dijo la verdad, puesto que dicen que la naturaleza le dio al hombre, por así decirlo, la regla de la verdad, según la cual se demuestra la suma perfección del intelecto humano. Pero ellos exponen esto de diversa manera, dependiendo de la intención de cada uno.

Capítulo 4: Digresión que explica la opinión de Alejandro y su falsedad

Alejandro, quien entre los discípulos de Aristóteles es a veces considerado el mejor, dice que el intelecto posible es la forma del cuerpo y que es una facultad causada por los elementos. Sobre él [el intelecto posible] irradia la inteligencia agente, que no forma parte del alma humana, sino que es separada. Dice, en efecto, que la forma añadida a la materia prima produce una gran diversidad en

¹³ Averroes, *De anima* III, 5 (ed. Crawford), p. 390, 87-104.

los cuerpos simples. En un caso produce fuego, en otro agua, en un tercer caso aire y en el cuarto tierra. Sin embargo, cuando la cosa no es producida por una sola forma, entonces se presentan las diversidades más asombrosas. En las cosas compuestas, las formas elementales perduran de acuerdo con algún modo y sobre ellas se añaden las formas de las cosas compuestas. Por eso, cuando los elementos se apartan de los extremos por el grado de la mezcla, entonces en la naturaleza se producen cosas asombrosas. La primera acción de alejamiento se da en los minerales y en las piedras, que contienen formas naturales; la segunda acción de alejamiento es realizada por los seres animados, que poseen formas más potentes que los minerales. Así, debido a un grado mayor o menor de templanza y equilibrio, los elementos, que llegan a un estado medio debido a la mezcla, finalmente producen la forma que se llama intelecto posible, que es potencialmente todos los objetos inteligibles y actualmente ninguno. Según dice, este intelecto está en el cuerpo humano, así como la tersura y la limpieza están en la tabla, pero no es como la tabla misma. El cuerpo es más bien como la tabla y el intelecto como la preparación de la tabla para la escritura. Tampoco se dice que es separado del cuerpo, sino que se separa más bien de los objetos inteligibles, tal como se dice de la privación que es la aptitud para recibir. Es separado de aquello que recibe, así como la tersura y la limpieza son separadas de la escritura y así como cualquier privación material es separada del acto. La privación es de hecho aquello por lo que la materia se subordina al acto, y de esta manera la privación es la preparación de la materia, pero no es el acto mismo. Dijo que esto es lo que pretendió Aristóteles al decir que el intelecto posible es separado.

Aquí hay dos argumentos. Uno asume las palabras de Aristóteles, donde dice que el alma, según su sustancia universal, es la entelequia del cuerpo orgánico¹⁴. Si esto fuera verdad, entonces todas las partes del alma serían unívocamente entelequias del cuerpo. Sería entonces necesario que el intelecto fuese la entelequia del cuerpo como la forma del cuerpo. De esta manera, la forma sería causada por la mezcla de los elementos.

Además, la potencia de la materia corpórea y física sólo es perfeccionada por la forma que está en ella potencialmente y que es producida por su movimiento y cambio. Es cierto que el alma racional, es decir intelectual, sea la perfección del cuerpo humano, el cual consiste de materia corpórea. Es, pues, necesario que en él exista potencialmente la semilla del cuerpo y que sea producido por su movimiento y cambio. Sin embargo, ningún ente separado incorpóreo es potencialmente un cuerpo producido por su movimiento y cambio. Por ende, el intelecto posible, que es la perfección del hombre, es la forma del cuerpo que obra sobre el cuerpo como las demás formas naturales.

¹⁴ Aristóteles: *De anima* II, 1, 412a27.

Pero lo más irrazonable de este argumento está en que asume que la primera perfección, que es la preparación para la segunda, es decir para recibir los objetos inteligibles, sea producto de la complejión de los elementos. Desde la Antigüedad, los Peripatéticos opinaban comúnmente que "el intelecto ingresa de lo extrínseco" y que no es producido por los elementos ni que existe en ellos potencialmente¹⁵. En efecto, de ninguna manera es probable ni inteligible cómo una facultad incorpórea que discierne las cosas enteramente incorpóreas e inmatriciales, sea producto de los elementos.

De esto además parece seguirse que la materia, de acuerdo con la variedad de los compuestos, produce todas las formas sin que hubiera necesidad de otras causas, tal como lo sostuvieron quienes dijeron que la casualidad y la fortuna son principios motrices, negando la existencia de las causas productivas por sí. Alejandro no quiso decir esto, porque en otro lugar asumió la existencia de causas agentes.

Sin embargo, lo que aniquila de manera demostrativa la teoría de Alejandro es que todo lo que es recibido en algo y que está en un cuerpo como la forma del cuerpo, es algo particular e individual, como lo demuestra todo aquello que está en las facultades del alma sensitiva. Entonces, si el intelecto posible fuese una forma de esta índole, lo recibido por él sería algo particular y de esta manera el intelecto no recibiría los universales.

Además, con la teoría antes mencionada Aristóteles habría logrado poco si sólo nos hubiese instruido acerca de la preparación respecto de los objetos inteligibles y si no hubiese establecido el sujeto de esta preparación. No es la intención de Aristóteles decir que el intelecto sólo es la preparación para la recepción de los objetos inteligibles, sino que más bien llama intelecto posible a lo que subyace a esta preparación.

Hay que tomar en cuenta los argumentos de Averroes contra Alejandro¹⁶. Aunque Alejandro habló correctamente acerca de muchas cosas, en este asunto, sin embargo, llegó a la peor solución de todas. De su teoría se sigue que el alma perece con el cuerpo y que el alma sufre cambios, cuando el cuerpo los sufre y muchas otras cosas extremadamente absurdas. Por eso hay que descartar completamente esta teoría y es un error extremo del que se seguiría la eliminación de la nobleza y perpetuidad del alma intelectual.

Los argumentos que aduce se basan en proposiciones falsas. Es completamente falso lo que dice sobre el dicho de Aristóteles de que el alma es la perfección del cuerpo orgánico y que la perfección es, con uno y el mismo argumento, de los cuerpos vegetativos, sensitivos e intelectivos. Al contrario Aristóteles

¹⁵ Aristóteles, *De generatione animalium*, I, 3, 736b27a.

¹⁶ Averroes, *De anima*, III, 5 (ed. Crawford), pp. 395-397; y pp. 228-298.

dice, como se desprende de lo dicho arriba, que el intelecto no es el acto de cuerpo alguno¹⁷. No es necesario repetir esto aquí, dado que arriba se ha dicho lo suficiente al respecto.

Asimismo es completamente falsa su afirmación de que el alma intelectiva se origine en una semilla. Por medio de un donante ella más bien entra a la materia de afuera. Existe, sin embargo, una semejanza con el donante de las formas, el cual es la inteligencia primera sin mezcla corpórea, es decir, no es como si se mezclara con la facultad o con la forma del cuerpo. Por eso son falsas estas afirmaciones. Es cierto, en cambio, que el alma intelectiva sea la finalidad del proceso de generación; pero aquí la finalidad no se alcanza en la materia en virtud de las primeras cualidades que transforman la materia; más bien la inteligencia les otorga la finalidad cuando la materia tiene disposiciones debido a los principios naturales. Esto será tratado en el libro *Sobre los animales*, donde se discutirá la generación de los hombres¹⁸. Esto sea, entonces, lo que hay que decir sobre de la opinión de Alejandro.

Capítulo 5: Digresión que explica las opiniones de Teofrasto y Temistio y su falsedad

Teofrasto y Temistio, hombres insignes de la escuela de los Peripatéticos, siguieron otro camino al decir que en el alma sólo existe el intelecto agente y que, dependiendo del concepto de 'posible', no existe ningún intelecto posible que fuera parte del alma racional¹⁹. Dijeron esto sobre todo por una razón, que es la siguiente: en todos los seres que tienen una perfección primera y segunda, estos intelectos se relacionan mutuamente de tal manera que si el primero es inalterable y eterno, el segundo será inalterable y eterno. La primera perfección del hombre es el intelecto y la segunda es el entender. Por eso, si el intelecto no es mezclado y si es separado, impasible y eterno, el acto de entender será asimismo inalterable y eterno. Salta a la vista, sin embargo, que el intelecto agente es eterno en el sentido en que decimos que lo eterno es inalterable. También salta a la vista que el agente que se relaciona con el paciente, de alguna manera se convertirá en aquello sobre lo que obra; en este caso se relaciona de una sola manera, porque de otra manera el agente sería inmóvil. Así, lo que se denomina 'intelecto posible' será algo eterno y su acto será eterno. Se demostró en el libro VIII

¹⁷ *Supra*, III, 2, 2.

¹⁸ Alberto Magno, *De animalibus*, XVI, 1, 12 (ed. Stadler), t. 2, p. 1096, 34.

¹⁹ De nuevo, las fuentes para la opinión de Teofrasto son Averroes, *De anima*, III, 5 (ed. Crawford), pp. 389-390; y Temistio, *De anima*, VI (ed. Verbeke), pp. 224-229.

de la *Física* que un motor movido de existencia eterna, necesariamente se mueve eternamente²⁰.

Asimismo, estos hombres parecieron decir que lo actualizado por el agente es el intelecto especulativo y que entender no es otra cosa que abstraer las formas. Ésta es la actividad del intelecto agente. Pero esto es completamente inaceptable, porque lo que ha sido producido ya indica por su nombre que no existe siempre, ni es eterno y necesario. El intelecto especulativo ha sido hecho, por tanto no puede ser eterno y necesario.

En otro lugar dijeron estos hombres que el intelecto material es una parte del alma, pero sólo es perfeccionado por el intelecto agente y no por el objeto inteligible. Por eso, dado que tanto el intelecto agente como el posible no son transformables, lo hecho por el compuesto de ambos será no-transformable y eterno. Por esta razón también niegan que el intelecto sea posible, es decir como la posibilidad anterior al acto, a pesar de conceder que él existe en el alma por ser el sujeto de un agente luminoso. En cambio, si se cuestionara su comprensión de las teorías de Aristóteles, ellos dirían que comprenden el intelecto agente como sujeto de un agente luminoso. La luz recibida por él es el intelecto especulativo. Puesto que dicen que todos los objetos inteligibles lo son potencial, pero no actualmente, afirman que esto es así, porque su luz a veces es superior a los objetos inteligibles y en este caso la abstracción sería el acto de entender, que se denomina intelecto especulativo y se llamaría intelecto adquirido. Estos autores supusieron la existencia de cuatro intelectos, es decir del agente, que abstrae las formas; del posible, que recibe la luz del intelecto agente; de un tercero compuesto de estos dos, al que llaman especulativo; y de un cuarto que produce el esplendor por medio de la luz obtenida más allá de los objetos inteligibles, al cual llaman adquirido. Esta opinión es mucho más razonable que la de Alejandro y de ciertos otros Peripatéticos.

Investiguemos la opinión de estos autores acerca de la afirmación de Aristóteles de que el intelecto se relaciona con el objeto inteligible, así como se relacionan los sentidos con el objeto sensible. De esta manera, si los sentidos pueden recibir las especies sensibles, el intelecto podría recibir las especies inteligibles. Así, entender no sólo sería por abstracción, sino también por la recepción de los objetos inteligibles. El intelecto agente podría, además, abstraer sin el [intelecto] posible. Entonces, si esto fuese suficiente para entender, no sería necesario asumir la existencia de los intelectos posible o especulativo, sino sólo de los intelectos agente y adquirido.

Ante esto responden que no existe absolutamente ningún intelecto agente en el alma, puesto que una inteligencia que obra absolutamente, no puede ser parte del alma; más bien habrá que llamar agente a la luz agente en el intelecto posi-

²⁰ Alberto Magno, *Physica*, VIII, 1, 3 (ed. Colonia, IV, 2), pp. 553, 53-556, 41.

ble. Al distinguir el intelecto agente del posible y del especulativo, establecen una división similar, cuando se divide la sustancia en materia, forma y compuesto. Esto no es así, ya que la forma tiene una existencia separada del compuesto o de la materia y debido a su simplicidad sólo se señala que los componentes son de naturaleza diversa y que difieren del compuesto.

Esta opinión supone que el alma racional no es en ninguna de sus partes el sujeto de los objetos inteligibles y que sólo existen las especies inteligibles en el alma como en algo que las produce, de la misma manera cómo los colores que existen en acto, están en la luz, la cual es su hipóstasis. Esto sería como si de la visión procediera la luz que otorga el ser formal a la luz y como si esto fuera el acto de ver. De esta manera quieren decir que el acto de entender se da cuando la luz del intelecto agente en el intelecto posible otorga la forma de la intelectualidad a los objetos inteligibles; los objetos inteligibles están en el alma de esta manera.

Si queremos volver a la teoría de Aristóteles, no habremos de abandonar esta vía. Ahora bien, dado que Aristóteles dice expresamente que así como la facultad sensitiva se relaciona con el objeto sensible, así la facultad intelectual se relaciona con el objeto inteligible; sin embargo, como dijimos, esta opinión no parece acomodarse a las afirmaciones de Aristóteles. No obstante, lo que motiva a Teofrasto es principalmente esto: si el intelecto posible fuese algo separado en el alma y no otra cosa distinta, entonces no se distinguiría de la materia prima, ya que ambos serían potencialmente todo y nada en acto. Por eso, la materia prima debería conocer las formas que llegan a ella, así como las conoce el intelecto posible. Esto es completamente absurdo. Por ende, no se puede decir que el intelecto posible exista en el alma de esta manera.

Además, el intelecto posible sólo llega a los objetos inteligibles con una transmutación en el tiempo. Este intelecto sería, por tanto, pasible y transformable y estaría entremezclado con el cuerpo. El intelecto en el alma, sin embargo, no es pasible, transformable y no está entremezclado, como se desprende de lo dicho anteriormente. Por ende, en el alma no existe un intelecto llamado posible de esta manera. La totalidad de esta opinión será puesta en duda al preguntar cómo el intelecto posible puede existir y recibir los objetos inteligibles, cuando se supone que no es pasible, transformable y mezclado.

Capítulo 6: Digresión que explica las opiniones de Avempace y Abubacher y su falsedad

Abubacher, muy estimado por los árabes, y Avempace eligieron otro camino²¹. Debido a los argumentos arriba desarrollados y debido a otros que se mencionarán aquí, coincidieron en que en todos los hombres presentes, pasados y futuros existe un solo intelecto, numérico y específicamente único. Al preguntar cómo el intelecto se relaciona con cualquier hombre, estos autores no vieron que esta relación y unión fuese causada por el intelecto posible o agente, dado que ambos son separados, no mezclados y porque no tienen nada en común, como afirmó Anaxágoras con mucha razón²². Pensaron, por otra parte, que lo que es específica y numéricamente uno en todos, tiene una perfección numérica y específicamente única. De esto se debería seguir que, cuando un hombre capta la ciencia, cualquier otro hombre debería poseer la misma ciencia, lo cual no parece ser verdad. Por eso dijeron que en el alma racional, el intelecto agente sólo existe de manera separada; el intelecto posible, en cambio, está unido al cuerpo, puesto que no es otra cosa que la fantasía. En efecto, los fantasmas son potencialmente el intelecto y llevan, según dicen, a entender en acto, cuando son separados por el intelecto agente. Dado que la fantasía no es una sola en todos los hombres, lo entendido y el intelecto se relacionan y se unen a cualquier hombre por medio de la fantasía.

Para que se entienda mejor esta opinión afirmaron estos autores que en el hombre no existe ningún intelecto posible que sea el sujeto de los objetos inteligibles, en cuanto inteligibles. Razón: dicen que la forma de la especulación de suyo no tiene sujeto en aquello en que se halla, ya que es universal y, por eso, está en cualquier lugar y existe siempre. No obstante, si tuviera un sujeto, sería necesario que fuese individualizado, porque toda forma es individualizada y determinada por su sujeto. Por eso dijeron estos autores que lo que es llamado intelecto posible o potencial, es el intelecto especulativo en potencia, es decir el fantasma en la fantasía. Así parece que coinciden parcialmente con Teofrasto y Temistio, pero parcialmente afirman cosas distintas. Coinciden al decir que el acto de entender en el alma no es otra cosa que la forma abstraída de la luz del

²¹ Ibn Bayya, cuyo nombre latinizado es Avempace, nació en Zaragoza hacia finales del siglo XI y murió envenenado en 1139 en Fez. No solamente fue venerado como filósofo, sino también como músico y poeta. Sus obras incluyen *El régimen del solitario* y *La unión del intelecto con el hombre*. Abubacher (Ibn Tufayl) nació en la última década del siglo XII en Guadix. Se desempeñaba como médico y ejerció diversos cargos en la administración pública en la provincia de Granada, Ceuta y Tánger. Su interés filosófico se centró en la obra de Aristóteles, pero también se dedicó a la astronomía. Muere hacia 1185 en Marrakech.

²² Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429b23-24.

intelecto agente y que no es una parte del alma racional que fuese el sujeto de los objetos inteligibles. No obstante, difieren en cuanto que Teofrasto y Temistio dicen que el intelecto posible es una cierta parte del alma racional, la cual nunca está en potencia, porque siempre contiene en sí la luz del intelecto agente o es el agente mismo en cuanto es luz, de la misma manera en que el medio transparente iluminado contiene en sí el acto de la luz.

Sin embargo, estos dos hombres están convencidos de que el intelecto no está en absoluto en el alma de esta manera. Dicen que la intención de Aristóteles en el libro III *Sobre el alma*, como pondremos en evidencia más adelante, consiste en decir que, si las formas existieran de manera abstraída en las cosas exteriores al alma, las cosas tendrían un conocimiento intelectual²³. Dicen, pues, que la forma abstraída es el intelecto en acto y si está en mezcla con un objeto particular, es el intelecto en potencia. Puesto que el intelecto agente, que es parte del alma, no subyace a la forma, no es, en consecuencia entremezclado, transformable y material; tampoco llega a ser un individuo por medio de la forma, dado que ésta no le subyace. De esta manera resuelven las dudas anteriormente aducidas.

Pero es completamente asombroso que estos hombres, que comprendieron tanto tan sutilmente, no se hayan percatado que en la teoría aristotélica el fantasma mueve al intelecto. Lo que mueve no es lo movido; por tanto, es necesario que lo movido por los fantasmas no sea la fantasía o el fantasma. Es asimismo obvio que la potencia nunca produce el acto que surge de ella. Por tanto, no se puede decir que el fantasma mueva al intelecto especulativo. Es completamente necesario que cualquier intelecto, como parte del alma racional, sea movido por el fantasma. Este argumento obligó a Aristóteles a asumir la existencia de un intelecto posible.

El argumento que engañó a Abubacher y a Avempace es el siguiente: aquello que mueve y lo que es movido deben tener una conexión, así como el agente y el paciente tienen una conexión en el sujeto. Entonces, si el fantasma es lo que mueve, es necesario que lo que es movido tenga una conexión con él en el mismo sujeto; así, dado que el fantasma es particular, es necesario que lo movido por él sea particular.

Además, lo que mueve da su especie a aquello que mueve, cuando se trata de un motor unívoco. Efectivamente existe en el alma un motor unívoco sólo según la forma. Por tanto, lo movido por el fantasma necesariamente tiene una fantasía formal de la forma; se trata de la forma sensible y particular. Ésta, sin embargo, no forma parte del alma separada y, por ende, no es parte alguna del alma separada que es movida, como un sujeto, por el fantasma.

²³ *Infra*, cap. 17.

Responder a esto no es difícil, porque mostraremos más adelante que la conexión entre agente y paciente y la conexión entre lo que mueve físicamente y lo movido, no aplica al intelecto posible ni a lo que lo mueve hacia la forma inteligible²⁴. Aristóteles ciertamente dice esto, pero más adelante lo corroboraremos y aquí sólo lo suponemos²⁵. A pesar de que el fantasma sea particular y sensible, no mueve al intelecto posible separado como algo que fuera particular y sensible en acto, sino más bien como algo que en acto es desnudo y abstraído y que recibe de la luz del intelecto agente. Esto es como cuando los colores tienen un ser material en los cuerpos coloreados y, sin embargo, no por eso mueven a la visión, sino tan sólo la mueven debido al ser formal que obtienen de la luz corpórea. Todos estos autores, a excepción de Alejandro, rechazan lo anteriormente dicho, es decir, no osan decir que el intelecto posible sea algo de la materia prima, como salta a la vista de la duda de Teofrasto²⁶.

Capítulo 7: Digresión que explica la opinión de Averroes y su error

Después de todos estos autores viene Averroes, quien es acreditado de haber dado respuesta a todas estas dudas, porque parece conservar todo lo que Aristóteles dice acerca del intelecto posible²⁷. Concede lo siguiente: así como los sentidos se relacionan con los objetos sensibles, así el intelecto se relaciona con los objetos inteligibles captándolos. Pero dice que no hay semejanza alguna, aunque exista algún parecido, porque también Aristóteles sostiene que la impasibilidad de los sentidos no es idéntica con la impasibilidad del intelecto. En efecto, dice que el universal entendido tiene un doble sujeto: uno por el cual es verdadero y otro por el cual es uno de los entes del mundo. Dice que el sujeto por el cual el universal es verdadero, es una cosa particular, porque de aquello en que la cosa existe o no existe hay un conocimiento verdadero o falso del alma, puesto que “la verdad del intelecto es la adecuación de las cosas y el intelecto”²⁸. Cuando el sujeto universal está en una potencia universal, también está en una de las potencias sensibles, dado que está entremezclado con una cosa particular. De esta manera, el universal no es uno de los entes del mundo que llamamos universal, porque de acuerdo con esto, el universal, en cuanto es uno de los entes del mundo, difiere de la cosa particular y de acuerdo con la verdad “existe en los objetos

²⁴ *Infra*, cap. 17.

²⁵ *Infra*, cap. 17.

²⁶ *Supra*, cap. 5.

²⁷ Averroes, *De anima*, III, 5 (Crawford), p. 399, 362ss.

²⁸ Cfr. Alberto Magno, *De bono* (ed. Colonia, XXVIII), p. 15, nota 43.

entendidos solos, simples y puros” y no en las cosas exteriores al alma²⁹. No obstante, esto habrá que investigarse en otra ocasión³⁰. En cambio, aquí sólo hablamos para poner de manifiesto su intención.

Dice que como el universal tiene un doble sujeto, sólo es transformado por un sujeto en razón del cual es verdadero. Razón: por el sujeto es llevado de la potencia al acto y de esta manera requiere de alguna manera de la producción y del tiempo y, por eso, también se llega a sentir cansancio por el hecho de entender frecuentemente. No obstante, no es transformado por el sujeto que lo lleva a ser un ente en el mundo, pero lo capta sin transmutación como algo que distingue y determina lo distinto y determinado. Arriba dijimos que la sensación no es la materia de los objetos sensibles, sino que la especie —que es un medio de los objetos sensibles— es distinguida y determinada por la misma materia. Así, y de manera más amplia, el intelecto es la especie del objeto inteligible, el cual es una privación de ella, así como lo es un medio y no como lo es la materia que lleva a las especies de la potencia al acto. Esto se aclarará más adelante³¹. Por lo tanto, el intelecto subyace a lo inteligible como lo determinado subyace a lo determinante. Por eso, el intelecto posible y el objeto inteligible no producen una sola cosa, así como son una sola cosa la materia y la forma o el sujeto y el accidente. Más bien son como la perfección determinante en lo determinado y perfecto. Por eso el intelecto formal, que es la forma reflejada, no sufre ninguna transmutación proveniente del intelecto posible, sino —como dijimos— proveniente del fantasma en que se encuentra. Así se satisface la duda de Teofrasto, quien había preguntado cómo es posible que el intelecto posible sea separado y que no sea transformable —lo mismo que el intelecto agente— y que sea asimismo especulativo, transformable y temporal, como aquello que pasa de la potencia al acto. Averroes con esta solución verdaderamente satisface adecuadamente la duda y dice la verdad.

Debido a los argumentos arriba mencionados, este autor, como casi todos los demás, concede que existe un único intelecto posible en todos los hombres. De esto se sigue que los universales son los mismos en todos los hombres. Los universales conforman la ciencia de todo aquello que se sabe. Así como los demás autores, él resuelve la pregunta de cómo se unen este intelecto y esta ciencia en un solo hombre y no en otro, al afirmar que el intelecto no entiende nada sin los fantasmas. Éstos no son los mismos en todos los hombres y, por tanto, la ciencia adquirida no es la misma en todos. De esto se percató Aristóteles al decir que el intelecto separado del cuerpo no recuerda nada, porque no entiende nada sin los fantasmas y no retiene el conocimiento cuando se des-

²⁹ Boecio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, (CSEL 48), p. 159, 4.

³⁰ Alberto Magno, *Metaphysica*, V, 6, 5-7 (ed. Colonia, XVI, 1), pp. 285-288.

³¹ *Infra*, cap. 17.

prende del cuerpo³². De nuevo, Aristóteles dice que el intelecto se corrompe cuando algo se corrompe internamente³³. Esto lo dice efectivamente del intelecto especulativo, cuya corrupción no proviene del intelecto posible, en el cual está el intelecto especulativo, como dijimos; su corrupción más bien proviene del fantasma que necesariamente es el motor. Este autor, como los demás, concede que en todos los hombres existe un solo intelecto posible y que es inmortal. Por eso dice que la especie humana es única e incorruptible, pero no se corrompe por la diferencia que constituye la especie, sino más bien debido al género, cuando éste se corrompe. Dice que esta especie, junto con su perfección, es decir la ciencia filosófica, siempre permanece unida a algún hombre, puesto que, como dicen los astrónomos y Aristóteles, las ubicaciones del mundo generan de manera alternada los lugares habitables e inhabitables³⁴. La habitabilidad de la cuarta parte del mundo no se destruye súbitamente, sino que cuando la cuarta parte no está habitada, se habita en otra. La filosofía, cuando no está en la cuarta parte, entonces se encuentra en otra. Él dice todo esto para enterarse por qué el intelecto especulativo no es transformado por el intelecto posible.

Además, si se asumiera que no existe un solo intelecto en todos los hombres, porque se ha demostrado que es necesariamente incorruptible, entonces permanecería después de la muerte y, por tanto, estaría naturalmente en reposo cuando mueve al cuerpo. Pero en este caso no movería a cuerpo alguno, a no ser que dijéramos que transitara de un cuerpo a otro, tal como dice Platón³⁵. Pero esto es absurdo, porque en este caso no existirían hombres numéricamente distintos, sino que sería necesario que existiesen tantos hombres como existen intelectos. Se seguiría que nunca nacería un hombre a no ser que muera otro, lo cual es ostensiblemente falso y absurdo. Por eso aclara Averroes cómo un solo intelecto sin deficiencias siempre mueve al cuerpo y cómo nunca se encuentra sin cuerpo y sin ciencia.

Demuestra sus afirmaciones con dos argumentos que le parecen ser necesarios. El primero: todo lo que puede ser numerado se divide de otra cosa, dado que la división es la causa del número. Una división natural solamente se da por medio de la materia corpórea. Entonces, lo que no tiene materia alguna, es indivisible y único. El intelecto posible, sin embargo, no tiene materia alguna, por tanto es único e indivisible en todos los seres.

Además menciona a Aristóteles, quien se percató de ello en el libro *Sobre el cielo y el mundo*, donde demuestra que existe un solo mundo, ya que si existiesen muchos mundos, sería necesario que existieran muchos cielos primeros que

³² Aristóteles, *De anima* III, 5, 430a23-25.

³³ Aristóteles, *De anima* I, 4, 408b18-20.

³⁴ Aristóteles, *De caelo* II, 3, 286a31ss.

³⁵ Platón, *Timeo*, 41D-42D.

fuesen movidos por varios motores³⁶. De esta manera los motores primeros serían numéricamente distintos. Sin embargo, toda cosa enumerada tiene una materia y, por tanto, los motores primeros serían materiales. Con ello quiere deducir que, según Aristóteles, lo numéricamente distinto es enumerado por la distinción de su materia y las diferencias numéricas son diferencias materiales. Sin embargo, no se puede encontrar una diferencia material por la que se enumere el intelecto, por lo que resta decir que existe un único intelecto en todos los hombres.

El otro argumento es una deducción *ad impossibile*³⁷. Si se asumiera que el intelecto posible es uno solo, entonces lo que él recibe debería ser recibido como algo individualizado y, de esta manera, no llegaría a poseer un universal. Todos coinciden, en efecto, que lo universal es universal debido a la universalidad del intelecto en que se encuentra y que se une a éste o aquél hombre por medio del fantasma que en uno se mueve de manera distinta que en otro.

Pero me parece que todo esto es demencial. Para corroborar mi postura aduzco cuatro argumentos muy fuertes. El primero: sabemos que todo compuesto tiene como resultado un individuo, debido a la forma sustancial que es su perfección primera, como afirma Aristóteles en muchos textos. Asimismo salta a la vista que cualquier hombre individual es un individuo; por tanto, su forma es única y lo perfecciona como una perfección primera. Esta forma es ciertamente el alma racional, que estos autores llaman intelecto posible. Por eso, es uno solo en un hombre y otro en otro.

El segundo argumento: Aristóteles, argumentando contra Platón, dice en la *Metafísica* que los principios de las cosas particulares son particulares³⁸. El mejor de todos los principios es la forma; consecuentemente la forma en esta cosa particular es particular. Así, puesto que el alma racional que es mejor que el intelecto posible, es el principio de tales cosas particulares [y] ella misma será particular.

El tercer argumento: ningún motor que sea específica y numéricamente uno, genera dos movimientos al mismo tiempo. Nosotros vemos que ninguno de los motores celestes posee dos cuerpos movidos, porque Aristóteles demuestra el número de los motores a partir del número de las cosas móviles³⁹. Asimismo, vemos en las artes que ningún capitán utiliza simultáneamente dos barcos en una sola travesía ni que tejedor alguno utiliza dos instrumentos en el mismo

³⁶ Aristóteles, *De caelo* I, 8, 276a18 ss.

³⁷ Una *reductio ad impossibile*, al igual que una *reductio ad absurdum*, consiste en establecer que existe una contradicción lógica en el argumento.

³⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, III, 1, 996a9-10.

³⁹ Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 8, 1073a37.

proceso de producción de un textil; esto es así en las demás cosas. Si se asumiera, entonces, que existe un intelecto numéricamente único, porque es obvio que él mueve los cuerpos que se le atribuyen, utilizaría muchos cuerpos movidos por él. Esto contradice a la razón y a las conclusiones filosóficas.

El cuarto argumento: si existiera un intelecto numéricamente único por medio del cual se diera la forma sustancial en el hombre, sería necesario que varios hombres tuvieran una sola forma, pero no una sola animalidad, puesto que el hombre obtiene su animalidad de lo sensitivo, lo cual lo individualiza. El hombre es hombre por el intelecto, el cual no lo individualiza. De esta manera sería necesario que se individualizara la naturaleza del género, pero la diferencia seguiría siendo universal, sin individualización. Ya que la especie humana en su ser se compone de ambas naturalezas, sería necesario que el ser de cada individuo, como la especie, estuviese compuesto por algo individualizado y algo no individualizado, de algo corruptible y de algo no corruptible, todo lo cual es extremadamente absurdo.

El intento de estos autores de evadir los problemas fracasa. Por ejemplo: ¿por qué, al existir un solo intelecto, existe en todos? ¿Por qué no todos los hombres captan la ciencia, cuando uno solo la capta? Aunque el fantasma mueva al intelecto posible, sin embargo, él contiene sólo la ciencia especulativa y la posee en cuanto es común a todos. No se puede decir que tiene la ciencia en parte y en parte no, ya que el intelecto es una sustancia indivisible. Por ende, parece seguirse necesariamente que todos poseen la ciencia en cuanto poseen un intelecto. Así, estos autores vuelven a tener el problema para cuya eliminación idearon casi todo cuanto dijeron.

Capítulo 8: Digresión que explica la opinión de aquellos que afirmaron que ninguna parte del alma es intelectiva y su error

Hay algunos autores que siguieron a Anaxágoras –Algazel pareció haberle seguido y también Avicena en algunas teorías– quienes por las dudas antedichas afirmaron que en ninguna parte del alma existe el intelecto⁴⁰. Dijeron que toda naturaleza intelectiva es separada y que no tiene nada en común con nada. Por eso el hombre no es de naturaleza intelectiva, sino que solamente lo son las inteligencias⁴¹. Piensan que éstas existen en un orden de diez inteligencias. A cada uno de los cielos, que dicen ser nueve, les atribuyen un orden; el décimo, sin embargo, abarca todas las esferas activas y pasivas y mueve todas las cosas

⁴⁰ Algazel, *Metaphysica*, II, 4-5 (ed. Muckle), pp. 174, 4-175, 33.

⁴¹ Las inteligencias en la filosofía árabe corresponden a las sustancias separadas.

hacia las formas y atribuye las formas a las cosas generables y corruptibles de acuerdo con la manera en que las pueden recibir.

Estos autores dicen, pues, que el esplendor de las inteligencias da las formas. Por ende, como el alma del hombre es más noble que las demás almas, contiene en mayor grado el esplendor de las inteligencias que las demás, así como en un color claro hay un esplendor de luz mayor que en un color oscuro. Dicen que este esplendor del intelecto existe en nosotros y que el intelecto en nosotros es lo mismo que el esplendor de una inteligencia separada en nosotros.

Esto lo corroboran con dos argumentos. El primero: aquellas cosas cuyas operaciones sustanciales son idénticas, son idénticas en la naturaleza. Ahora bien, la operación de la inteligencia en nosotros y la operación de las inteligencias separadas es una y la misma, es decir que consiste en dar las formas de la especulación y abstraerlas. Por ende, lo que el hombre tiene de la naturaleza intelectual es algo que proviene de las inteligencias separadas.

El otro argumento, del que ya hablamos reiteradamente: las inteligencias sólo existen en cuanto que mueven a sus sujetos y no en cuanto que son movidos por éstos. Por eso dicen que el intelecto no puede ser movido por los fantasmas, pero que él mismo contiene las formas y que las otorga, tal como lo hacen las inteligencias separadas. De esta manera resuelven todos los problemas mencionados.

Esto se refuta fácilmente. El hombre no podría ser definido como intelectivo y racional, ya que nada de esto estaría en su esencia. Según esto, Aristóteles hablaría vana y falsamente de una "parte del alma que conoce y sabe"⁴². Según esto, lo animado no se distinguiría de lo inanimado de acuerdo con estos tres aspectos, es decir el vegetativo, el sensitivo y el racional. De esta manera lo sensitivo no estaría en la parte racional, de la misma manera cómo el triángulo está en el cuadrado. Todo esto es absurdo. Además, de acuerdo con esto no existiría nunca nadie cuyo intelecto conoce en potencia, sino que siempre conocería en acto. Esto de ninguna manera es cierto, ni según los Estoicos, ni según los Peripatéticos. Los Estoicos, cuyo padre y guía fue Platón, vieron, siguiendo los argumentos antedichos, que el intelecto posible es separado e impassible y afirmaron que no puede ser perfeccionado por algo corruptible. Por eso dijeron que los universales son incorruptibles y que siempre están en el intelecto posible. Los Peripatéticos, en cambio, dijeron que el hombre conoce potencialmente de dos maneras, es decir por medio de una potencia remota y por medio de una potencia próxima. La potencia es remota por privación de la preparación para el conocimiento, como cuando no se posee ningún hábito; la potencia es próxima, cuando se posee un hábito. Habíamos dicho que el intelecto es potencial en los fantasmas, por lo que estos autores afirmaron que conoce en potencia quien no

⁴² Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a10.

posee los fantasmas en acto, que son movidos por la luz del intelecto agente. Su teoría es que el intelecto nunca está en acto, ni antes de adquirir la ciencia ni después, a no ser que lo muevan los fantasmas. Ni Avicena ni Algazel están de acuerdo con este segundo argumento, porque dicen que así como el camino ya no es necesario cuando se ha llegado a la casa en la que se ha de permanecer, y así como los peldaños ya no son necesarios para quien haya subido al trono, así el fantasma ya no es necesario para quien ha adquirido la ciencia⁴³. De esta manera entendemos frecuentemente sin tener que preocuparnos por las cosas particulares o recordarlas.

Puesto que los problemas parecen provenir de doquier, me parece que es muy difícil llegar a la verdad. La diversidad de tantos argumentos discordantes entre estos hombres tan excelsos demuestra la dificultad de este asunto.

Capítulo 9: Digresión que explica la opinión de Avicibrón y su error

De todos los argumentos arriba mencionados disiente Avicibrón en su libro intitulado *Fuente de la vida*⁴⁴. En efecto, no siendo capaz de resolver la duda de Teofrasto, o sea que el intelecto posible lo hace todo y que la materia prima igualmente lo hace todo, coincide en que la materia prima y el intelecto posible pertenecen a la misma naturaleza. Dice efectivamente que también es cierto que la materia prima es una potencia que contiene todas las formas, tanto de las cosas incorpóreas como de las corpóreas y que al recibir cualquier forma se cierra y se reduce el alcance de su potencia. La primera forma que recibe es la forma de la inteligencia, que tiene el nombre de intelectualidad. Por eso no está la potencia del intelecto posible en potencia hacia la intelectualidad, sino que permanece en potencia hacia todas las cosas. Después, cuando recibe la corporeidad, se reduce su potencia aún más, a pesar de estar en potencia hacia todas las formas corpóreas de acuerdo con las distintas especies de los cuerpos. Dado que recibe de la corporeidad aspectos contrarios, ya solamente se encuentra en potencia hacia las formas de los cuerpos físicos. De esta manera, por la recepción de las formas se restringe su potencia hasta llegar a la materia individuada, que está en esta o aquella cosa y cuya potencia no es común. Así, Avicibrón pretende decir que la potencia del intelecto posible tiene el mismo alcance que la materia y, por eso, se aleja de la determinación de las formas que posee en

⁴³ Avicena, *De anima*, V, 3 (ed. van Riet), t. 2, pp. 102-113; Algazel, *Metaphysica*, II, 5, 3 (ed. Muckle), p. 185, 17-28.

⁴⁴ Avicibrón, *Fons Vitae*, I, 5 (ed. Baeumker), pp. 319-320.

potencia pero no en acto. Puesto que su potencia es universal de esta manera, se trata de un universal que está en ella de esta manera.

Él introduce un argumento muy fuerte para afirmar esto. Dice que ser sujeto y ser potencialmente receptivo son propiedades de la materia prima. En cualquier ser en que se encuentran estas propiedades, es necesario que ellas sean causadas por la materia. Ahora bien, ellas se encuentran en la naturaleza del intelecto posible; por tanto, la naturaleza de la materia le confiere al intelecto posible estas propiedades. En efecto, no es posible que una y la misma cosa compartida por muchas cosas no sea causada por una sola cosa, que sea la primera en ese género. Sin embargo, recibir las formas y estar en potencia respecto de ellas y ser perfeccionado por ellas, es común a muchas cosas, es decir el intelecto posible, la materia corpórea y la materia física. Por ende, es necesario que esto sea causado por aquello que es primero en ese género, es decir la materia prima, y de esta manera es necesario, como añade Avicibrón, que el intelecto posible pueda recibir las especies inteligibles de acuerdo con la naturaleza y la potencialidad de la materia prima que está en él.

A la pregunta de cómo es posible que el intelecto posible discierna las formas y la materia prima no, responde que esto se debe a la forma del intelecto posible, es decir a la intelectualidad. En efecto, la naturaleza hace que él sea una imagen de la luz de las inteligencias, por la que son iluminadas las formas en él y no en la materia prima o en la materia corpórea. Por eso discierne lo que él contiene y no otra materia, que no tiene esta forma.

Si dijera, siguiendo a Aristóteles, que la potencia intelectual es completamente independiente, sin determinación por una forma, ya que no se trata de un individuo determinado por la naturaleza, entonces se hablaría de las formas que restringen el ámbito y el alcance de la potencia intelectual. Pero la intelectualidad solamente ilumina y no restringe. Ésta es, entonces, la teoría de Avicibrón, tal como se desprende de sus palabras.

Sin embargo, esta teoría es inaceptable. No se puede decir que lo que es independiente de una forma sea un individuo material. El alma racional en sí, así como todas sus potencias, son formas independientes y son formas más nobles que todas las formas naturales. Por eso no se puede decir que el alma sea material de alguna manera, porque —como se ha demostrado en el libro II de la *Física*— la materia y la forma nunca caen bajo una sola cosa⁴⁵.

Además, las formas que determinan a la materia están en una relación ordenada, de tal manera que la primera se preserva en la segunda y la segunda en la tercera. Entonces, si la intelectualidad es la primera forma que determina a la materia, esta debería adjuntar una tercera, que es la corporeidad, y también una

⁴⁵ Alberto Magno, *Physica*, II, 2, 6 (ed. Colonia, IV, 1), pp. 105, 40-106, 66.

cuarta, que es la contrariedad, y así sucesivamente. No obstante, vemos que esto no es verdad.

Además, esta teoría no aporta argumentos suficientes, dado que en una multiplicidad de cosas, uno y el mismo ente no es causado por una causa que fuese la primera de ellas, a no ser que sea por la univocidad de un solo ente en una multiplicidad de cosas. Esto lo dice Aristóteles y lo demostraremos a continuación⁴⁶. Por eso es inconducente el argumento de Avicibrón.

Además, sus afirmaciones no concuerdan con la teoría de Aristóteles, porque él dice que si las formas universales en acto fuesen cosas externas al alma, las cosas mismas conocerían sus formas. Según Aristóteles, la intelectualidad no lleva al conocimiento, sino la simplicidad y la abstracción de la forma. Las razones para la afirmación de Aristóteles serán desarrolladas más adelante, donde se demostrará que su teoría es muy verdadera.

Además, las afirmaciones de Avicibrón no conducen a la comprensión y el discernimiento de las cosas. Salta a la vista que la cosa, que es potencialmente un ente entendido, genera un conocimiento imperfecto de la cosa. Las formas, sin embargo, no están en acto en la materia, sino que en la potencialidad son difusos e indeterminados. Entonces, si se conocieran como son, el intelecto las conocería de manera difusa e indeterminada y no como algo distinto y determinado. Un conocimiento así de las cosas sería completamente inútil para llegar a una ciencia de la cosa. Así, la teoría de Avicibrón no conlleva utilidad alguna para el conocimiento intelectual.

Además, si para entender fuese suficiente que el intelecto contuviera las formas en potencia, entonces, dado que la potencialidad siempre está en el intelecto, siempre entenderíamos todas las formas.

Además, según esta teoría no requerimos de los fantasmas para mover al intelecto a no ser que los sentidos captaran las formas sensibles de las que se origina el universal.

Además, según esta teoría, de la unión entre el intelecto y lo entendido se produce una sola cosa, de la misma manera cómo la materia y la forma llevan a una sola cosa. Entonces, el intelecto es especificado por lo inteligible y lo determina respecto de un ente natural. Así, a veces será una piedra y a veces un leño, lo cual es absurdo. Por eso, la teoría de Avicibrón no puede resolver los problemas mencionados y sus afirmaciones tampoco tranquilizar a la mente humana.

⁴⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a21-24.

Capítulo 10: Digresión que explica las opiniones de Platón y de Gregorio Niseno y sus errores

Gregorio Niseno y muchos sabios griegos expertos de la filosofía de Platón, por los argumentos aducidos, se percataron de la consecuencia necesaria de que el alma racional es separada y no unida a un cuerpo como acto del cuerpo⁴⁷. Dijeron que la razón de ello reside en la eternidad sustancial de las almas, dado que éstas no tienen comienzo con el cuerpo, según dicen, sino que más bien descienden de sus estrellas correspondientes y les son incorporadas. Por eso no pueden unirse a un cuerpo como si fueran el acto de un cuerpo. Puesto que están separadas de esta manera, aunque en sí son individuos, el intelecto, que es una parte del alma, está separado de esta manera. El universal, que es el objeto del intelecto, a veces está en el alma y a veces es externo a él. En efecto, el universal es, como dice, incorruptible, y a veces existe en el alma y a veces es externo a él y a veces existe de ambas maneras. Esto no es problemático, porque el universal existe siempre y doquier. Por eso, cuando el alma es su lugar, que está en potencia respecto a él, el universal está en ella, y cuando la cosa exterior es su lugar, también está en la cosa. Su existencia es más verdadera cuando existe según la forma, que si existiera según el ser material al que corresponde la forma. Por ende, se dice que los universales existen con mayor verdad fuera de la cosa que en ella.

Dice, en efecto, que toda forma, en cuanto es una causa, tiene una existencia anterior a la cosa, cuya causa es. Esto es así no sólo en el orden racional, sino también de acuerdo con la existencia de la forma. Así con anterioridad contiene todo en sí, lo que es posteriormente multiplicado según el ser. La forma que existe de esta manera, es el objeto mismo del intelecto, cuando es entendida. La razón de ello está en que la ciencia procede de lo necesario. En las cosas mutables, sin embargo, no existe nada que sea permanente y necesario. Es, pues, menester que lo necesario, que conduce a la ciencia de las cosas necesarias, sea externo a las cosas.

Además, el intelecto es permanente y necesario. Ahora bien, lo que está en él, está en él de acuerdo con la potencia y la naturaleza de aquello en lo que está. Esto es generalmente cierto respecto de todo aquello que está en algo, es decir que siempre está en aquello en que está de acuerdo con la potencia de

⁴⁷ Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, II (ed. Moncho), pp. 23-50. Durante la Edad Media esta obra solía ser atribuida a Gregorio Niseno (c. 340-después de 381), uno de los padres de la Iglesia de Capadocia. Nemesio, obispo de Emesa igualmente vivió durante el siglo IV, redactando como su obra principal *Peri physeos anthropou*, obra que fue traducida al latín por Burgundio de Pisa, quien no tenía conocimiento del autor real, como lo demuestra en las observaciones introductorias (p. 1): "librum hunc Sancti Gregorii episcopi Nyssae".

aquello en que está y no de acuerdo con la naturaleza y la potencia de la cosa que infiere. Por tanto, es necesario que lo que está en el intelecto sea permanente y necesario.

Por estas razones y otras similares, Platón asumió la existencia de un intelecto separado y también de un universal igualmente separado. Puesto que el universal, según él, nunca está en potencia, sino que siempre está separado en acto, lo cual sería suficiente para entenderlo, decía que lo universal no se reúne en varias memorias y experiencias, sino que las ciencias de todas las cosas ya están en el intelecto y que el alma no contempla las que están en ella, cuando es distraída por la ocupación y el placer del cuerpo, de manera que no dirige su ojo hacia aquello que está en ella siempre. El hombre no alcanza ninguna ciencia por medio del estudio, sino que reordena el alma para observar atentamente lo que está en ella, para recordar aquello que el placer de la carne y la ocupación por lo sensible llevó al olvido. De esto habla Boecio en su libro *Sobre la consolación de la filosofía*, donde dice que "si la musa proclama la verdad, aquello que uno aprende, en realidad lo recuerda, sin darse cuenta"⁴⁸. Pero esto tendrá que ser investigado en la *Ciencia sobre lo inteligible*⁴⁹. Ahora sólo se hablará de la opinión de los Estoicos, es decir que el intelecto no está separado como un ente individual, sino más bien de tal manera que no es la forma del cuerpo o el acto del cuerpo. No puede recibir potencialmente los objetos inteligibles; más bien tiene siempre consigo los universales que, sin embargo, no sólo están en él, sino que también están fuera del alma y son anteriores a las cosas.

Esto es completamente absurdo y un error muy grave, ya que según esto una sola alma puede captar diversos cuerpos, porque debido a la razón por la que el alma desciende a un individuo de una estrella que claramente se aleja, puede ella por la misma razón entrar a otro individuo después de haberse alejado el cuerpo en que se encuentra. Platón defendió la verdad de esto, pero en el libro I de esta ciencia se demostró con suficiencia su falsedad⁵⁰. La teoría de Platón no impide el defecto que señalamos, puesto que asumió que el intelecto es en sí algo individual. Arriba habíamos concluido que cualquier individuo sólo recibe algo en sí cuando lo recibido es un individuo. Así, lo que está en el intelecto no es universal, sino una intención particular, la cual no representa el principio de las artes y las ciencias según las tradiciones filosóficas y según la verdad misma.

⁴⁸ Boecio, *De consolacione Philosophiae*, III, m. 11, 15-16 (ed. Moreschino), p. 91, 15ss.; traducción de L. Pérez Gómez, Akal, Madrid, 1997, p. 229.

⁴⁹ Alberto Magno, *De intellectu et intelligibili*, I, 2, 5 (ed. Borgnet IX), pp. 496-497.

⁵⁰ *Supra*, cap. 7.

Además, de acuerdo con esta teoría los sentidos y la fantasía solamente serían obstáculos para la ciencia y, por ende, sería asombroso que el alma eligiera un cuerpo que impidiese su propia perfección.

Además, si los dioses dieran un cuerpo a las almas, como dice Platón, se seguiría que todos los dioses celestiales son malévolos e insensatos al arrojar hacia ese cuerpo las almas intelectivas que les son similares, [cuerpos] en que siempre llegan a ver con mucha dificultad la belleza que está en ellas [las almas]⁵¹.

No existe ningún argumento con que Gregorio, siguiendo a Platón, pudiera decir esto. Evita los problemas para no verse obligado a conceder que el alma se corrompe junto con el cuerpo, si además concediera que tiene un comienzo con el cuerpo. No hay necesidad para ello, ya que no se sigue que tuviera que corromperse con la corrupción de otra, si una cosa tiene comienzo en otra. El alma no tiene comienzo en otra cosa de tal manera que fuera una parte suya y una forma que sólo tuviera existencia en otra cosa. Explicaremos esto más adelante⁵².

Además es absurdo que el alma celestial sea producida en lo terrenal, porque el alma celestial y el alma terrenal tienen nombres equívocos. El alma relacionada con las estrellas es proporcional a las estrellas y es, por ende, celestial. Ella no desciende hacia las cosas inferiores para materializarse en lo terrenal. Esto no sólo significaría que “el arte de la arquitectura utilizara flautas”, sino que también la tierra quedara revestida de una facultad celestial y de su forma, lo cual es completamente absurdo⁵³.

Por esta razón, la opinión de los Estoicos o bien se expresa metafóricamente o bien es completamente falsa, ya que Platón y otros autores antiguos transmitieron metafóricamente todo cuanto entendieron de los asuntos físicos. La razón de ello reside en que no supieron expresar en palabras propias lo que entendieron.

⁵¹ Platón, *Timeo*, 41A-42A-C.

⁵² *Infra*, cap. 13.

⁵³ Aristóteles, *De anima*, 407b25.

Capítulo 11: Digresión que explica la opinión de los filósofos latinos y su error

La mayoría de los filósofos latinos en muchos aspectos parece aceptar la opinión de Platón⁵⁴. Dicen, en efecto, que el alma racional es individual debido a dos causas individualizantes, puesto que afirman que ella es en sí un individuo, debido a la materia incorpórea y espiritual, la cual es el sujeto de su forma generada junto con ella. También existen aspectos individualizantes fuera de ella, lo cual corresponde al cuerpo del cual ella es el acto.

Conceden, sin embargo, que lo que está en ella según su ser, es la forma individualizada. Dicen asimismo que las intenciones que están en el intelecto posible, se pueden analizar de dos maneras, es decir como abstractas y como existentes cuando son abstraídas. Según la primera manera se trata de las formas universales liberadas de la materia y de los apéndices materiales; según la segunda manera, en cambio, poseen una existencia individualizada en el intelecto posible. Según el primer modo son los principios universales del entendimiento; según el segundo modo, en cambio, el intelecto no se dirige hacia ellas. Por tanto, esta individualización de las formas no impide la ciencia.

Dicen que el intelecto es abstracto y sin mezcla y que no tiene una cierta estructura, porque existe sin mezcla, porque no es el acto del cuerpo y porque no es algo inteligible en acto sino sólo en potencia. Y no es así, porque no es un sentido, aunque se parezca a él. Dicen, en efecto, que Aristóteles no decía que el intelecto de suyo no fuera sensación, sino que estableció primero una semejanza con las potencias sensitivas e intelectivas, añadiendo que se parece a los sentidos, pero que no es idéntico con los sentidos.

Sin embargo, estos autores nunca entendieron adecuadamente la intención de Aristóteles, ya que de las dos premisas aceptadas, es decir que el intelecto no tiene mezcla y que es separado, se sigue necesariamente que el intelecto no tiene esos atributos. Por ende, no es cierto lo que estos autores dicen.

Además dicen que el alma es algo compuesto e individual, lo cual no lo demuestran con argumento alguno. Solamente se basan en la afirmación de Boecio que en todo aquello que es junto a lo primero, está ‘esto y esto’ [*est hoc et hoc*]⁵⁵. De esta manera conceden que en el alma existe ‘esto y esto’ y que el alma está compuesta de esta manera. Pero si se aceptara esto, es decir que en el alma existe ‘esto y esto’, a continuación no se podría inferir que ‘esto y esto’ es forma y materia, ya que todos los Peripatéticos también afirman que en el alma

⁵⁴ Alberto parece basarse para esto en Pedro Hispano, *Obras Filosóficas* (ed. Alonso, t. III), p. 61.

⁵⁵ Boecio, *De hebdomadibus*, I (ed. Moreschino), p. 187, 26: “Diversum est esse et id quod est”.

racional existen un intelecto agente y un intelecto posible. Pero, por eso, no aceptan que en el alma existen forma y materia.

Algunos autores, que se percataron de la debilidad de esta argumentación, adujeron consecuentemente otro argumento. Dijeron que no hay sujeto alguno de los accidentes, a no ser que haya un compuesto, ya que la forma accidental en el compuesto es algo contingente. La materia simple sin forma, en cambio, no tiene ningún accidente. La forma en sí no puede ser un sujeto. Entonces, dado que en el alma están las ciencias intelectivas y muchas facultades intelectivas, parecerá que ella es una sustancia individual y compuesta.

Arriba señalamos que este argumento no es necesario⁵⁶. La ciencia que está en el alma y en las demás potencias intelectivas, no poseen un ser real e invariable en la naturaleza, sino que sólo lo poseen en el alma⁵⁷. Se trata de un ser débil, que pertenece a un ente, pero no es lo mismo que un ente. A estos entes de razón se subordina con facilidad aquello que en sí no es un individuo, sino una forma.

Además, esta opinión supone falsamente que el universal existe en el alma como en un sujeto. Esto tal vez no sea cierto, lo cual habrá que investigarse en el libro *Sobre los objetos inteligibles*⁵⁸.

Esta opinión también es completamente contraria a las teorías de los Peripatéticos. Así como la potencia sensitiva obtiene su perfección primera de la generación, como dijimos arriba, y su perfección segunda, es decir percibir la forma sensible, así la perfección primera del intelecto le es connatural y la segunda, que es entender, proviene del objeto inteligible⁵⁹. De lo contrario sólo se entendería algo después de haber obtenido la ciencia, lo cual es completamente falso. La mirada hacia los objetos inteligibles indivisibles y únicos es tanto anterior como posterior a la ciencia. Entender es, entonces, poseer la especie inteligible en el intelecto. Por tanto, debido al ser que los objetos inteligibles tienen en el intelecto, son entendidos. Según dicen, esto implica una existencia individual por la que la cosa universal es entendida por medio de una intención individual. Pero esto es ininteligible.

Además Averroes objeta que si la forma en el intelecto posible tuviera una existencia particular e individual, puesto que el ser individual encierra en sí potencialmente el universal, éste sería potencial y actualmente inteligible⁶⁰. Así

⁵⁶ *Supra*, cap. 7.

⁵⁷ Habent] habet.

⁵⁸ Alberto Magno, *De intellectu et intelligibili*, I, 2, 2 (ed. Borgnet IX), pp. 492-493.

⁵⁹ *Supra*, II, 3, 3.

⁶⁰ Averroes, *De anima*, III, 5 (ed. Crawford), p. 388, 37-42.

existiría un objeto inteligible de otro objeto inteligible y de éste se habría que buscarse otro, lo cual iría hasta lo infinito.

Además, se había demostrado arriba que de los argumentos de Avicena, Aristóteles y Averroes se desprende que no existe ninguna necesidad de suponer un intelecto separado y sin mezcla a no ser que lo universal, que le es supeditado, exista en él debido a la separación⁶¹. Por tanto, es completamente falso que lo universal esté en el intelecto por medio de algo individual.

Además, según el argumento, lo que yo entiendo no sería idéntico a lo que está en tu intelecto; así, cuando se dice que Sócrates corre, se afirmaría algo que es común a mi intelecto y al intelecto de otra persona. De esta manera, todas las afirmaciones, que son significados de las cosas, serían comunes en cuanto que expresan el entendimiento de las cosas que están en el alma. Esto es completamente absurdo, dado que la cosa misma es singular.

Además, según esto, la ciencia que está en el alma del docto no llegaría a ser la misma que en el discípulo, sino que en éste sería generada otra ciencia, así como cuando el fuego es generado por el fuego. Esto es absurdo, porque las ciencias difieren únicamente respecto de los sujetos de que tratan. Sin embargo, la ciencia del docto y la ciencia del discípulo son siempre del mismo sujeto. Estas dos últimas objeciones provienen del *Comentario al libro sobre el alma* de Averroes⁶².

Capítulo 12: Digresión que explica la postura verdadera acerca de todas las mencionadas dudas de los Peripatéticos

Después de haber visto todo esto, parece ser necesario afirmar junto con los Peripatéticos que el intelecto posible no tiene mezcla, que es separado, impasible y que no es individual. Pero para que se entiendan mejor las razones para ello seguimos las teorías de Avicena, que se ajustan mejor a las de Aristóteles, ya que el alma racional no es el intelecto posible, sino que es una parte suya⁶³. Esto lo intuyó Aristóteles cuando habló "de la parte del alma por la que conoce y sabe el alma"⁶⁴. Dijo que el intelecto es una parte del alma y no la totalidad

⁶¹ *Supra*, cap. 3.

⁶² Averroes, *De anima*, III, 5 (ed. Crawford), p. 411, 710-721.

⁶³ Avicena, *De anima*, V, 6 (ed. van Riet), t. 2, pp. 134-153.

⁶⁴ Aristóteles, *De anima*, 429a10.

del alma racional. Acerca de cuáles son las partes del alma se ha hablado en el libro II de esta ciencia⁶⁵.

Decimos que el alma, de la que se dice que es la perfección del hombre y que es racional, es una cierta totalidad y es una cierta esencia incorpórea que posee completamente la potencia del alma. Por eso contiene en sí la potencia vital sensitiva y la potencia vital vegetativa y posee la potencia para realizar las acciones de la vida intelectual. Ella es sustancialmente una sola y reúne en sí todas estas potencias naturales. Aunque esto se ha demostrado reiteradamente, sin embargo, en lo siguiente queremos corroborarlo con mayor certeza y fuerza, porque nos parece que en esto se basan muchos argumentos para resolver las dudas aducidas⁶⁶. Ahora bien, esta sustancia posee ciertas potencias que fluyen de ella; unas son facultades corpóreas y otras no lo son. Esto es así porque ella es de todas las formas naturales la más cercana y parecida a la inteligencia y, por eso, posee muchas de las facultades de la inteligencia separada. Vemos algo parecido en todas las formas que por la nobleza de su materia absorben casi toda la potencialidad del agente. En efecto, cuando el fuego está en una materia sutilmente árida, conteniendo el aire mucha humedad, entonces se generan en él muchas de las propiedades del fuego como, por ejemplo, la luz, el calor y otras. Las materias menos parecidas rechazan la operación de la luz pura y se genera una llama humeante y caliente; en otras materias no se genera una llama, sino sólo calor y humo. Algo parecido sucede en el alma que genera al primer agente del alma en el cuerpo humano; éste se aleja en gran medida de los extremos de los contrarios y se acerca al equilibrio celestial. El agente primero produce una forma que le es similar, la cual no puede estar completamente entremezclada con la materia, pero contendrá muchas facultades sin mezcla. En esto coincidimos con Alejandro, pero estamos en desacuerdo con él en cuanto asume que el alma se genera por una mezcla de elementos. Nosotros, en cambio, pensamos que un agente exterior da y produce [al alma]. Entre todos los Peripatéticos es común decir que de todas las formas sólo el alma racional no procede de la materia, sino que la otorga un agente extrínseco. Puesto que la semejanza de la sustancia separada es lo que la produce, se separa debido a su potencia máxima y de ninguna manera se une al cuerpo ni es opacada por la materia corpórea. Aunque digamos que el intelecto esté separado, el alma, en cuanto es la perfección del cuerpo, se une a él por medio de otras facultades naturales suyas. Por eso, aunque el intelecto en sí esté separado, es él una potencia unida al cuerpo, ya que es una potencia del alma que se une al cuerpo por medio de ciertas potencias. Todo lo que corresponde a lo unido y lo que no corresponde a ello, en cuanto es unido, tiene, sin embargo, una conexión con lo que establece la co-

⁶⁵ *Supra*, II, 2, 5.

⁶⁶ *Supra*, I, 2, 15.

nexión con el cuerpo, aunque no tuviera una conexión con el cuerpo. De esto hablamos arriba, es decir que el intelecto no tiene una conexión con el cuerpo, sino que la tiene con la potencia que tiene la conexión con el cuerpo como, por ejemplo, la fantasía, la imaginación y los sentidos⁶⁷. Por eso, según la verdad, el alma es numéricamente única y es generada como numéricamente única, porque tiene una conexión con el cuerpo por medio de las potencias naturales. Sin embargo, por su esencia y por la potencia más perfecta, no tiene conexión con el cuerpo y, por eso, posee potencias independientes del cuerpo. Esto se puede ver en todas las esencias nobles como, por ejemplo, en las formas corpóreas. El sol, en efecto, por su materia es numéricamente único, pero su luz no es determinada para producción una sola cosa. La facultad del sol es indeterminada y es universal para producir la vida en todo y para llevar a cabo la generación. Es determinada por la conexión con este o aquel agente particular. Esto es así en todas las sustancias nobles. Éste es el fundamento de la teoría del Filósofo, es decir que toda alma noble ejerce tres operaciones: la divina, la operación de la inteligencia y la que es propia del alma.

De todos los caminos, el escogido es más probable. Todas las dudas se resuelven, porque cuando se dice que el intelecto posible tiene que ser independiente en dos sentidos, decimos que no puede ser independiente de todo aquello que determina, porque de lo contrario no sería otra cosa que una potencia pura y no existiría en el mundo natural. Tendríamos que confesar que el intelecto posible no es nada en el mundo natural, lo cual es completamente absurdo.

Por eso estoy de acuerdo con Avicibrón en cuanto que la potencia del intelecto, mediante la forma intelectual natural, es determinada hacia un ente en el mundo y en la naturaleza. Pero disiento de él, porque no me parece que su potencia sea la potencia de una materia ni porque su naturaleza sea una naturaleza material; lo es de manera equívoca. Se comprende la proposición mencionada de Avicibrón, es decir que lo que potencialmente puede ser todo, es necesariamente independiente, porque el intelecto necesariamente es independiente de las formas de aquellas cosas que produce. Ahora bien, aunque el intelecto se entienda a sí mismo, como se mostrará más adelante, no es necesario que sea independiente de su propia naturaleza la que determina que sea un ente numéricamente único entre los entes del mundo⁶⁸.

Entonces, el intelecto también es así una de las cosas que existen por la sustancia del alma en que está. Es individualizado en el cuerpo por medio de sus potencias que se conectan con el cuerpo y su potencia es determinada por las demás potencias del alma que se distinguen en relación al grado de intelectualidad. El intelecto realiza las operaciones de la vida en mayor grado que las de-

⁶⁷ *Supra*, I, 1, 6.

⁶⁸ *Infra*, cap. 15.

más potencias. Sigue siendo un universal sin mezcla e indeterminado respecto de algo individual, debido a la relación con lo inteligible. En cuanto a esto, Averroes utiliza el buen ejemplo del medio del tacto, el cual no comparte los extremos de las cualidades tangibles estando separado de ellas, ya que la potencia es respecto de todas y, sin embargo, no es independiente de ellas de tal manera que en él de ninguna manera se encuentren las formas tangibles⁶⁹. Se encuentran en él en la medida en que son conducidas a través del medio. En esta afirmación coinciden con nosotros Averroes, Avicena y muchos otros Peripatéticos.

Se dice, por ende, que el intelecto posible es separado de esta manera y que es sin mezcla, porque no se entremezcla con el cuerpo como forma del cuerpo o como una facultad orgánica que obra en un órgano corpóreo. Como ya habíamos dicho, el intelecto es la facultad de una sustancia que existe verdaderamente, es decir del alma racional. Esta sustancia, aunque no esté entremezclada con el cuerpo de las dos maneras anteriormente mencionadas, posee ciertas facultades entremezcladas con el cuerpo. Pero el intelecto no es una facultad del alma porque se entremezcle con el cuerpo, sino más bien en cuanto que la facultad es una imagen del intelecto del agente primero, quien otorga esa alma. Por eso es imposible que el intelecto esté entremezclado con el cuerpo, por lo que no puede realizar sus operaciones con un instrumento corpóreo. Estas dos facultades son naturales del alma racional, porque ella está en el centro de “la eternidad y del tiempo puesta en el horizonte”, como dijimos arriba⁷⁰. Por eso también dice el filósofo Isaac que el alma “es creada en la sombra de la inteligencia”⁷¹. Ella misma es, en efecto, una cierta sombra y vestigio y es el resultado de una inteligencia separada. Por eso algunos filósofos dijeron que el alma fue creada por las inteligencias. Pero buscaremos responder a este planteamiento más adelante, después de haber determinado las partes del alma⁷². Por tanto, ya se hacen evidentes estas tres propiedades que se atribuyen al intelecto posible: es separado, sin mezcla y no es un individuo determinado [*hoc aliquid determinatum*].

En cuarto lugar hay que hablar de su impasibilidad. Aquí surge una duda, ya que habíamos dicho que el intelecto pertenece a una de las facultades pasivas. A veces está en acto y a veces en potencia. Ante esto decimos que el intelecto especulativo, que es una forma reflejada en el intelecto posible, está en potencia en dos sentidos. Uno en comparación con aquello que se entiende respecto de la cosa particular. En ésta, el intelecto está únicamente en potencia, porque la cosa particular en sí contiene sólo potencialmente el universal. En cuanto que éste pasa de la potencia al acto, el intelecto posee sucesión, temporalidad y transmu-

⁶⁹ Averroes, *De anima*, II, 118 (ed. Crawford), p. 314, 22-38.

⁷⁰ *Supra*, I, 2, 4.

⁷¹ Isaac Israeli, *De definitionibus* (ed. Muckle), p. 313, 25.

⁷² *Infra*, III, 2, 8.

tación. Respecto de esto es pasible. De otra manera se encuentra en potencia, cuando se relaciona con el intelecto posible, en el cual el universal es actualmente entendido. En él sólo se da bajo el aspecto de acto y de forma de la inteligibilidad. La obtiene de la luz perpetua del intelecto agente, así como los colores obtienen su ser formal, que mueve a la visión, de la luz corpórea. Cuando el universal se une al intelecto posible bajo la luz de este intelecto agente, no se une como un órgano, como es el caso de las formas sensibles, sino que se une como lo determinable se une a lo determinado, porque se trata de un hábito connatural del intelecto posible. Este hábito es la intelectualidad por la que el intelecto posible obtiene su nombre y por la que pertenece a la naturaleza de lo intelectivo. Pertenece a la misma naturaleza de los objetos inteligibles, en cuanto son inteligibles. Pero como su intelectualidad es confusa e indeterminada, es determinado por el acto como lo es la potencia y como lo indeterminado es perfeccionado por lo determinado. Por eso, el objeto inteligible no se identifica con el intelecto posible, así como el accidente no es la perfección del sujeto. Tampoco es una unidad como lo son la materia y la forma, porque la forma sólo perfecciona a la materia según su ser distinto y divisible. El universal, sin embargo, es indistinto e indivisible y su ser no se perfecciona; más bien es el principio del conocimiento de las cosas que existen. De lo contrario tendríamos que decir que el intelecto fuese una piedra cuando entiende una piedra y que fuese un asno cuando entiende un asno.

En cuanto a esta teoría Averroes en su *Comentario al libro sobre el alma* coincide con nosotros. Dado que el universal se relaciona con el intelecto de esta manera, el intelecto especulativo no recibe transmutación alguna ni pasión verdadera alguna por el sujeto, el cual es el intelecto posible.

Así queda resuelta la primera cuestión de las tres mencionadas, es decir cómo es posible que el [intelecto] agente sea una sustancia estable y que se asemeje al [intelecto] posible y que el [intelecto] especulativo sea, sin embargo, algo creado y transformable.

Con esto también se entiende la verdad de la afirmación: así como los sentidos se relacionan con los objetos sensibles, así el intelecto se relaciona con los objetos inteligibles de la misma manera, pero no porque tuviera un órgano sensitivo. Razón: el órgano se une a la forma sensible como sujeto del accidente, cuando se dice que la intención sensible que está en el órgano, es verdaderamente un accidente. Según la verdad objetiva, el accidente no es un ente, pero es de un ente, pero no según el ser verdadero, sino según el ser abstracto, como se manifiesta en lo establecido arriba⁷³. Pero existe una semejanza entre los sentidos en relación a los objetos sensibles y del intelecto en relación con los objetos inteligibles, si se consideran las facultades sensitivas sin órganos y si se

⁷³ *Supra*, II, 3, 4.

relacionan con el objeto sensible. En efecto, arriba dijimos que la forma sensitiva primera y principal corresponde al sentido común. Se relaciona con el sentido común como algo que tiene su término en ella⁷⁴. Así la relación del intelecto posible con los universales es como aquello por lo que se determina su inteligibilidad formal. Por eso dijimos en el libro VII de la *Física* que en los asuntos intelectivos no existe alteración alguna, sino que se produce más bien una perfección de la manera anteriormente establecida⁷⁵. Así el universal tiene un doble ser en relación con dos sujetos. En cuanto se relaciona con el sujeto, en cual está en potencia y del que es abstraído, se genera un entendimiento verdadero, porque “la verdad es la adecuación de las cosas y el intelecto”⁷⁶. En cuanto se relaciona con el intelecto posible, en el cual está como lo determinante en lo determinado y como el acto en la potencia, tiene existencia como uno de los entes en el mundo, porque el universal, en cuanto es universal, no es externa al alma.

De que los filósofos digan que el universal es acto y el intelecto posible potencia, no se puede concluir que el intelecto posible sea material y el universal formal. Con la teoría de Aristóteles establecimos arriba que la forma indeterminada del sentido común es más formal que aquello que la determina, y que es una sola en cuanto es forma y es varias en cuanto es materia⁷⁷. Algo parecido se da con las formas entendidas por el intelecto especulativo: todas son únicas respecto de la forma de la inteligibilidad y muchas respecto de aquello que las determinan. Lo universal sólo es determinado en relación con aquello de lo que es universal y de lo que es abstraído por el intelecto. Pero lo que une actualmente muchos en una unidad siempre es más formal que lo unido.

De esto último se desprende la comprensión de las palabras y en ella coinciden los Peripatéticos, es decir que los intelectos especulativos son unidad en cuanto son intelectos y sólo se multiplican respecto de los seres que entienden.

Baste entonces lo dicho para resolver la afirmación de Anaxágoras que el intelecto es separado, sin mezcla, imposible y que no es un individuo.

⁷⁴ *Supra*, II, 4, 11.

⁷⁵ Alberto Magno, *Physica*, VII, 1, 9 (ed. Colonia, IV, 2), pp. 533, 58-535, 64.

⁷⁶ Alberto Magno, *Metaphysica* (ed. Colonia, XVI, 1), p. 205, 66-67.

⁷⁷ *Supra*, II, 4, 11.

Capítulo 13: Digresión que explica la solución a las dos restantes cuestiones antes mencionadas que son las más difíciles

Ahora resolveremos, en la medida de lo posible, las dos cuestiones restantes. La primera: decimos que el intelecto es separado y análogamente se separa lo universal de las condiciones individuales y decimos que el mismo intelecto es separado en todos los hombres. Parece ser el caso que al menos el intelecto especulativo es uno solo en todos los hombres, de manera que cuando yo capto la ciencia, tú también la captas, lo cual es completamente falso.

La segunda: así como la materia prima, el intelecto posible es potencialmente todo. Por eso parece que el intelecto posible es lo mismo que la materia prima y que la materia, así como el intelecto, puede entender las formas que están en ella.

Pero resolver estas cuestiones a la luz de la opinión aducida no es muy difícil. Ya habíamos aceptado que el intelecto en sí es separado y que se une [al cuerpo], porque algo en su sustancia se comunica de suyo con el cuerpo, como, por ejemplo, la fantasía y los sentidos. De esta manera es el intelecto un individuo, aunque no sea un objeto inteligible, a menos que se entienda a sí mismo. De esto daremos cuenta más adelante usando los argumentos de Aristóteles⁷⁸. De esta manera hay que aceptar que el sujeto de los objetos inteligibles no es uno y el mismo en todos los hombres. Respecto de esto no estamos de acuerdo con Averroes y coincidimos con Avicena, Algazel y Aristóteles, como se ve en el texto, donde dice que el intelecto, por medio del cual el alma conoce y sabe, es una parte del alma. Esta alma es ciertamente la perfección del cuerpo orgánico y, por eso, no puede ser numéricamente único en cosas distintas. Pero el intelecto es de suyo universal y, por eso, en cuanto es universal por sí, también es universal en acto. Junto con los Peripatéticos hay que aceptar que este intelecto es el mismo en todos los hombres y que el mismo intelecto universal está en mi alma y en tu alma. De no ser así, habría que decir que, cuando un hombre está sentado o algo parecido, esto sería algo común en mi alma y en tu alma. Aunque mi intelecto fuera individual y separado de tu intelecto, sin embargo, no tendría un ser universal en la medida en que es individual y, por eso, no se individualizaría lo que está en el intelecto, así como tampoco se individualizan los colores por medio de la luz que los abstrae, sino más bien lo individualiza la materia y los apéndices de la materia y otras propiedades afines. Así, pues, lo universal en cuanto universal existe doquier y siempre es completamente idéntico y es idéntico en todas las almas y no recibe su individuación del alma. Sin embargo, la ciencia de uno no es la ciencia de otro o lo especulado por uno no es especulado por otro, ya que la especulación es realizada por un movimiento

⁷⁸ *Infra*, III, 2, 17.

de los fantasmas. Asimismo, la ciencia de los universales proviene de muchos recuerdos y experiencias que son las mismas en todos los hombres. Como dije arriba, esto es así porque todo intelecto especulativo, en cuanto es intelecto, es uno sólo, pero es muchos cuando versa acerca de esto o aquello. En esta solución coincidimos con Averroes, aunque él difiera un poco de nosotros acerca de los modos de abstracción del intelecto.

Teofrasto quiso evitar la segunda cuestión al decir que el intelecto posible nunca existe en potencia y que el intelecto especulativo es perpetuo. Esto se puede resolver fácilmente de acuerdo con lo establecido, ya que no existe ninguna semejanza entre la materia prima y el intelecto posible. Son cuatro las diferencias.

La primera y principal: las formas inteligibles se encuentran en el intelecto posible como en aquello que es determinado por ellas en un mayor grado de formalidad. Las formas, en cambio, están en la materia prima, en la que tienen subsistencia, como en algo material. De lo dicho salta a la vista la diferencia.

La segunda diferencia: las formas universales simples guardan relación con el intelecto posible. No obstante, las formas cuyo ser es divisible y que existen como particulares aquí y ahora, guardan relación con la materia. Por eso, la materia no las entiende como las entiende el intelecto. Todo aquello que guarda relación con las formas universales, simples y abstractas, se distingue de las formas relacionadas con él, como mostraremos más adelante⁷⁹. Todo aquello a que se relacionan [las formas] como individuales y distintas, recibe de ellas el ser en acto, pero ni discernimiento ni conocimiento. En cuanto a esta diferencia coincidimos con Averroes⁸⁰.

La tercera diferencia: una potencia material, en cuanto es de la materia prima, no es determinada respecto de un ente naturalmente inteligible. Sin embargo, la potencia del intelecto posible es determinada respecto de un ente naturalmente inteligible; por eso, la naturaleza de la materia no ilumina con su luz a las formas que están en ella, sino que permanece en la oscuridad, estando privada de cualquier forma. La naturaleza del intelecto posible, no obstante, ilumina a las formas que están en él y, por eso, las discierne todas. En esta diferencia coincidimos con el libro *La fuente de la vida* de Avicibrón⁸¹.

La cuarta diferencia: las formas que están en el intelecto no están en él de manera individuada, porque no se unen a él completamente como con un sujeto ni como con la materia. Por eso, el intelecto posible no es obligado por ninguna de ellas como si él fuera la materia o el instrumento en que, por medio de las

⁷⁹ *Infra*, cap. 15.

⁸⁰ Averroes, *De anima*, III, 5 (ed. Crawford), p. 388, 32-37.

⁸¹ Avicibrón, *Fons vitae*, V, 34 (ed. Baeumker), p. 319-320.

formas, realizara sus operaciones. Más bien permanece libre, pudiendo realizar sus operaciones con base en ellas. La materia recibe las formas como las que recibiría un sujeto y, por eso, las formas la dividen en partes y generan las partes debido a la obligación de cualquier forma. Ella realiza sus operaciones en la materia como en un instrumento y sujeto.

Si se consideraran estas cuestiones con mayor sutileza, saltaría a la vista que se habla equívocamente de potencia pasiva en la materia y en el intelecto posible y, por ende, se destruiría el fundamento sobre el cual Avicibrón erige todo el propósito de *La fuente de la vida*. Se investigará más adelante si el alma racional se compone de potencia y acto⁸². Sean estas afirmaciones suficientes para resolver las cuestiones acerca del intelecto posible aducidas por los Peripatéticos.

Capítulo 14: Digresión que muestra con diez pruebas que el intelecto es separado y sin mezcla

Todas estas opiniones presuponen que el intelecto posible es separado y sin mezcla; aunque ya lo probamos demostrativamente, en este capítulo queremos, sin embargo, mencionar brevemente diez pruebas con las que los Peripatéticos lo demostraron y sobre todo los argumentos de Avicena en su libro VI de *Sobre el alma*⁸³. De los diez argumentos suyos que mencionaremos, siete son indicios y no razones, y tres son razones que demuestran que el intelecto no se mezcla con el cuerpo, sino que es separado. Algunos de estos argumentos se desprenden de lo anteriormente dicho, otros, en cambio, se establecerán, pero aquí queremos enumerarlos brevemente.

El primer argumento reza que toda facultad orgánica se debilita y se destruye por sí sin que se destruya o se debilite otra cosa, cuando por ocasión de una enfermedad o destrucción se afecta su órgano, como sucede en los sentidos interiores y exteriores y en todas las demás facultades orgánicas. El intelecto, sin embargo, no se debilita o destruye ni de suyo ni por otra cosa por la debilidad o destrucción de un órgano. Por tanto, el intelecto no es una facultad orgánica. Si su operación fuese destruida o debilitada, esto sucedería por la corrupción de otra cosa interior, como habíamos establecido anteriormente⁸⁴.

El segundo argumento dice que ninguna facultad orgánica se aprehende a sí misma o a su instrumento, ya que la imaginación no se imagina a sí misma ni a

⁸² *Infra*, cap. 18.

⁸³ Avicena, *De anima*, VI, 5 (ed. van Riet), t. 2, pp. 81-101.

⁸⁴ *Supra*, I, 2, 9.

su instrumento. Lo mismo sucede en las demás facultades orgánicas. Arriba explicamos la razón de ello, es decir que la forma, en la medida en que se une a su materia por el ser material, no mueve a ninguna de las facultades del alma. Además, las figuras de los órganos y las potencias del alma, que son las formas sustanciales de los órganos, se unen al alma por el ser natural y material⁸⁵. Por eso, ellas no pueden aprehender de ninguna manera. El intelecto, sin embargo, se aprehende a sí mismo y a todos los instrumentos corpóreos, como estableceremos más adelante⁸⁶.

Tercer argumento: una facultad orgánica, cuya cualidad se asimila perfectamente a las cualidades de su órgano, de ninguna manera discierne ni aprehende las cualidades de su órgano. Esto se manifiesta en el tacto, el cual no aprehende el calor que le es similar ni el calor de su complexión física. Si alguien tuviese un calor asimilado igual al de la complexión física, entonces aun cuando se destruyera la complexión, no lo sentiría. Ejemplo: el febril no siente su propio calor⁸⁷. El intelecto, en cambio, aprehende y discierne todas las cualidades propias y ajenas. Discierne también su propia intelectualidad, que es su disposición natural, y reflexiona sobre la ciencia que se ha plasmado en su hábito. Por tanto, el intelecto no es orgánico. Éste es el indicio más evidente y sirve como causa, es decir el término medio en la demostración.

Cuarto argumento: no hay facultad orgánica que se aprehenda a sí misma, sino que lo hace por medio de un cierto agente instrumental, como lo es el espíritu y el calor. Ya habíamos mostrado, en cambio, que la naturaleza intelectual se aprehende a sí misma, puesto que en ella los intelectos agente y posible están separados⁸⁸. El intelecto producido, es decir el intelecto especulativo, también está separado y de esta manera no requiere del espíritu o del calor o de otro instrumento corpóreo.

Quinto argumento: para la demostración añadiremos más adelante, aunque aquí lo usaremos como indicio, que la facultad corpórea no aprehende un objeto débil después de haber aprehendido un objeto intenso⁸⁹. Pero el intelecto, que entiende un objeto inteligible intenso, aprehende luego mejor al menos inteligible que al revés.

⁸⁵ *Supra*, II, 3, 4.

⁸⁶ *Infra*, cap. 17.

⁸⁷ H. Anzulewicz demuestra con suficiencia que la traducción alemana de P. Theiss (p. 392) es errada, quien traduce *hecticus* por "Heide" (pagano), para lo cual no existe indicio alguno; cfr. H. Anzulewicz, "Misslungene medizinhistorische Annäherung an Albertus Magnus. Bemerkungen zu einem Albert-Buch von Peter Theiss".

⁸⁸ *Supra*, cap. 13.

⁸⁹ *Infra*, cap. 15.

El sexto indicio es el siguiente: nosotros compartimos todas las facultades corpóreas con los demás animales brutos. Algunos animales poseen todos los sentidos y todas las facultades que se ubican en las tres concavidades de la cabeza. El alma racional, sin embargo, sólo existe en el hombre junto con sus facultades y en su cabeza solamente se ubican tres concavidades. Por tanto, el alma racional con sus facultades no es una facultad corpórea.

Séptimo argumento: las acciones de las facultades orgánicas se debilitan en la mayoría de las personas después de los sesenta años. A esta edad la sabiduría y la ciencia llegan a su estado de perfección y se fortalecen en virtud del intelecto.

El octavo argumento es una demostración certera *ad impossibile*. Si el intelecto fuese una facultad del cuerpo o si estuviese entremezclada con el cuerpo, entonces sólo entendería la forma cuando el intelecto ha sido recibido en el cuerpo. Lo que se recibe en el cuerpo o bien se recibe en un punto, el cual, de acuerdo con algunos, compone al cuerpo, o bien se recibe en la extensión divisible del cuerpo mismo. Si se recibiera en un solo punto, sería necesario que el punto estuviera actualmente separado del cuerpo, porque sólo puede ser el sujeto de la forma si es un ente en acto. Si se dijera, en cambio, que se recibe en un punto en cuanto es parte de la composición del cuerpo, entonces sería necesario que la forma exista en algo infinito, dado que los puntos son infinitos, lo cual es absurdo.

Sin embargo, si el intelecto fuese recibido en un cuerpo cuantificado, entonces llegaría a ser divisible y así la forma inteligible sería accidentalmente divisible, como, por ejemplo, la blancura que se divide en un mismo cuerpo. Esto es obviamente falso, ya que ciertos conceptos intelectivos son completamente indivisibles, tales como el concepto de 'ente', 'uno' y otros conceptos primeros. Si en las cosas existiesen algunos aspectos que fuesen divisibles como un denario y otras cosas numéricas, no sería, sin embargo, divisible el concepto que aplica al intelecto. De manera parecida no son divisibles los términos a definir, aunque la definición misma sea divisible.

No se puede decir que una forma esté en una parte del intelecto y que otra se esté en otra, porque entonces ninguna de las dos podría ser entendida perfectamente.

Además, cualquier parte contendría en sí otro término a definir y de nuevo sería divisible. Entonces sería necesario que no sólo la definición fuese divisible, sino también cualquier término a definir, hasta lo infinito.

Además, puesto que la definición es divisible, no se divide en la mitad como una cosa extendida y la mitad en la mitad, sino que se divide junto con aquello que se requiere para la existencia perfecta de aquello que se define. El intelecto, por tanto, no usa cuerpo alguno.

El noveno argumento es también una demostración certera respecto de la causa que hace que lo inteligible sea inteligible. Al despojar lo inteligible de medida, ubicación, figura y otras condiciones materiales corpóreas, se convierte en inteligible. Esto, no obstante, no lo puede hacer un cuerpo o una operación del cuerpo, porque todo cuerpo tiene medida, magnitud, ubicación y figura. Dado que tal intelecto desnuda las formas inteligibles, se sigue que el intelecto no puede ser una facultad que usa el cuerpo.

El décimo argumento: todos los Peripatéticos aceptan la demostración de su inmaterialidad, ya que lo que usa una forma infinita e indeterminada es incorpóreo y porque toda cosa corpórea usa una forma finita y determinada. Lo universal puede potencialmente multiplicarse infinitamente, ser compartido de manera indeterminada y no tener una extensión finita. Entonces, como el intelecto utiliza una forma así para entender, él mismo tiene que ser incorpóreo, separado y sin mezcla.

Capítulo 15: Se demuestra que el intelecto no se mezcla con el cuerpo, dado que su impasibilidad no se parece a la impasibilidad de los sentidos [429a24-429b9]

Siguiendo con nuestro propósito de acuerdo con la intención de Aristóteles, decimos que por todo lo dicho *no es razonable* decir que el intelecto posible se mezcle con el cuerpo. Si estuviese en mezcla con el cuerpo, sería necesario que sucediese una de dos alternativas: si fuese *efectivamente* una facultad con un cuerpo, es decir algo corpóreo, entonces tendría una complejión física y, entonces, tendría cualidades corpóreas o bien simples, como *el calor o el frío* y otros, que serían la consecuencia de tal mezcla, o bien sería una facultad añadida a la complejión física, como el alma *orgánica*. Entonces sería necesario que usara el cuerpo, *así como* lo hacen las facultades *sensibles* del alma.

Ahora bien, de lo antedicho salta a la vista que no se trata de ninguna de las dos alternativas. Por eso hablaron bien los antiguos que sabían esto, es decir que *el alma* no es material, sino que *es el lugar de las especies*. La única salvedad es que *no toda* alma es un lugar de las especies, porque la facultad sensible se transforma junto con el cuerpo, lo cual no es cierto del lugar.

Análogamente [el alma racional] es el sujeto de la forma y esto de nuevo no aplica al lugar. Pero ella es el lugar de las especies de acuerdo con el *intelecto*, porque de acuerdo con el intelecto no es transformada esencial, sino accidentalmente por las especies, como dijimos arriba⁹⁰. Esto ocurre en relación con lo

⁹⁰ *Supra*, cap. 12.

que es externo al intelecto, es decir el fantasma, del cual surge el universal y no en relación con el intelecto posible. Por tanto, si fuese algo del intelecto, que no entiende nada externo al intelecto, entonces sería completamente inalterable, como lo es entender las sustancias separadas y sobre todo la causa primera. Pero esto se explicará en la *Metafísica*⁹¹.

Distinto es el caso respecto del lugar en que es asimilado el intelecto, porque éste no subyace a las especies como sujeto, sino más bien se relaciona con ellas formalmente, como se mostró en las observaciones previas⁹². En estos dos aspectos son, pues, similares el lugar del intelecto y la especie localizada. Sin embargo, el intelecto *no es* la especie misma en *acto*, sino sólo la esencia en *potencia*, cuando se trata del intelecto posible.

Que la impasibilidad de lo sensitivo y de lo intelectual no son similares, se desprende de los órganos y de los sentidos en acto. Arriba dijimos que los sentidos son impasibles respecto de las formas sensibles, porque se relaciona con ellas como con una sola forma que es determinada respecto de cinco aspectos materiales. De manera parecida se relaciona el intelecto con los objetos inteligibles. Lo formal no padece por lo material. Por eso son impasibles los sentidos y el intelecto, pero no en el sentido de una impasibilidad similar. Esto es así porque los sentidos son facultades orgánicas, pero el intelecto no.

Esto lo señala con evidencia un indicio que mencionamos arriba⁹³. *El sentido de la visión, después de haber percibido algo muy sensible*, como después de ver una blancura intensa y luminosa, *no puede ver* algo menos sensible o menos coloreado como el color verde u otro color sensible. La razón de ello está en que cuando la forma de un objeto sensible fuerte ingresa al órgano, es retenido allá por algún tiempo y luego se percibe el segundo objeto bajo la forma del primer objeto percibido. Por eso, cuando alguien ve por algún tiempo una blancura intensa y clara y luego ve algo verde o de otro color, ve lo verde como si estuviese tenuemente cubierto por un paño blanco.

Es la misma causa cuando alguien oye un sonido débil *después de un sonido muy fuerte*. Por eso, quienes permanecieron por mucho tiempo cerca de las ruedas de un molino, se percatan que, al alejarse, no desaparece de los oídos el sonido de los molinos y, por eso, no oyen a quienes hablan suavemente.

Algo parecido sucede en aquellos que tienen la lengua saturada por un sabor fuerte, como de amargura o de la dulzura de la miel. Todos los demás sabores posteriores se perciben como si estuviesen mezclados con éstos. Por eso obtienen los vinos [más] sabor después de haber probado la miel, y a los enfermos

⁹¹ Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, 2, 12 (ed. Colonia, XVI, 2), pp. 498, 57-500, 17.

⁹² *Supra*, cap. 12.

⁹³ *Supra*, cap. 14.

todo les sabe amargo. En el sentido del gusto esto no es tan asombroso como en los otros tres sentidos que tienen un medio extrínseco, porque lo gustable se une sustancialmente al gusto, mientras que los demás objetos percibidos se unen a los sentidos sólo por medio de su especie. Lo mismo ocurre respecto de *los olores*. Pero todo esto es al revés en *el intelecto*, porque *después de un objeto inteligible fuerte*, como lo son los objetos divinos y los principios de las demostraciones, el intelecto *no entiende menos* lo menos inteligible, como lo son las conclusiones, sino que las entiende mejor, porque lo muy inteligible es el principio de lo menos inteligible. Pero esto no sería posible si el intelecto fuera una facultad orgánica; por eso, las formas de las cosas materiales no se unen de ninguna manera al intelecto. Por eso, la recepción de una forma que es simple y abstraída del ser material, no impide la recepción de otra forma. *La actividad sensitiva no ocurre sin el cuerpo orgánico*, mientras que la actividad *intelectiva es separada*.

Como el intelecto posible produce de manera especulativa cualquier objeto entendido en acto, *se dice* que este intelecto *sabe* cuando *está en acto*. El intelecto posible genera lo entendido, así como la potencia genera el acto, cuando se transforma en acto. Esto sucede en mayor grado en el intelecto, porque el intelecto y lo entendido son formalmente idénticos, como se ve en *las afirmaciones anteriores*⁹⁴. *Esto sucede, cuando puede obrar por sí*, de manera que no requiera de un motor, es decir, cuando ya posee una forma. Algunos autores dicen que éste es el intelecto adquirido⁹⁵. *En este caso, de alguna manera está en un estado de potencialidad*, como cuando decimos que está en potencia quien posee un hábito y no lo usa activamente. Sólo necesita pasar de la inactividad a la actividad y no necesita recibir nada. Por eso, este modo de potencialidad *difiere* de la potencialidad *antes de haber aprendido o descubierto*. La ciencia es aprendida de estas dos maneras, porque todo aquello que alguien sabe, lo conoce por aprendizaje o por descubrimiento. *En este caso también puede entender por sí*, porque toda potencia puede actualizarse, cuando haya sido reducida al acto. En este caso también se entiende a sí mismo, así como cuando percibimos por medio de una potencia que vemos u oímos, lo cual corresponde a los sentidos. Así también entendemos que entendemos por medio de la misma potencia, es decir, el intelecto. Respecto de todos los objetos inteligibles en acto, el intelecto se entiende a sí mismo, porque entiende que éstos están en él. Esto es entender especulativamente lo que está en él, lo cual no sería posible si no especulara acerca de sí mismo en cuanto que él es el sujeto de los objetos inteligibles. Entender de esta manera no es otra cosa que un cierto giro del intelecto sobre sí mismo, en cuanto que es el sujeto de los objetos inteligibles. El intelecto que no

⁹⁴ *Supra*, cap. 12.

⁹⁵ Avicena, *De anima*, V, 6 (ed. van Riet), t. 2, p. 150, 65-67.

entiende por fuera de sí mismo, entiende de manera más esencial que el intelecto de los hombres, lo cual se da en grado máximo en el primer intelecto.

No hay que entender nuestra afirmación —el intelecto es el sujeto de los objetos inteligibles— como si verdaderamente fuese un sujeto, porque el giro sobre sí mismo no es un entender verdadero. Se trata de un sujeto formal, de la misma manera como lo común e indeterminado es el sujeto de aquello que lo determina. Por eso dijimos arriba que la forma del intelecto sólo es producida por la determinación del intelecto⁹⁶. Al contrario, el intelecto más bien se actualiza respecto de la especie entendida por medio del discernimiento, juicio y análisis y muchas otras operaciones. Por eso también salta a la vista que la especie inteligible no está en el intelecto de la misma manera cómo la forma está en la materia. En este punto erraron Avicibrón y muchos otros autores, sobre todo los latinos.

Capítulo 16: Existe un solo intelecto que distingue entre los objetos sensibles e inteligibles y entre los objetos inteligibles [429b10-429b21]

Arriba dijimos que aquello que compara dos cosas distinguiendo y componiendo sea igual en los objetos sensibles, que corresponden al sentido común, y en los objetos inteligibles⁹⁷. Comparar un objeto inteligible con un objeto sensible o con otro objeto inteligible y afirmar o negar que son distintos o idénticos, implica necesariamente que no se trate de dos términos, sino de uno solo, por la misma razón que adujimos arriba para demostrar que el primer ente sensitivo que compara los objetos percibidos, es uno y el mismo⁹⁸.

En efecto, vemos que se hace esta comparación respecto de los objetos inteligibles, *porque sabemos que una cosa es la magnitud* en el universal y otra cosa es *la existencia de la magnitud* en la materia y en los seres particulares naturales. Asimismo, vemos que una cosa es *el agua* y otra cosa *la existencia del agua* según la materia y lo particular. *Esto es así en muchos otros casos*, porque ocurre en todas las cosas compuestas por la naturaleza común de la forma y por la naturaleza de la materia particular, que individualiza la forma común. *Pero esto no es así en todas las cosas*. Por ejemplo, lo particular en cuanto tal no obtiene lo particularidad de algo particular, ni lo común en cuanto tal obtiene lo común de algo común; de lo contrario se procedería hacia lo infinito. Por eso, *en algunas cosas ser 'esto' es idéntico con su ser*, porque en lo común,

⁹⁶ *Supra*, cap. 12.

⁹⁷ *Supra*, II, 4, 10.

⁹⁸ *Supra*, cap. 12.

en cuanto es común, 'esto' y 'ser' son lo mismo, porque sólo existen en lo común. Asimismo, en lo particular, en cuanto es particular, son idénticos 'esto' y 'ser', porque solamente existen en lo particular. Esto es, por ejemplo, *como* cuando son idénticos esta *carne* y su *ser*, aunque de esta carne se pueda llegar a un universal, porque de otra manera no habría una ciencia acerca de la carne. Son, sin embargo, lo mismo esta carne y el ser de esta carne. La carne ejemplifica con mayor congruencia lo particular y sensible que cualquier otra cosa, porque la carne denomina la materia última y propia, la cual no posee nada en común. Ésta no produce la magnitud que está así unívocamente en toda materia; por eso es la magnitud algo común. El agua es asimismo el principio de todas las cosas compuestas por los elementos; por eso es algo común. Pero la carne se refiere al último ente mixto que posee en grado mínimo aspectos comunes. Hay poner esta distinción en el intelecto y hay que decir —aunque se trate de cosas distintas— que son diferentes la magnitud y el ser de la magnitud, el agua y el ser del agua y hay que decir que es distinta la carne en universal y en particular. Debido al concepto de comunidad también difieren la magnitud, la carne y el agua de cualquiera de estos términos.

Digamos, *entonces*, que el alma *discierne* lo particular y lo universal que *se relaciona o bien como lo diferente* con lo diferente, *o bien como lo idéntico* con lo diferente. Sin duda, el alma *discierne* lo sensible por sí y lo inteligible por sí como lo diferente con lo diferente, ya que los sentidos *disciernen* uno y el intelecto el otro. Comparándolos en relación a sus diferencias y coincidencias, el alma sin duda *discierne* lo mismo de ambos, aunque se relacione con ambos de manera diferente. El alma *discierne* la carne, ya que el concepto *de carne* incluye la materia sensible que remite a la forma. Ésta *sólo* ocurre en esta materia individual *de la misma manera cómo lo chato*, por definición, abarca a la nariz. Por *fuera de la materia* sólo se habla de carne equívocamente. Es, pues, necesario que lo sensitivo ayude al intelecto.

Lo *sensitivo* *discierne, en efecto*, la mezcla de *calor y frío* y de humedad y sequedad. *La carne es* el medio de la sensación táctil de la *proporción de estos* elementos y de la mezcla bien proporcionada. Por ende, la definición de 'carne', por la que se entiende, abarca a la materia sensible, por fuera de la cual no se puede entender su existencia. Y así, la intelección de la carne necesariamente refleja lo sensible que está en el alma y que concibe la definición de 'carne' que reza que el medio del tacto proporcionalmente mixto con calor, frío, humedad y sequedad es la carne. *Ahora bien*, el intelecto en cuanto se *separa* de esta materia y en cuanto no la incluye en su definición, como lo sería la intelección de la sustancia en cuanto sustancia, entiende de *otra* manera. Su definición captada por la facultad intelectual no necesita reflejar algo sensible. Por eso, *dado que* por medio de una definición *discierne el ser de la carne extendida* hacia lo sensible, *se relaciona con ella como si estuviese volcada hacia su alrededor*, por-

que en primer lugar sale de sí hacia lo sensible material, en lo que está el ser de la carne, y vuelve hacia sí mismo extrayendo el concepto universal de una comprensión común de la carne. El intelecto no tendría que hacer esto si, estando separado, por su propia racionalidad encontrara aquello que entiende.

Sin embargo, aunque en algunos entes separados no existe una reflexión tan grande como la que existe en los conceptos entendidos junto con la materia sensible, no obstante existe también *en ellos* una reflexión *que* atañe a los entes matemáticos y a los que *son abstraídos* por la razón. *La línea recta* y todos los conceptos matemáticos son definidos en cuanto que su ser se encuentra en un sujeto *como, por ejemplo, en lo chato*. Pero en esto reside la diferencia: lo chato, en cuanto está en la nariz, es un concepto físico que abarca a la materia sensible. La línea recta incluye un sujeto imaginable, o sea una longitud *continua*. Por eso, sólo se entiende la línea recta en cuanto que es *esta cosa particular en esta otra cosa particular*⁹⁹. De esta manera se requiere de una reflexión en el intelecto. Por eso, siempre que el intelecto de alguien trata de otra cosa como de su principio —por ejemplo, la carne tiene su principio en el calor, el frío, la humedad y la sequedad, la línea recta tiene su principio en un continuo y todo concepto propio tiene el principio en su sujeto— es, por ende, necesario que el intelecto parta en primer lugar de un principio, trátase de uno sensitivo, imaginable o también intelectual. En este caso se vuelca sobre lo entendido de aquello que entiende. Esto es como cuando al entender la línea recta apareciera en primer lugar un continuo que tiene inicio, medio y final y que después se llegara a entender la línea recta, porque ve que el medio no forma parte de los extremos. De esta manera no se necesita entender la magnitud, ya que su ser es material y no es entendido, aunque en existencia y esencia se trate de diferentes aspectos. Por eso, entenderlo no lleva a entender otra cosa. Algo parecido ocurre en el caso del agua, porque es simple y primero y porque posee algo como un principio que puede ser entendido, cuando se capta el verdadero conocimiento intelectual del agua.

Por ende, a veces la definición del *ser de aquello que era*, trata de otros principios de aquello que se entiende; *por ejemplo, ser recto* es el principio de algunas cosas y ser carne es el principio *de otras*¹⁰⁰. *En este caso* se da una cierta *dualidad* de los objetos entendidos y, por lo tanto, es necesario que el intelecto los *discierna o bien con otra facultad o bien con la misma que tiene una disposición distinta*. Cuando aquello que contiene un principio es un objeto sensible o

⁹⁹ Alberto habla sencillamente de "hoc in hoc".

¹⁰⁰ La traducción latina *quod quid erat esse* se basa, claro está, en la expresión aristotélica *to ti ên einai*; cfr. Aristóteles, *Análitica posteriora*, 91a25-92a25; y *Metaphysica*, 1028b34-1032a29. Para una traducción de esta expresión se sigue aquí la versión castellana de Eudaldo Forment de Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 269.

imaginable, entonces es por sí discernido por otra facultad, ya que es discernido por una potencia del alma sensitiva. Sin embargo, cuando los objetos son comparados, entonces son discernidos por la misma facultad cuando posee una disposición distinta, ya que estos objetos son discernidos por el intelecto que refleja sobre sí mismo antes de haberse dirigido hacia el objeto sensible o imaginable.

Hablando *de manera universal* en el modo por el que las definiciones de *las cosas* entendidas *son separadas* o captadas con la materia, *es necesario* que éstas se *entiendan* de diversas maneras. A veces esta diversidad se basa sólo en los objetos inteligibles y a veces en la relación entre lo entendido y lo percibido. Si se buscara entender los fenómenos divinos, como las inteligencias, los entes y las sustancias en cuanto son sustancias, entonces existiría una diferencia entre su ser y lo que son, porque tienen su ser en otras cosas. En este caso el intelecto no sale fuera de sí, sino que vuelve sobre sus objetos inteligibles, yendo de uno a otro. Pero el intelecto entiende los objetos completamente separados, permaneciendo él intacto, como cuando entiende los primeros principios, en los que no se entiende nada por medio del intelecto. En efecto, contiene en sí los principios más comunes; capta los demás a partir de la imaginación y con ella y capta a otros a partir de los sentidos y con ellos, como salta a la vista en los ejemplos mencionados.

A esto se debe que la *cogitativa* requiera del intelecto. Esta facultad se llama así, porque piensa acerca de los objetos particulares para llegar a aquello que se encuentra en ellos. Esto no sucede sin la razón, pero la razón sale de ella y ayuda en ayuda de las potencias sensitivas. Por eso ocurre el cansancio al pensar, lo cual nunca sucedería en el intelecto si siempre permaneciera en sí mismo y no saliera de sí, como se aclaró anteriormente.

Por tanto, todo lo que el intelecto posible entiende, lo entiende por medio de la inteligencia simple, como, por ejemplo, aquellas cosas en las que difieren su esencia y su ser. La razón de ello está en que no requieren de nada más para ser entendidas, porque se trata de los entes primeros, sean estos naturales, matemáticos o divinos. El intelecto también entiende por medio de una inteligencia reflexionada, como en aquellas cosas que se identifican con su ser, porque entenderlas requiere de otras cosas. Esto puede variar de tres maneras: para ser entendidas, las cosas a veces requieren de los objetos sensibles, a veces de los imaginables y a veces de los inteligibles. Por eso es necesario que el intelecto salga fuera de sí y reflexione acerca de sí mismo de tres maneras. Se llama extensión cuando sale de sí; cuando reflexiona se llama circunflexión, porque tiene su término en aquel intelecto en que tiene comienzo a través de la extensión primera.

Capítulo 17: Cómo el intelecto es el sujeto de la recepción y no lo es de la transmutación; cómo se entiende a sí mismo y a otras cosas [429b22-430a9]

Acaso alguien tendrá dudas acerca de lo que establecimos anteriormente. Si el intelecto posible es efectivamente simple, impassible y si no tiene absolutamente nada en común, ya que no es un individuo, como muy bien dijo Anaxágoras, ¿cómo se podría decir que entiende algo, dado que entender es recibir algo y padecer por algo? Ahora bien, supongamos que padece: se ha mostrado que todo agente y paciente es común a lo que es sujeto y materia, por cuya comunidad está en acción y aquello padece, tal como se ha establecido en el libro I de la *Física*¹⁰¹. En este caso parecería que el intelecto se une al sujeto junto con los objetos inteligibles que obran en él. En este sentido tendría algo en común con los entes que entiende y sería falso lo que dice Anaxágoras.

Sin embargo, antes de resolver este problema, trataremos de otro. Preguntemos, por tanto, si el intelecto posible es uno de los objetos inteligibles o no. Pero no se puede decir que no sea uno de los objetos inteligibles, porque arriba se ha dicho que se entiende a sí mismo y que, por eso, es una potencia separada¹⁰². Si se entiende a sí mismo o bien entiende a las otras cosas como a sí mismo o bien se entiende a sí mismo como entiende a los demás objetos inteligibles. Es necesario aceptar una de las dos soluciones, porque todo objeto inteligible, en cuanto es inteligible, es, debido a la especie de la inteligibilidad, una y la misma cosa, así como todo objeto visible es específicamente idéntico con otra cosa, por la que es visible.

Si se dijera, en cambio, que el intelecto posible entendiera a las demás cosas como a sí mismo, por todo lo que se dijo arriba, sería claro que él mismo se entiende como algo actualmente separado de la materia y de los apéndices materiales. Entonces, si también entiende a las otras cosas separadas de esta manera, las formas separadas estarían, por ende, en las cosas. Las formas separadas, no obstante, son los principios del intelecto y no de la existencia natural. Por tanto, los principios del intelecto están en las cosas. Pero como “la naturaleza no carece de lo necesario”, cualquier cosa que contiene los principios del acto de entender, contiene también la facultad para entender; por tanto, el intelecto está en todas las cosas. Esto parece ser falso y, por ende, no se puede decir que entienda a las otras cosas y a sí mismo.

Si al contrario se dijera que el intelecto posible se entiende a sí mismo así como entiende a las demás cosas, a las que entiende en una mezcla actual con materia y condiciones individuales, por tanto, también se entendería a sí mismo

¹⁰¹ Alberto Magno, *Physica* I, 3, 1 (ed. Colonia, IV, 1), pp. 36, 69-39, 64.

¹⁰² *Supra*, cap. 15.

en una mezcla con la materia y se separaría de ella y de las condiciones individuales. Por tanto estaría entremezclado con la materia y padecería con el contacto con la materia de las cosas que ejercen una influencia sobre él. Así parece ser falso lo que dijo Anaxágoras y todo lo que se ha dicho arriba¹⁰³.

Para resolver el primer problema digamos que el padecimiento físico, que ocurre con el movimiento, siempre ocurre por la comunidad de agente y paciente, el cual es el sujeto. Por eso dijimos anteriormente que el intelecto no es absolutamente una potencia pasiva respecto de los objetos inteligibles, sino que es de alguna manera una potencia. Es sólo una potencia receptiva y no propiamente pasiva. Es potencialmente los objetos inteligibles y antes de entenderlos no contiene absolutamente ningún objeto inteligible; los contiene actualmente después de haberlos entendido.

Para entender las razones para ello, hay que volver a lo que se dijo al final del libro I de la Física¹⁰⁴. Por lo dicho allá se entiende que existen dos modos de potencia pasiva: una potencia pasiva sólo es del sujeto y por su potencialidad es la causa de la recepción simple; otra, por su potencialidad es causa y es el sujeto tanto de la recepción como de la transmutación. La potencia material, que es una sola respecto de los contrarios, es el sujeto y la causa de la recepción y transmutación. Es sujeto de la transmutación por dos razones y por una sola razón es sujeto de la recepción. Puesto que en la potencia material están los contrarios, es necesario eliminarlos por medio de la transmutación. Dado que el inicio de la forma está en ella antes de la perfección actual, es necesario que este inicio proceda al acto por medio de la transmutación, la cual es una forma después de la forma, porque continuamente su potencia fluye al acto¹⁰⁵. Por estas dos razones es necesario que la materia misma esté, en el orden temporal, sujeta a la transmutación en mayor grado que a la recepción. La transmutación subyace a la recepción, porque la recepción es el fin de la transmutación. Por eso ocurre la recepción en un lapso temporal indivisible y la transmutación ocurre en el tiempo. Todo esto se ha demostrado con evidencia en la Física¹⁰⁶.

Pero la potencia, que no contiene los contrarios ni el inicio de la receptividad, no puede ser el sujeto del movimiento, sino que será el sujeto de una recepción simple. Un ejemplo para ello, aunque no sea del todo correcto, es el de una tabla rasa, plana y pulida, en la que no se encuentra la escritura en acto, ni lo contrario a la escritura, ni se encuentra el inicio de la escritura por medio de una disposición intermedia entre acto y potencia que fuera llevada al acto a

¹⁰³ *Supra*, III, 2, 2.

¹⁰⁴ Alberto Magno, *Physica*, I, 3, 11 (ed. Colonia, IV, 1), pp. 57, 20-60, 58.

¹⁰⁵ La expresión "forma post formam" remonta a Avicena, *De anima*, V, 6 (ed. van Riet), t. 2, p. 142, 47.

¹⁰⁶ Alberto Magno, *Physica*, VI, 2, 1-9 (ed. Colonia, IV, 2), pp. 462, 6-482, 64.

través un movimiento. Sólo está suficientemente preparada para recibir la escritura y, por eso, la recibe sin movimiento; nada es eliminado de la tabla y no existe nada imperfecto que es actualizado; más bien recibe cualquier letra como un acto adquirido sin movimiento; respecto de la letra sólo está en un estado de potencialidad receptiva.

Es necesario entender al intelecto posible de esta manera, o sea que solamente es una potencia receptiva en la que no están los objetos inteligibles en un acto primero; tampoco están en ella a través de una disposición intermedia entre acto y potencia, porque en ese caso sería necesario que fuese material y actualizable. Sólo puede recibir los objetos inteligibles y de mejor modo que la tabla. Arriba dijimos que el intelecto tiene una relación formal con los objetos inteligibles, y la tabla no puede tenerla respecto de la escritura¹⁰⁷. Asimismo, realiza operaciones respecto de los objetos inteligibles que, de nuevo, la tabla no puede realizar respecto de la escritura. El ejemplo de tabla es, sin embargo, el más adecuado, porque es un ejemplo de cosas corpóreas para demostrar la potencialidad de las cosas incorpóreas.

Pero aquí es necesario cuidarse del error de Alejandro¹⁰⁸. Él dijo, en efecto, que el intelecto posible no guarda semejanza con una tabla sino con la preparación, limpieza y pulidez de la tabla. La razón por la que él dijo esto, es su afirmación de que el intelecto posible es la forma del cuerpo, como dijimos arriba¹⁰⁹. Nosotros, sin embargo, decimos que el intelecto es una de las cosas perfectas entre los entes y es incorpórea. Por eso decimos que el intelecto es como la tabla y su potencialidad es como la limpieza y la preparación.

Así, pues, dado que el intelecto es capaz de recibir, capta el objeto inteligible sin pasión, movimiento y sin tiempo. Por eso requiere de dos agentes: uno que confiera la forma al ente movido y otro que sea el ente movido. El intelecto agente confiere la forma de la intelectualidad tanto al objeto inteligible como al intelecto posible, así como una sola luz perfecciona el medio transparente y actualiza el ser de los colores. Pero al distinguirlo, el objeto inteligible mueve al intelecto, así como el color mueve a la visión. Esto es como si dijéramos que las letras se escribieran a sí mismas en la tabla.

Tal potencialidad receptiva sólo corresponde al intelecto posible, pero no a los sentidos, ya que ciertas disposiciones materiales para la recepción de los objetos sensibles preceden a la sensación, como, por ejemplo, el calor, el frío u otras cualidades. Al intelecto no le precede nada, sino que adquiere lo recibido

¹⁰⁷ *Supra*, cap. 15.

¹⁰⁸ *Supra*, cap. 4.

¹⁰⁹ *Supra*, cap. 4.

en acto por medio de una receptividad pura. En este sentido concuerdan con nosotros Averroes, Temistio, Teofrasto y Nicolás el Peripatético¹¹⁰.

Estos argumentos muestran perfectamente cómo se distingue el intelecto posible de la materia prima y muestran que 'pasión', 'recepción', 'potencia' y otros conceptos afines se predicán equívocamente del intelecto posible y de las demás potencias receptivas.

Ahora bien, habiendo determinado esto, resolvamos el segundo problema al afirmar que la intención del intelecto *mismo* significa que éste *es inteligible* de la misma manera que lo son los demás *objetos entendidos*. Pero existe una diferencia, porque el intelecto es una intención por la que es entendido, y no es la intención por medio de la cual son entendidas otras cosas, porque él es el intelecto y no una piedra u otra cosa. No puede entender nada en absoluto, si no es mediante su intención universal y formal. No por eso es menester decir que el intelecto no sea intelecto, ya que se entiende "y antes de que entienda, nada es inteligible"¹¹¹. Tiene una relación pura y simple con esta potencialidad receptiva. Razón: dado que él entiende, es separado, y su intención, por la que entiende, es una intención separada.

De las cosas que en el intelecto están separadas de esta manera y que no poseen materia, hay que decir que respecto de ellas son *idénticos el intelecto y lo que es entendido*. Es que la *ciencia especulativa* de sí y *el objeto de la especulación* son completamente idénticos, porque siendo separado, el intelecto es presente a sí mismo por medio de la intención y, por tanto, no se requiere de la abstracción. Sin embargo, si en las demás cosas esto fuese así, entonces siempre serían lo mismo la ciencia y la cosa conocida y esto es imposible.

Pero para resolver este problema plenamente es necesario preguntar por qué el intelecto *no entiende siempre* en acto todos los objetos inteligibles y a sí mismo. Si se asumiera que entiende todo lo entendido por medio de una intención abstraída de sí, sería necesario que el intelecto se entendiera a sí mismo por medio de este tipo de abstracción. Lo abstraído, no obstante, no es recibido en el objeto del que se abstrae, sino en otro. Por tanto, si el intelecto posible se entendiera a sí mismo de esta manera, para entenderse a sí mismo necesitaría de otro intelecto que recibiera su intención. Esto iría hasta lo infinito. Sin embargo, si no se entendiera a sí mismo y a otras cosas por medio de la abstracción, entonces en las demás cosas estaría el intelecto especulativo; así, los demás objetos serían inteligentes, como se ve en el argumento arriba mencionado¹¹².

¹¹⁰ Las referencias a Temistio, Teofrasto y Nicolás aparecen en Averroes, *De anima*, III, 14 (ed. Crawford), p. 432, 127. No obstante, no queda claro quién es ese Nicolás de quien da cuenta el *Averroes Latinus*.

¹¹¹ *Supra*, p. 438.

¹¹² En este mismo capítulo.

Pero puesto que ambas soluciones son imposibles, es necesario decir que el intelecto se entiende a sí mismo como a otras cosas y [y que] no [se entiende] como a otras cosas. Se entiende como a otras cosas porque él se entiende a sí mismo por medio de su intención, y de esta manera entiende otras cosas. En cambio, no se entiende a sí mismo como a otras cosas, porque estando separado, se entiende a sí mismo sin abstracción. El intelecto entiende a las demás cosas separando y abstrayendo, como se ha dicho en las premisas. Lo que abstrae es *potencialmente inteligible* antes de la abstracción y no está siempre presente en el alma. *Por eso, el intelecto no siempre versa* acerca de *esos objetos*, ya que *el intelecto* no tiene relación con *los objetos entendidos*, a no ser que existan *sin materia*. Pero no siempre existen sin la materia. *Sin embargo*, el intelecto posible siempre *es inteligible*, porque siempre existe sin la materia y siempre es presente a sí mismo. Puesto que es inmaterial, tiene que entenderse a sí mismo. De esta manera, entonces, se ha dado una respuesta perfectamente satisfactoria al problema mencionado.

Capítulo 18: Sobre la naturaleza del intelecto agente; sobre la composición del alma [430a10-430a26]

En todo género natural de entes que contienen materia, es necesario que *en cualquier género exista alguna otra cosa*. La *materia es la potencia de todas aquellas cosas* que pertenecen a una especie de ese género, y la materia no puede por sí misma convertir a la potencia en acto. Por eso es necesario que en el mismo género *exista otra cosa* que sea *la causa principal y eficiente que haga todo* cuanto se produzca en aquello que es potencialmente todo lo que existe en su género.

Respecto de los asuntos físicos esto salta a la vista por todo lo que dijimos en la *Física*¹¹³. Respecto de lo sensible esto también saltó a la vista, ya que el color potencial sólo por un agente se convierte en color actual. Esto es así en todas las cosas. La naturaleza, en efecto, ordenó seminalmente al agente para que otorgara la forma de la especie; aquello que recibe la forma de la especie, fue creado en la materia de la semilla. Esto es así en todo: es necesario que muchas cosas formadas en una única especie tengan un agente único que les dé la forma en esa especie. Existe una sola especie de todos los objetos inteligibles en cuanto que inteligibles, así como existe una sola especie de todos los objetos visibles en cuanto que son visibles; debido a esa especie son visibles.

¹¹³ Alberto Magno, *Physica*, II, 2, 3 (ed. Colonia, IV, 1), pp. 101, 86-104, 16.

Es, por ende, necesario que el agente de estos objetos sea uno solo en la especie en la que son formados. Este agente produce dos cosas en todo aquello en que está. La primera: produce de sí las formas introducidas, y en este sentido se parece al arte productivo, que no recibe a las formas de las cosas producidas de otra cosa, sino que las produce de sí y las introduce a la materia. Pero en el alma solamente se producen las formas inteligibles, en cuanto inteligibles, y su composición no se manifiesta en el alma con miras a la cosa, sino más bien con miras al intelecto posible. En cuanto a esto, el intelecto agente en el alma se asemeja al arte y el intelecto posible se asemeja a la materia. Pero como la forma inteligible, cuando se compara con aquello de lo que es forma, mueve y distingue al intelecto posible dándole una forma, esta forma sólo mueve en la medida en que está en acto y, sin embargo, en sí no está en acto, sino en potencia; por eso también el intelecto agente se compara con la luz, la cual hace que los colores potenciales se conviertan en colores actuales que mueven a la visión de acuerdo con el acto del medio lúcido. En este sentido, el intelecto agente se asemeja a la luz. Estos dos aspectos son universalmente necesarios en todos los agentes que unifican y, por eso, el acto se mueve a sí mismo. El [intelecto] agente produce las formas y las produce de acuerdo con su intención, y entonces es un principio productivo de formas como el arte y cuando las da, por lo que se mueven, y entonces es productivo, así como lo es la luz que produce los colores. Y de acuerdo con este modo *es necesario que en el alma racional existan estas diferencias de tal manera que un intelecto exista en ella, en el cual se producen todos los objetos entendidos que el alma forma y distingue a partir de los objetos que han sido entendidos. También es necesario que exista otro intelecto por el cual el alma produzca todos los objetos entendidos y les confiera una forma por la que puedan mover al intelecto posible. No se trata de un cierto hábito que sea accidental y que no sea una parte del alma; más bien guarda una semejanza con el hábito en cuanto que el alma entra en acción por medio de él, cuando lo quiera. No se requiere que algo extrínseco lo perfeccione y lo realice. Esto es como el hábito que produce de suyo las formas inteligibles separadas, las cuales de suyo no contienen una forma; en cuanto son inteligibles y en cuanto están en las cosas, son sus formas. Esto es como la luz; la luz, de acuerdo con un cierto modo de existencia formal de los colores, hace que los colores potenciales sean colores actuales, como dijimos arriba¹¹⁴. Y así este intelecto hace que los objetos inteligibles en potencia sean inteligibles en acto, en la medida en que los separa de la materia y de las condiciones materiales, resplandeciendo sobre ellos, así como la luz que resplandece sobre los colores, hace que éstos aparezcan en el medio lúcido.*

¹¹⁴ *Supra*, II, 3, 7.

Con todo, *este intelecto también es separado, sin mezcla, completamente impasible y también es una sustancia que existe en acto*. Por eso coincide con el intelecto posible en la medida en que es separado y sin mezcla. En la medida en que es completamente impasible, el intelecto posible difiere de este intelecto agente, porque el intelecto posible padece en cierta medida. El intelecto agente difiere del intelecto posible absolutamente [*simpliciter*], en cuanto es agente en acto; el intelecto posible posee sólo una naturaleza por la que se le llama 'intelecto posible'. Esto tiene que ser así, porque es necesario que en toda naturaleza en que existen un agente y un paciente, *siempre sea más noble el agente que el paciente*. Lo que es *principio* debido a su acción formal, es más noble que *la materia*, en la que tiene su principio aquello que tiene principio.

Este intelecto agente difiere del posible, porque éste no entiende nada externo a él, ya que sólo entiende por medio de su luz intelectual con la recepción y el resplandor de las especies entendidas. Aquí, en cambio, no existe diferencia entre lo que entiende y lo entendido, a no ser que sea como la relación de la luz en sí con aquella luz por la que se introducen actualmente los colores a la visión. Por eso *la ciencia de la cosa* conocida, en cuanto es conocida, se da *de acuerdo con su acto*. Pero el intelecto posible, cuando entiende lo que no es él mismo, reconoce que su propia ciencia y lo conocido no son *lo mismo*.

Por ende, el intelecto posible y el intelecto agente difieren absolutamente en dos aspectos y difieren por algo en uno tercero, pero coinciden en dos puntos. Debido a que la luz del intelecto agente no sale de sí, aunque se perfeccione en otra cosa —lo cual es propio de las inteligencias separadas y sobre todo de la inteligencia y causa primera— por eso algunos propagaron la opinión de que este intelecto no es una parte del alma, sino que es el resplandor de la inteligencia separada que se manifiesta en el alma¹¹⁵. Pero esto no es correcto, porque de acuerdo con esto, estos dos principios, es decir el agente y el paciente, no existirían en la naturaleza del alma. Pero como ellos están en todas las naturalezas, en la universal como en la particular, son pacientes las facultades celestiales agentes y las facultades de los elementos. De manera seminal y en todas las cosas generadas existe una facultad formativa productiva y una materia paciente. Es imposible reducir estos principios a la misma esencia. Por eso yerran obviamente quienes dicen que estos dos principios están en el alma de acuerdo con lo mismo, pero que difieren en que la forma, en cuanto es separada, es agente y que es paciente, en cuanto es parte de un cuerpo. Arriba ya habíamos expuesto que el alma sólo posee un intelecto posible en cuanto es separada¹¹⁶. En esto concuerdan todos los filósofos.

¹¹⁵ Alejandro de Afrodisia, *De intellectu et intellecto* (ed. Théry), pp. 76-86; Averroes, *De anima*, III, 5, 19 (Crawford), pp. 393-394; y pp. 196-228.

¹¹⁶ *Supra*, III, 2, 2.

Además, Averroes y todos los demás filósofos dicen que en las inteligencias separadas existen estas dos diferencias, porque de lo contrario no se podrían enumerar los intelectos ni se podrían poseer los objetos inteligibles¹¹⁷. De esto solamente se puede excluir la causa primera, que no entiende absolutamente nada fuera de sí misma.

Hay que decir, entonces, que estos intelectos en el alma radican en dos principios: uno es como la forma y el otro como la materia. Nos place mucho la solución de Averroes al problema de Teofrasto, quien indagaba acerca de cómo difieren la potencia de la materia y la potencia del intelecto posible¹¹⁸. Decía que es necesario que exista un principio de las cosas corpóreas y otro de las incorpóreas. Las corpóreas tienen materia y forma, las incorpóreas son completamente formales y, no obstante, poseen en sí lo que es universalmente agente y posible. Esto atañe a todas las inteligencias separadas y, por eso, es menester que reflejen sobre sí mismas la luz del intelecto. Esto no sería posible si solamente existiera en ellas un intelecto agente, ya que éste no se extiende hacia las formas inteligibles y no reflexiona sobre sí mismo. Por eso, todo lo que posee la luz del intelecto reflejada en sí se compone de estos principios. Por eso, el alma racional es un individuo y no es un individuo, porque es un individuo dado que la sustancia perfecta del agente formal y del paciente posible es relativa y no simple. Sin embargo, no es un individuo, porque no es algo perfeccionado por la materia y la forma y porque es separada de las formas que entiende. Como el alma es “una cierta manifestación de la luz de las inteligencias” separadas, serán necesarias dos cosas¹¹⁹. Una es la forma de la luz y la otra es aquello que recibe y sostiene la luz para que se genere un ser en el mundo. Del ser del alma fluyen dos facultades: la primera es el intelecto agente, que es causado por la luz recibida. La segunda es el intelecto posible, que es causado porque recibe la luz. La sustancia perfecta existe en estas dos facultades de manera separada; por eso es el alma una sustancia permanente y no se corrompe después de la muerte del cuerpo, como señalaremos más adelante¹²⁰.

Se dice que los intelectos agente y posible son separados y que no tienen mezcla y que por eso estas propiedades se manifestarían en ambos de la misma manera. Ninguno de los dos es una facultad corpórea y, por eso, existen ambos sin mezcla. Asimismo, los dos son separados de las formas inteligibles, por lo que el intelecto agente obra universalmente y el posible recibe universalmente. Esto de ninguna manera sería posible si fuesen especificados para convertirse en un ente determinado. Éste obraría sólo con miras a su forma propia y no con

¹¹⁷ Averroes, *De anima*, III, 14 (Crawford), p. 429, 34-39.

¹¹⁸ Averroes, *De anima*, III, 14 (Crawford), p. 429, 34-39.

¹¹⁹ En este capítulo.

¹²⁰ *Infra*, III, 1, 13.

miras a todas. Por ende, de lo dicho salta a la vista la naturaleza del intelecto agente y sus propiedades.

Capítulo 19: La comparación entre los intelectos posible, agente y especulativo [430a10-430a26]

Debido a esto se percata uno fácilmente de que son dos las funciones del intelecto agente. Una es la abstracción de las formas inteligibles, que no es otra cosa que hacerlas simples y universales. La segunda es la iluminación del intelecto posible, como en la relación de la luz con el medio transparente. Es necesario que la especie universal, mientras sea universal, esté siempre en la luz del intelecto agente. Por eso es necesario que la especie sea recibida en la luz del intelecto agente, cuando el intelecto posible recibe la especie. Por ende es necesario que el intelecto posible sea iluminado por el intelecto agente.

El intelecto posible guarda asimismo una doble relación. Se relaciona con el intelecto agente como con algo colmado por su luz y se relaciona con las formas producidas por la fantasía como con un movimiento generado por ellas. Estas formas, que son los objetos de la especulación del intelecto posible, dan el nombre al intelecto especulativo. Ahora bien, el intelecto especulativo tiene un doble ser: uno en la luz del intelecto agente, el cual causa al especulativo; el otro, por su relación con las cosas de las cuales él es la especie. Respecto de éstas, él se multiplica y varía respecto de su potencia y acto. El primer ser no implica permutación, como dijimos arriba¹²¹.

Por eso, cuando comparamos estos intelectos entre sí, el intelecto *que se predica según la potencia, es temporalmente anterior a cualquier individuo*. Razón: primero entendemos únicamente en potencia, y el intelecto agente, hasta ese momento, no produce en nosotros ningún acto especulativo de entender. Después, con el aumento de la experiencia y del tiempo, comienza a manifestarse en nosotros la actividad del intelecto agente a través de la separación de los objetos inteligibles. Pero al comparar de manera *universal* los intelectos posible y agente, *no* existe una anterioridad *temporal*. Si se comparan estos intelectos, no de la manera cómo se manifiestan en nosotros, sino de acuerdo con sus sustancias, entonces el intelecto agente es anterior por estar en acto; lo que otorga una forma es anterior a lo que la recibe. *Pero* de acuerdo con esta comparación *no* se puede decir que el intelecto posible *a veces entienda y que a veces no entienda*. Más bien entiende siempre, porque de acuerdo con esta comparación

¹²¹ *Supra*, cap. 18.

siempre está unido al intelecto agente, el cual entiende siempre, ya que no puede salir de sí, como dijimos arriba¹²².

Que los intelectos posible y agente estén *separados* y que ambos sean compuestos se da *sólo* en cuanto que *verdaderamente existen* y porque son eternos y no porque a veces se entienda y a veces no, como es el caso en la especulación de las cosas particulares. *Solamente* el intelecto separado así *es inmortal y perpetuo* y permanece con el alma después de abandonar el cuerpo, porque a veces lo entiende y otras veces no, es porque es movido por los fantasmas, que son potencialmente inteligibles y, por eso, no siempre mueven en acto. En consecuencia, tal como dijimos arriba, el acto de entender a los [fantasmas] no es permanente¹²³. Por tanto, aún cuando este acto de entender fuera completamente separado del intelecto —es decir en el giro [*conversio*] del intelecto posible hacia el agente, el cual contiene en sí todo su entendimiento— entonces nosotros *no recordamos*, porque la reminiscencia se da por un giro hacia las cosas particulares que están en los fantasmas; se realiza mediante la *cogitativa*, la cual es un acto de la razón que reúne características particulares. El intelecto posible no llega hacia ellas por medio de un giro hacia el intelecto agente, sino más bien por un giro hacia los fantasmas. En este sentido se trata de *un intelecto* verdaderamente *pasible*, como señalamos arriba, y *es corruptible*, aunque en sí sea una sustancia perpetua¹²⁴. El intelecto no podría *entender nada* determinado acerca de las cosas particulares *sin* los fantasmas y sin el pensamiento intelectivo corruptible. Por eso, cuando tiene que separarse de los actos de las facultades del alma sensitiva, no recuerda ni imagina. Aunque su sustancia racional estuviera completamente separada del cuerpo, realiza algunas operaciones sólo por medio del cuerpo. Por tanto, dado que no está en el cuerpo, por naturaleza no realiza ninguna operación intelectiva en un giro hacia estas facultades.

Además, respecto de esto es oportuno reflexionar acerca de estos intelectos, ya que en verdad el intelecto posible, cuando procede de la potencia al acto, usa la reminiscencia, los sentidos, la imaginación y la fantasía. Razón: a través de los sentidos adquiere la experiencia, a través de la experiencia la memoria y a través de la memoria lo universal. Cuando ya posee la ciencia, se llama intelecto adquirido [*intellectus adeptus*] y entonces no requiere más de las facultades sensitivas del alma, así como se requiere de un vehículo, como dice Avicena, para trasladarse a la patria; cuando ya se ha llegado a la patria, no se requiere ese vehículo¹²⁵.

¹²² *Supra*, cap. 18.

¹²³ *Supra*, cap. 18.

¹²⁴ *Supra*, cap. 18.

¹²⁵ Avicena, *De anima*, V, 3 (ed. van Riet), t. 2, pp. 103-113.

Podemos decir, por ende, que el intelecto separado de esta manera, es decir cuando ya posee los objetos inteligibles y cuando sólo gira hacia el intelecto agente y hacia sí mismo, existe verdaderamente abstraído de la materia y de los apéndices materiales. La materia, debido a su privación y mutabilidad, enturbia el verdadero ser. Por tanto, el intelecto adquirido que reposa en la simplicidad de lo entendido, es inmortal y perpetuo. Con este intelecto no recordamos, ni usamos facultad sensitiva alguna, porque el intelecto que usa la reminiscencia y el pensamiento, es pasible y mutable. Dado que es pasivo, es corruptible, porque tiene contacto con las cosas corruptibles y porque se corrompe con “la corrupción interior de aquello”, aún cuando en sí sea sustancialmente incorruptible¹²⁶. Sin este intelecto pasivo no entendería nada en absoluto, porque toda nuestra ciencia se origina en los objetos sensibles. Por eso, después de la muerte el acto de entender del intelecto posible es equívoco respecto del acto de entender durante la vida, cuando aún se tiene uso de los sentidos. Asimismo, el acto de entender, después de adquirir la ciencia sólo por medio del giro hacia el intelecto agente, es equívoco respecto del acto de entender que obtiene la ciencia por medio de la experiencia y la memoria. De esta manera salta a la vista que el intelecto agente es la forma del intelecto posible y que estos dos, como una sustancia compuesta, forman una unidad; pero sus operaciones son distintas, como se desprende de todo lo anteriormente dicho.

¹²⁶ Cfr. *Supra*, I, 2, 9.

TERCER TRATADO
Sobre las acciones del intelecto posible

Capítulo 1: Los modos distintos de predicar “entender lo indivisible”
[430a26-430b25]

Habiendo tratado así acerca de la naturaleza del intelecto del alma racional, veamos ahora las acciones del intelecto posible, porque así se podrá explicar mejor su naturaleza. Como el acto de entender respecto de los objetos indivisibles es anterior al de los compuestos, hay que examinar primero los actos de entender respecto de los objetos indivisibles. En efecto, todo lo que se entiende, es entendido como uno, porque “podemos saber muchas cosas al mismo tiempo, pero entender muy poco”¹. Por tanto, todo lo que se entiende, es entendido como uno. Se habla de ‘uno’ cuando no es dividido y cuando es contrario a lo compuesto; es algo que no tiene complejión. También se dice que ‘uno’ es contrario a la multitud de las partes de lo divisible, lo cual es un continuo. ‘Uno’ también es como la unidad racional, es decir como la unidad formal. ‘Uno’ también es lo que tiene unidad simple, es decir lo que realmente es impartible, y es ‘uno’ lo que no posee partes. Un solo acto del intelecto, dado que es uno, es uno respecto todos estos [objetos indivisibles].

Por tanto, los objetos indivisibles, que son complejos, y la intelección o el entender, es decir el acto del entendimiento, ciertamente *no versan acerca de lo que es falso*. Razón: como estableceremos más adelante, en este intelecto nunca se presenta un error en los objetos inteligibles. Los árabes llamaron esta manera de entender ‘información’, porque entender estos objetos inteligibles significa imbuir una forma al intelecto posible a través de sus formas naturales².

La manera de entender de los seres de complejión física, versa acerca de la enunciación y de la conclusión; se llama creencia debido a que el intelecto asiente a estos objetos. *En aquellos* objetos entendidos *en que hay falsedad y verdad* –como si se tratara de una enunciación de alguien con respecto de algo– es necesario que *exista una composición*, porque se afirma o se niega la conjunción de dos partes complejas. Esta manera de entender es acerca de lo *que contiene* el intelecto, en cuanto que contiene el predicado del sujeto. Verdad y falsedad se predicán sólo de la composición o división de algo con algo.

Entender lo incomplejo es anterior a entender lo compuesto. *De la misma manera se expresó Empédocles* acerca de la naturaleza, al decir *que en verdad*

las cabezas de muchos, naturalmente relacionadas y armoniosas consigo mismas, *no tuvieron un cuello* al principio. Después se unieron por la afinidad de sus cuellos semejantes, cuando por *afinidad* se unieron las cosas relacionadas por medio de la generación de las cosas. Así se entienden primero *estas cosas separadas* e incomplexas y después, por medio del intelecto, se unen los predicados relacionados con sus sujetos relacionados. Aquello que no está relacionado se separa por negación de ello. Así, por ejemplo, se une algo incomplexo *que es inconmensurable*, con algo incomplexo que es *diagonal*, cuando se dice que lo diagonal es inconmensurable. Un solo acto de entender versa acerca de la composición de estos objetos, cuando no se captan absolutamente como muchos, sino como un objeto contenido en otro o como uno por medio de otro. Estos objetos no forman parte de un enunciado como muchos, y así como se expresa en un enunciado, así se entiende. Los objetos incomplexos, sin embargo, cuando se entienden, no significan el tiempo o una diferencia temporal. Entender todos estos objetos ocurre por medio de la especie simple de la cosa, la cual está despojada de las condiciones materiales, de las cuales algunas son el movimiento y el tiempo. Por eso, este acto de entender abstrae de todas las diferencias temporales. Dado que una cosa adquiere por composición su significado en otro, aún cuando en la cosa no haya composición, sino la unión de uno con otro sin medio alguno, el intelecto, sin embargo, solamente capta la unión de uno en otro según el modo de ser que cada uno de los objetos tiene en otro. Ahora bien, este ser es significado por una palabra que denota el compuesto, y puesto que es significado por la acción de ese ser, es necesario que co-signifique una diferencia temporal. El ser de esta medida es el tiempo.

Por eso, el intelecto que *entiende el tiempo pasado o futuro de los hechos*, ya es un intelecto *que compone*. Falsedad o verdad que se dan en *la composición*, siempre son de hechos pasados y futuros. Hubo *falsedad*, cuando lo blanco *compuso lo no-blanco*; sin embargo, hubo verdad, cuando hay un compuesto con aquello que en verdad es blanco. Esto *ocurre* respecto de cualquier *diferencia temporal*. No sólo se da la *verdad o falsedad* en el tiempo presente, como si se dijera que *Dión es blanco* y no-blanco, sino también *porque era blanco y porque será blanco*, y no porque no era y no será blanco.

Aunque en todas estas composiciones la verdad o falsedad es causada por la cosa, sin embargo, la composición en el alma que la compone se asume como cierta, porque existen tres aspectos en la composición: el sujeto, el predicado y la composición media. Solamente dos aspectos existen en la cosa, es decir la cosa misma en que algo infiere: lo que infiere y que uno infiere a otro sin medio y, por eso, nada en la cosa corresponde a la composición a no ser que sea la unión de dos aspectos unidos. Pero la composición ocurre en el alma que la compone; ella primero capta las partes diversas y después las compone. La falsedad y la verdad, puesto que son relacionales, versan acerca de ambas partes

¹ Aristóteles, *Topica*, II, 10, 114b35-35.

² Cfr. Averroes, *De anima*, III, 21 (ed. Crawford), p. 455, 20.

relacionadas. Por eso, falsedad y verdad están en la cosa como en su causa eficiente, pero están en el alma como en su sujeto. Digo que existe en el alma lo que está en la composición, la cual es hecha por ella; no obstante, en la voz falsedad y verdad están como en un signo. Sin importar lo que se sienta al respecto, nosotros siempre tenemos que saber que lo que se puede decir acerca de la composición, también se puede decir acerca de la división. Pero cuando el alma compone, compone lo dividido; y cuando divide, divide lo compuesto. Por eso, la división es anterior a cualquier composición del alma y la composición es anterior a cualquier división. También en la división hay composición –esto se llama dividir– cuando una parte es negada por la otra. Así, división y composición remiten mutuamente a las partes de la unidad compuestas o divididas. En esto la división se entiende como una unidad o algo unido. Aquella unidad compuesta es hecha por el intelecto que compone lo que antes estuvo dividido y lo que ahora está compuesto.

Una cosa no dividida, a la que a veces se refiere como indivisible como lo es un continuo, es una unidad, porque no está dividida. *De lo no dividido se habla de dos maneras*, es decir *potencial y actualmente*. Lo no dividido es un continuo en acto, aunque en potencia esté dividido. *Nada impide que se entienda en un acto simple del intelecto, como lo indivisible*, es decir, como *cuando el intelecto entiende la longitud*. La razón de ello reside en que no entiende la longitud por medio de la aprehensión de las partes potenciales de la longitud, sino más bien por medio de una única especie de longitud, que es su forma y que une a todas las partes de la longitud, unificándolas en acto. Una sola longitud es *actualmente indivisible* y, por eso, *en un solo tiempo y momento se entiende por medio de la especie de la longitud*. Esto se parece al acto de entender todos los continuos, como el tiempo y otros, porque *el tiempo es asimismo indivisible en acto, pero en potencia es divisible*, como lo es *la longitud continua*. Aunque las partes tienen un anterior y un posterior, dado que el intelecto no capta un continuo en sus partes, sino por la especie de la totalidad, que no es respecto de algunas o de todas las partes, sino acerca de quiddidad de una sola cosa, que en es acto indivisible, por eso se entiende la longitud por medio de una sola y simple acción del intelecto.

No por eso se puede decir que ambos sean entendidos en un medio, porque lo que es entendido por su medio, como por sus partes, está dividido en acto. En efecto, el continuo *sólo* tiene un medio en acto, cuando las partes están *divididas* en acto, pero ese continuo no está dividido de tal manera que sus partes se preserven separadamente en *potencia*. La cosa, no obstante, no es entendida en tanto que está en potencia, sino solamente en tanto que está en acto. *En cambio*, si el intelecto *entendiera ambas partes separadamente*, entonces también el tiempo empleado al entender una sería dividido por el tiempo empleado al entender otra. Razón: cuando entiende una parte, *entonces* no entiende al mismo

tiempo otra parte. Entender es, por ende, algo temporal, lo cual *se parece* al acto de entender *la longitud*. La longitud dividida se entiende de manera dividida; por ende, también se entiende una y otra parte en un tiempo dividido. *Si* entiende la longitud como una unidad en acto, que consiste *de ambas* partes que sólo existen en potencia, entonces el acto de entender es *temporalmente* uno solo, *que es proporcional a entender la longitud compuesta por ambas partes*. Entender así *se da* en un lapso temporal único e indivisible.

Algo *no es sólo cuantitativamente indivisible* –una unidad cuantitativa en acto– *sino* que también se dice que algo es indivisible *por su especie* –una unidad formal, como la carne o el leño–. Aunque sea sólo divisible en potencia y por sí como una cantidad, lo es también accidentalmente, porque su forma es por sí indivisible. A la cosa dividida le corresponde la división, así como se dividen la especie y la forma del leño cuando se divide el leño. No obstante, lo que es accidentalmente divisible de esta manera, tiene una especie y forma indivisible. Según esto, lo que es indivisible de esta manera, *es entendido en un lapso temporal indivisible* y es único por una única acción del intelecto.

A esta acción única del intelecto algunos autores la denominaron *alma indivisible*, porque, así lo llamo, el alma no es dividida por actos diversos de entender. Estos son *divisibles accidentalmente* por la división de su *sujeto* y *no en cuanto que dependen* de sus formas, que son las quiddidades de esos sujetos. Aquello que entiende, tiene un sujeto divisible y si es dividido, también se divide el tiempo del acto de entender, porque lo actualmente partido y dividido se entiende *en muchas fracciones temporales*, como dijimos arriba³. Pero no las entiende así, *sino* más bien *en cuanto que son indivisibles* la forma y la especie. *Estas partes encierran algo indivisible* que las une, o sea la forma y la especie. *Éstas no se separan* de la cosa, porque las especies físicas no se separan de ellas conceptualmente, ya que incluyen a la materia en su concepto. La indivisibilidad *hace* que estas cosas sean una *unidad* y entenderlas produce algo único e indiviso y hace que el tiempo al entenderlas sea uno sólo, único e indivisible. La forma indivisible hace que *la longitud* sea indivisible, aunque sea potencialmente divisible. La forma y la especie unifican y *están en cualquier continuidad* por semejanza con la unidad o bien porque tiene una posición en la partes, como *la longitud*, o bien porque no tiene una posición en la partes, como *el tiempo*.

Aunque según el ser esta forma no sea separable de la materia a la que se une, siendo accidentalmente divisible por la división del sujeto, sin embargo, su concepto simple es universal, pero no es divisible ni separable de la materia. Todo lo que es entendido es despojado de la materia en cuanto que ella individualiza así como todo universal es abstraído de lo particular. Sin embargo, el concepto definitorio en sí puede abarcar a la materia; pero él no es un criterio de

³ En este capítulo.

individualización, pero lo sería la diferencia que constituye a la forma, ya que ésta no es sólo materia, sino también su causa. Esto es como al definir 'carne', digo que el medio del tacto se genera por una mezcla proporcionada de calor, frío, humedad y sequedad. Al mencionar calor, frío, humedad y sequedad no hablo sencillamente de la materia, sino también de la causa efectiva de la mezcla en la carne. El intelecto entiende como una unidad la muchedumbre de las partes de una composición y entiende actualmente como una unidad la muchedumbre potencial; la muchedumbre de las partes de la materia y del sujeto es captada por un único acto de entender debido a la unidad de especie y forma.

Lo que es absolutamente *indivisible* es como *el punto* y la unidad. *Todo* punto forma parte de *una división*, pero no es divisible; toda división siempre se realiza en un punto y, sin embargo, éste no es divisible. Todo lo que es *indivisible de esta manera*, en cuanto es indivisible, señala su indivisibilidad a través de un nombre *privativo*, como cuando decimos que el punto es aquello que no tiene partes; *esto es así en todo aquello* que es sencillamente indivisible, como la unidad y el presente. Cuando se asume que estos conceptos son como los principios de sus cantidades correspondientes, no son captados en sí sino en sus cantidades correspondientes, de las que son principios. Ejemplos: el punto en que termina una línea, la unidad en la suma de los números, el tiempo presente en la continuación de pasado y de futuro. Esto no se demuestra con nombre y concepto privativo. Sin embargo, cuando se entienden estos conceptos en sí, se manifiestan en un nombre privativo y entonces también se entienden como privaciones debido a sus hábitos opuestos. Se trata de una inteligencia casi reflexionada; un *concepto similar* y único existe al entender todas las demás privaciones. Preguntémonos lo siguiente: *¿cómo* podemos decir que el intelecto *conoce el mal*, es decir una privación, o *el color negro*, es decir una privación de blancura, como se ha mostrado en otro lugar⁴?

Es necesario que en todos estos objetos inteligibles el intelecto primero *conozca potencialmente* y que después *conozca* en acto, permaneciendo el intelecto intacto. Razón: como señalamos arriba, el intelecto posible no se diversifica por los objetos inteligibles, de la misma manera como la materia se diversifica por las formas. Por eso, al captar algo cognoscible, capta algo fuera de sí. Ahora bien, si ningún intelecto contuviera contrario alguno en el ámbito de lo inteligible, sería necesario que conociera por medio de otra instancia que no tiene contrario. He aquí este intelecto, que es razón y *causa* de lo inteligible; *se conoce a sí mismo* y al conocerse, conoce otras cosas. Su acto de entender de ninguna manera sale de él. Dado que él es la razón de todo como lo es el arte de la arquitectura, es necesario que *esté separado* de todo y que siempre esté en *acto* y nunca en potencia, porque su acción de entender nunca es extrínseca. Él siempre

⁴ *Supra*, I, 2, 12.

es presente a sí mismo. Se trata, por tanto, de entender las sustancias intelectivas separadas y, sobre todo, se trata del acto de entender la causa primera.

Capítulo 2: Cuál intelecto es siempre verdadero y cuál es a veces verdadero y a veces falso y por qué. Los actos de los sentidos y del intelecto son actos perfectos y movimientos simples [430b26-431a8]

Además hallamos que los objetos inteligibles se diversifican, puesto que algunos están compuestos de tal manera que algo se pueda predicar de otra cosa. La composición en ellos es realizada por el intelecto, aunque la realice en congruencia con la cosa. Siempre que *algo se predica de otro*, como en una afirmación o negación, donde una cosa se divide de otra, es necesario que *todas* estas composiciones *sean verdaderas o falsas*. Pero no todo contenido intelectual es verdadero o falso. Así como vemos que existen variaciones de los sentidos respecto de los objetos sensibles, así también encontramos que el intelecto varía respecto de los objetos inteligibles. Cuando la sensación contiene un sensible esencial, el cual por su naturaleza actualiza la sensación, este objeto sensible es la causa de la sensibilidad. Esto es diferente cuando contiene un objeto sensible accidental, el cual por su naturaleza no es causa de la sensibilidad. Esto también es así en los contenidos intelectivos; el intelecto especulativo, que es especulativo por su naturaleza, establece una relación distinta a la del intelecto que entiende accidentalmente. El universal, que es simple por su naturaleza, corresponde al intelecto especulativo, ya que éste mueve al intelecto posible de la misma manera que el objeto sensible propio mueve a los sentidos. La composición de los objetos inteligibles ocurre en congruencia con las cosas; ésta no mueve al intelecto en cuanto es tal. Por eso *se relaciona* el contenido intelectual, que es un concepto simple, con '*lo que es la cosa*' y con la forma sustancial por la que *el ser era aquello*, es decir por lo que el ser era siempre y perpetuamente algo, porque todo lo que es algo por la forma sustancial, será algo y existe sustancialmente. Este acto de entender, que esencial y propiamente es un acto de entender, *es siempre verdadero* por la verdad objetiva, de acuerdo con la que dijimos que verdadero es lo que verdaderamente existe y lo que es un ente verdadero. El intelecto no engaña acerca de esto y el acto de entender *no es algo de algo*, sino que es, por su forma, un concepto simple de la cosa. Esto es *como* la visión del objeto sensible *propio*, que siempre *es verdadero*; la visión no engaña al respecto, pero no es verdadera siempre que el objeto visible sea compuesto por otra cosa, como sucede con los objetos visibles accidentales y comunes. *En efecto*, *no es siempre verdad* que la *blancura* que se ve, sea un hombre o que no lo sea, cuando la visión afirma que el hombre es blanco o que no lo es. Lo mismo ocurre en el intelecto, porque el intelecto, que sólo contiene un concepto

mental simple, es siempre verdadero; la composición, en cambio, no es siempre verdadera, ya que esto ocurre en el objeto inteligible como en los objetos sensibles accidentales. Por eso, respecto de estos objetos el intelecto siempre es falseado. *Los seres que existen sin la materia*, como las sustancias separadas, entienden las cosas por medio de las quiddades simples de las cosas y, por eso, no se falsean sus objetos entendidos. Siempre que se entiende que una cosa está realmente contenida en otra, es necesario que esto ocurra al captar las cosas, las diferencias y aquello en que coinciden sus rasgos particulares. Esto sucede, porque el intelecto se extiende hacia las facultades sensitivas, y en las composiciones y divisiones de esta índole es frecuente la falsedad.

Ahora bien, en las sustancias separadas, que no poseen contrarios en sus objetos inteligibles ya que no reciben ningún objeto inteligible fuera de sí, *la ciencia en acto de estos objetos se identifica con la cosa* sabida. Esto es verdad sobre todo respecto del intelecto de la causa primera, porque éste es completamente simple. Su acto de entender, su objeto inteligible y su intelecto son completamente idénticos. En las demás inteligencias, que pertenecen a un orden inferior, esto también es cierto, pero existen más diferencias entre su acto de entender, su objeto inteligible y su intelecto. Esta diferencia se ha esclarecido arriba, pero para que esto se aclare plena y sutilmente, se remitirá a la *Metafísica*⁵. La ciencia de nuestro intelecto, antes de estar en acto, existe primero *en potencia*. Y como dijimos arriba, *en cualquier individuo* la potencia es *anterior* al acto⁶. Pero hablando de manera *universal* y simple, también en el orden *temporal* la ciencia en acto es anterior a la ciencia en potencia, porque –como dijimos arriba– *todo aquello* que está en potencia, solamente *llega a estar en acto por medio de lo que está en acto*⁷. En el intelecto de los seres mortales, por ende, es anterior el intelecto agente y el hábito de los primeros principios, que conocemos por naturaleza en la medida en que conocemos los términos. Estos principios son como los instrumentos por los que el intelecto agente lleva al intelecto posible de la potencia al acto; estos instrumentos son determinados por la determinación de lo cognoscible; tienen su origen en la experiencia y en la memoria de los contenidos que mueven al intelecto posible. Así se adquiere esta y aquella ciencia. Este movimiento del intelecto, es decir la simple recepción de los objetos inteligibles sin movimiento y transmutación, amerita una reflexión acerca de por qué este movimiento difiere de los demás movimientos físicos.

Expresamente *parece* que en los sentidos *el objeto sensible causa el acto de sensación*, llevándolo *de la potencia* al acto. También vemos que lo que es de

⁵ Aristóteles, *Metaphysica*, 1075a5; Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, 2, 30 (ed. Colonia, XVI, 2), p. 520, 32-39.

⁶ *Supra*, cap. 19.

⁷ *Supra*, cap. 18.

esta manera *actualmente productivo* en el objeto sensible, *no padece* en absoluto. Cuando es captado por los sentidos, no merma a los sentidos ni fluye de una forma a otra forma como lo hace la forma generada en la materia. En el movimiento físico, el agente a su vez padece por algo que proviene del paciente. Cuando el paciente recibe la forma del agente, la recibe de tal manera que el paciente fluya de forma en forma hasta alcanzar la perfección en el punto final del movimiento. Por eso dijimos en la *Física* que el movimiento físico es el acto de un ente imperfecto que existe en potencia en cuanto está en potencia⁸.

Por eso: cuando el objeto sensible mueve a los sentidos, es necesario que *esta especie de movimiento difiera* del movimiento físico. Existen dos definiciones de *movimiento* físico; cualquier *acto de lo imperfecto* es un movimiento y no pertenece a la esencia del ente imperfecto. Por su esencia le corresponde estar en acto; por eso, cuando ya no es imperfecto, es un acto perfecto. Esto es así cuando se da el acto sensitivo por medio de la recepción sensible. Es un *acto simple* y, por eso, no fluye de una forma a otra forma, por lo que *es* el acto de un ente perfecto y no de algo adicional que exista en potencia. Esto ocurre en un grado mucho mayor en el intelecto, porque –ya lo habíamos dicho arriba– la impasibilidad del intelecto en la recepción de los objetos inteligibles es mucho mayor que la impasibilidad de los sentidos en la recepción de los objetos sensibles⁹. Por eso ‘*sentir*’ y ‘*entender*’ se parecen a las acciones que *sólo afirman* o enuncian algunas palabras, porque en la acción de hablar se realiza súbitamente una acción completa, sin que le preceda una acción disminuida, como es el caso en el movimiento físico, en el cual una acción disminuida continuamente preceda a la acción completa, hasta completarse el movimiento entero. Quien habla, expresa una afirmación por medio de una acción simple, y esto es así en el sentir y en el entender y aún más en el entender que en el sentir. Esto cierto sobre todo respecto de la sensación simple y del entender simple. Digo que la sensación o el entender simples son la sensación de los objetos sensibles por sí o de los objetos inteligibles por sí y no por accidente.

Capítulo 3: Un solo intelecto compone y divide los objetos inteligibles de la misma manera que lo hace el sentido común [431a9-431a21]

Cuando hay un ser determinado apropiado o *deleitabile* o inapropiado o *doloroso*, se trata o bien de una sensación accidental o de algo accidentalmente entendido, porque en este caso, al componer o dividir uno con el otro, *se afirma o*

⁸ Alberto Magno, *Physica*, III, 1, 5 (ed. Colonia, IV, 1), pp. 158, 77-160, 62.

⁹ *Supra*, cap. 15.

se niega. En este caso, si se determina que algo es deleitable, el apetito y el movimiento siguen a lo aprehendido, o si algo se determina como doloroso, el apetito y el movimiento *huyen* de algo. Lo apropiado, que lleva comúnmente al deleite, y lo inapropiado, que lleva al dolor, son contrarios y sólo están en los objetos sensibles.

Es, por tanto, necesario que dos pasiones contrarias, de acuerdo con las cuales ocurre *el deleite o el dolor*, produzcan algún apetito y algún movimiento del alma apetitiva. Este movimiento, que se produce en el alma sensitiva, ocurre *por medio de un objeto sensible que es o bueno o malo o que contiene algo apropiado o inapropiado para generar deleite o dolor*. Por eso dijo Platón que todo deleite y todo dolor es producido en el alma sensitiva¹⁰. En verdad dice que el deleite tiene un contrario. Si existiera un deleite en la contemplación de los teoremas, como al contemplar que la diagonal de un costado es inconmensurable, éste no tendría contrario y no se daría en el alma sensitiva. Pero esto se habrá que investigar en la *Ética*¹¹. Lo que hay que saber aquí es que a deleite y dolor sensibles siguen fuga y apetito a través del apetito y del movimiento. En su raíz primera *en acto*, la fuga y el apetito son idénticos, puesto que una parte, es decir la apetitiva o motriz, los producen. En efecto, una parte del alma apetece el objeto presente deleitable y huye del objeto presente doloroso. El apetito o la fuga son acerca del objeto presente en acto, porque sus contrarios versan acerca de la misma potencia. Por tanto, huir y perseguir *versan* acerca de lo mismo, y *no se distinguen el apetito y la aversión*. Estos no difieren *entre sí* como *tampoco* difieren *de la facultad sensitiva*. Lo que se apetece y aquello de lo que se huye es idéntico; hablo de manera general, porque ambos pertenecen al alma apetitiva y ambos son parte del alma sensitiva. *Pero el ser* de estas facultades es a veces *diferente*, así como difieren las partes del apetito, es decir el irascible y el concupiscible, de que hablaremos más adelante, cuando establezcamos las partes motrices del alma¹².

Pero lo que hay que anotar es que *los fantasmas en el alma intelectiva* mueven al intelecto, *así como los objetos sensibles* mueven a los sentidos. Cuando el intelecto pensante se extiende y determina *el bien y el mal por medio de afirmación o negación*, entonces se siguen la *fuga o persecución*. El intelecto, así como lo hacen los animales irracionales con la estimativa, determina lo apetecible bajo el aspecto de utilidad. Respecto *de esto* se ve que el alma racional de ninguna manera *entiende algo sin los fantasmas*, de los cuales se desprenden los

¹⁰ La referencia a Platón proviene de Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 11, 1152b12-13.

¹¹ Alberto Magno, *Ethica*, X, 1, 4 (ed. Colonia, XIV, 2); Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 2, 1173a29-34.

¹² *Infra*, cap. 10.

universales. Existe un solo intelecto que compara y juzga todo cuanto lo mueve con base en los fantasmas.

Arriba afirmamos que *el aire*, que es alterado por un medio, *hace lo mismo en la pupila* al producir en ella la especie sensible a la que recibe de la cosa misma; la pupila *difiere* del aire por el cual es movida. *La audición* tiene *asimismo* su causa motriz, y así todos los sentidos. *Pero de la última* facultad sensitiva, que se llama última, porque es movida al final, también se dice que es la primera, ya que en ella está la fuente y el origen de la facultad sensitiva; es formalmente *una sola* facultad en que culminan los sentidos particulares. Y esta facultad sensitiva *ocupa un lugar intermedio* entre todos los objetos sensibles, como dijimos arriba¹³. Pero es *muchas* facultades respecto de los sentidos particulares, que culminan en ella. Anteriormente se había dicho que discierne una y la misma cosa y aquello por lo que discierne, *difiere en lo dulce y lo caliente*. *Pero ahora hay que decir* que se trata *de una sola* facultad individual que en el acto de sensación es la primera y última. Tiene unidad *como un punto final*, en el cual culminan los diversos objetos sensibles; tiene unidad de la manera en que el punto representa un solo centro donde culminan las líneas provenientes de la circunferencia. Análogamente es único el intelecto en que culminan todos los movimientos de los fantasmas; es una facultad formal respecto de la fantasía, así como también la fantasía es una facultad formal respecto del sentido común y el sentido común respecto de los sentidos particulares. Estas verdades se manifiestan en el intelecto o bien porque los fantasmas las producen o bien porque las producen las intenciones de lo bueno y malo a partir de los fantasmas.

Capítulo 4: La analogía entre los fantasmas y el intelecto es la misma que entre los objetos sensibles y la primera facultad sensitiva [431a22-432b11]

Existe exactamente la misma *analogía* e identidad *numérica* entre la mayoría de los objetos sensibles que se comparan con una sola facultad sensitiva, la cual establece una comparación entre ellos y con la mayoría de los fantasmas que se comparan con un solo intelecto, el que los compara. *No existe diferencia alguna al contrastar* la afirmación o pregunta acerca *de cómo se juzgan* aquellas cosas que *genéricamente son parecidas* –así como las cosas que pertenecen a un género y una potencia– o *cómo se juzgan* las cosas genéricamente *contrarias*. Si se buscara una solución, sería la misma para ambas preguntas. Entonces, si alguien preguntara de qué manera se juzga que *lo blanco y lo negro* son idénticos,

¹³ *Supra*, II, 4, 11.

diremos que estas cualidades se juzgan como por medio de una facultad última, en la que culminan los movimientos de lo blanco y lo negro. Asimismo, si alguien se preguntara de qué manera es idéntico el juicio acerca de lo que proviene de un fantasma de lo blanco y otro de lo negro, diremos asimismo que es uno y el mismo punto final hacia cuyos extremos llegan los movimientos de ambos. Razón: así como las cosas sensibles se relacionan con una sola facultad sensitiva última, así fantasmas diversos se relacionan con un solo intelecto último. Pongamos el ejemplo de *D* como 'dulce', que es la semejanza y la especie de lo dulce en la fantasía. Ahora bien, que *A* sea una cosa sensible blanca y que *B* sea una cosa sensible negra y que *C*, en un fantasma, se relacione con *D* como *A* con *B*. Entonces sería necesario que *C* sea un fantasma de lo amargo. Digo, por ende, que así como el movimiento de *A* y *B* se relaciona con la facultad sensitiva última, así se relacionan *C* y *D* con el movimiento de un solo intelecto. De la misma manera que éstos son idénticos e intercambiables, como lo son las especies que mueven al intelecto, así también se relacionan con los objetos sensibles que mueven a los sentidos. Además, así como las especies de algunos objetos sensibles se relacionan con las cosas y al contrario, así también las especies de los demás objetos sensibles se relacionan con las cosas y al contrario. Esto ocurre, porque la fantasía es un movimiento sensorial en acto; por eso es necesario que en los fantasmas haya movimiento como en los objetos sensibles y al contrario. Si los objetos sensibles fueran genéricamente idénticos o diversos, se trataría de fantasmas que mueven al intelecto. Entonces, se asume que *C* y *D*, que son fantasmas y que pertenecen al mismo género y al mismo sentido, tienen la misma relación al mover el intelecto como la que tienen *A* y *B* al mover un solo sentido. Entonces sería necesario que sean idénticos en cuanto que son aprehendidos por la misma facultad, aunque el ser de esa facultad referido a este o aquel fantasma no fuese idéntico. Como ya dijimos, el primer ser sensitivo no es el mismo cuando remite a un objeto sensible u otro¹⁴. Esto se parece a la afirmación de que el ser del centro no es uno y el mismo cuando refiere a una línea o a otra¹⁵. Esto ocurre tanto numérica como analógicamente en todos los fantasmas y objetos sensibles de acuerdo con una sola semejanza. Hay una sola razón para aprehender que los objetos sensibles y los fantasmas pertenecen a géneros diversos. Lo que pertenece a géneros diversos, como señalamos en el libro II, pertenece a sentidos diversos, así como cuando *A* es dulce y *B* es blanco¹⁶. Salta a la vista que la facultad intelectual entiende y aprehende las especies que están en los fantasmas.

¹⁴ *Supra*, II, 4, 8.

¹⁵ *Supra*, II, 4, 11.

¹⁶ *Supra*, II, 4, 3.

Esto no solo es cierto respecto de los fantasmas que son aprehendidos por los sentidos, sino también respecto de las intenciones de lo apropiado e inapropiado, que se aprehenden junto con los objetos sensibles y que por naturaleza mueven al apetito. Así como en los fantasmas lo apropiado e inapropiado es determinado por la razón, así se establece aquello que se busca o de que se huye, es decir de lo que tiene que huirse. Por eso, cuando el hombre no usa a los sentidos en acto, es decir cuando el objeto sensible está ausente, pero [cuando] usa el movimiento de los fantasmas, entonces el hombre es movido por el pavor o la alegría, no solamente soñando, sino ocasionalmente también en la vigilia. Un indicio para ello es cuando alguien percibe la presencia de una cosa de la que tiene que huir, por ejemplo, porque ve que el fuego incendia los edificios que habita. Todos conocen de manera general que esto es algo de que hay que huir, porque toda persona que ve esto, huye. Por eso se dice:

“Es tu problema, cuando la pared del vecino está en llamas”¹⁷.

Esto significa que, en la medida en que alguien ve esto, es movido hacia la huida. Asimismo, cualquiera que ve a los enemigos y capta que luchan, es movido a resistir o a huir. De la misma manera que esto se da en los objetos sensibles y en los sentidos, así también se da en los fantasmas y en el intelecto humano o en la fantasía de los animales. En efecto vemos que alguien ocasionalmente raciocina con base en los fantasmas o las especies inteligibles que están en los fantasmas, como si tuviera los objetos frente a sus ojos. Al deliberar en presencia de los fantasmas, determina los bienes y males futuros, tal como lo hacen frecuentemente los melancólicos o los durmientes en los sueños. Así, al soñar con imágenes de mujeres, los miembros son movidos hacia el coito y así se realiza el deleite como si estuviera presente la cosa que imprime estas especies en los cuerpos. Siempre que en la fantasía está una forma adecuada o inadecuada para el cuerpo, las facultades adjuntas a los miembros súbitamente mueven al cuerpo hacia su consecución.

Y por eso algunos adquieren la lepra u otras enfermedades debido a la imaginación frecuente de la lepra o de otras enfermedades. Dado que el alma representa en los fantasmas algo como alegre o triste y aún cuando no sea así en realidad, huye de lo doloroso o persigue lo apropiado. Universalmente esto es así en todas las acciones. Llamo acción a lo que es actual y que puede ser realizado por nosotros, así como lo son todos los asuntos deleitables o dolorosos o aquellos que pertenecen a la comunicación entre los animales. En cambio, si lo verdadero y falso fuese aprehendido sin acto alguno, de manera que no fueran aprehendidas las cosas que son los objetos de nuestros actos, o sea en los asuntos prácticos, entonces pertenecerían al mismo género, ya que se trataría de conocimientos aprehendidos en los fantasmas, así como el bien y el mal, que

¹⁷ Horacio, *Epístolas*, I, 18, 84.

son los objetos de la acción y de la práctica. *Pero en cuanto a lo absolutamente verdadero y falso, hay una diferencia con el bien y el mal respecto del género de conocimiento, porque la verdad simple sólo se da respecto de lo que es verdadero siempre y doquier, es decir se trata de universales. Éstos no están en el conocimiento de la fantasía, sino en el conocimiento intelectual puro.*

Lo contrario es parecido: lo que es absolutamente falso, es falso siempre y doquier, y no aquí y ahora. Lo verdadero y lo falso también difieren del bien y del mal. Si algo no puede ser realizado por nosotros, se tratará de lo verdadero o falso en el conocimiento de la fantasía, pero no de un bien o mal. Es, entonces, obvio que en todo cuyas especies están en los fantasmas, como en la física o en la ética, exista una analogía entre los objetos sensibles y los sentidos y entre los fantasmas y el intelecto en comparación con la fantasía.

Capítulo 5: Sobre el acto de entender los asuntos matemáticos y divinos [431b12-431b17]

Pero acerca de aquellos asuntos, como la matemática, que se predicán por abstracción y en cuya definición no se concibe a la materia sensible, alguien acaso pensará que no existe tal analogía. Pero hay que saber que el intelecto entiende y aprehende todos estos asuntos a través de los sentidos. Por ejemplo, el intelecto aprehende lo chato en esta materia sensible, que es la carne de la nariz, dado que en su ser y definición está unida a la materia sensible. Así también aprehende en los fantasmas los asuntos matemáticos como separados, porque están unidos a la materia sensible, aunque por definición sean abstractos. Cuando el intelecto entiende lo chato, lo cual abarca conceptualmente la carne de la nariz, es necesario que lo entienda como no separado de su definición. En la medida en que aprehende el género de lo chato, que es curvo, no aprehende el concepto de lo curvo con la carne de la nariz, porque de acuerdo con su definición única excluye cualquier materia; en este caso entiende lo curvo sin entender la carne. En este sentido entiende los asuntos matemáticos —que no están separados en su ser— como si fueran separados, porque sus definiciones abstraen de toda materia sensible. Por tanto, no los capta como algo que fuese exterior al alma, porque en las cosas siempre se unen a la materia y de esta manera su aprehensión proviene de los fantasmas. Pero cuando el intelecto aprehende algo de ellos, profundizaría al respecto y percibiría que la materia sensible no es propia del intelecto. Lo que lo define es abstraído de la materia sensible. Así se entienden los asuntos matemáticos que se captan a partir de los fantasmas; así también se entienden los demás asuntos como los naturales y prácticos.

En todo esto parece que todo nuestro acto de entender tiene su origen en los fantasmas. Lo que el intelecto aprehende de los fantasmas de esta manera, lo entiende. Puesto que él está separado, es necesario que los objetos de su acto de entender estén separados; en todas las cosas esto es primero en potencia y después en acto. Lo que está en el intelecto en acto, está en él de tres maneras. La primera: saber en acto y realizar la ciencia, cuando el predicado se ordena al sujeto en acto; por ejemplo, que todo hombre sea animal. La segunda: poseer el hábito de saber y no reflexionar. La tercera: poseer la ciencia incipiente, como cuando alguien nos pregunta y no podemos dar una respuesta coherente, sabiendo con certeza que próximamente podremos responder. No podemos poseer esta índole de ciencia sólo en potencia, porque antes de responder es necesario aprender, lo cual no es cierto. Asimismo no la poseemos en acto, porque no reflexionamos en acto, ni perfecta ni habitualmente, porque si tuviéramos un hábito perfecto, podríamos responder inmediatamente cuando quisiéramos. Según el primer modo, la ciencia se asemeja a un tesoro que es sopesado en acto; según el segundo modo se asemeja a un tesoro escondido en la tierra, y según el tercer modo se asemeja a un tesoro que se tuvo, pero escondido y encerrado, sin que tengamos la llave a la mano.

Capítulo 6: Cómo entender los entes divinos separados. Digresión sobre lo que Alejandro dijo al respecto y su error [431b17-431b19]

Después de haber establecido esto, hay que saber que sólo aquello es esencialmente un *ser que entiende* si posee un intelecto, el cual es *un intelecto que completa y universalmente existe siempre en acto*. Se trata del intelecto y la inteligencia completamente *separados* y, por eso, de ninguna manera existen en potencia, sino siempre en acto; no solamente poseen, sino que también producen de sí todos los objetos inteligibles. En cuanto que son intelectos, no buscan nada por fuera de sí mismos.

Pero la cuestión trata de nuestro intelecto —que se une, como se ha dicho, a los objetos sensibles extendidos, ya que sólo aprehende las formas abstraídas de la extensión— o sea *si es posible que él mismo entienda alguno de los objetos separados de la magnitud o no*. Si puede entender los objetos separados, entonces no los aprehende siempre con los fantasmas y la extensión, sino que se une a las inteligencias separadas que dan las formas inteligibles. Esto puede suceder de dos maneras, es decir que se una a nosotros como la causa que sólo produce en nosotros las formas inteligibles o que se una [a nosotros] como causa eficiente y formal. Si ocurre según esta segunda manera, nuestro intelecto agente material estaría unido a las inteligencias separadas [y] tendríamos la mayor felicidad

y divinidad que aquella que el intelecto humano puede alcanzar. Ésta es la cuestión de mayor peso entre todas las que tratan del alma y Aristóteles prometió *analizar* esta cuestión *posteriormente*, pero nosotros no encontramos que él hubiese reflexionado sobre esto en alguna parte de su libro *Sobre el alma*, a no ser que se hubieran perdido libros que no llegaron a nosotros. Si en sus libros es posible ver algo al respecto de manera obscura, entonces, como transmite Alfarabi, se trataría del libro X de la *Ética a Nicómaco*, donde parece hallarse lo que dice sobre la felicidad contemplativa¹⁸.

Para preservar las bondades de la doctrina, queremos investigar, en cuanto Dios se digne a concedérselo, cómo se establecen simultáneamente todas las operaciones del intelecto. Pero en primer lugar queremos señalar las teorías de los Peripatéticos al respecto y después establecer nuestro punto de vista y mostrar en qué coinciden y en qué difieren. Dado que entre los Peripatéticos que siguieron a Aristóteles, se destaca, en opinión de muchos, Alejandro, hablemos primero acerca de cómo él resolvió esta cuestión. Decía que el intelecto posible es generado con el cuerpo humano y que perece con él, ya que es forma y facultad del cuerpo, como dijimos arriba¹⁹. Según él, el intelecto no es otra cosa que la preparación y la aptitud para la recepción de los objetos inteligibles, así como la limpieza y tersura de la tabla es la aptitud para recibir la imagen; pero no es la sustancia de algo en el ente en sí, como lo es la tabla, sino solamente la aptitud respecto de los objetos inteligibles, que es consecuencia de la complexión de los elementos que posee un mayor equilibrio que las demás complexiones y que se aproxima al equilibrio de los cuerpos celestes por una cercanía de semejanza. Según esta aptitud, el intelecto agente, que de acuerdo con esto es una inteligencia separada y no una parte del alma, produce primero las formas. Mientras sólo actualice los objetos inteligibles, llevándolos de la potencia al acto, sólo se une al intelecto posible como causa eficiente; de esta manera causa en él el intelecto especulativo, del que también dice que es generable y corruptible en nosotros. Cuando el intelecto posible es perfeccionado a plenitud y cuando posee el intelecto especulativo, exactamente en este caso el intelecto agente se le une como forma. El intelecto posible ciertamente no entiende esto jamás, pero dado que se une a nosotros como una forma después de haber entendido todos los objetos entendidos, en este caso entendemos por medio de él todos los demás entes separados y adquiriremos el conocimiento de ellos.

Por tanto, la teoría de estos hombres vuelve a que lo captado en los fantasmas se prolonga y se une a nosotros por medio del intelecto especulativo. La luz de la especulación, cuya luz es dada por el intelecto agente como agente, dispo-

¹⁸ La referencia a Alfarabi de nuevo parece remitir a Averroes, *De anima*, III, 36 (ed. Crawford), p. 481, 56. Sin embargo, el texto de Averroes no corrobora la afirmación de Alberto.

¹⁹ *Supra*, III, 2, 4.

ne al intelecto posible con mayor continuidad. Así, por medio de los objetos de la especulación que ascienden continuamente, el intelecto especulativo se le une finalmente como la forma del intelecto agente, el cual es una sustancia separada que se une de la manera anteriormente mencionada. Como una sustancia separada entiende a otra sustancia separada, nosotros entendemos, por ende, otras sustancias separadas por medio del intelecto agente unido a nosotros. Para ello Alejandro desarrolla un argumento que no es demostrativo. Dice, en efecto, que existen dos operaciones del intelecto; la primera consiste en producir y, por así decirlo, crear las formas entendidas en acto a partir de los objetos inteligibles en potencia. Esto no es otra cosa que abstraerlas de la materia y de los apéndices materiales y hacerlas simples. La segunda operación consiste en entender. La anterior de estas operaciones se realiza con miras a la segunda. Por eso, como estas dos operaciones están en nosotros perfectamente, el intelecto nuestro también es perfecto. La operación primera es perfecta, cuando todos los objetos inteligibles están en acto. La operación segunda es perfecta, cuando se puede entender todo por medio de aquello que el hombre tiene en sí como si fuera una forma. Esta operación se realiza de la manera anteriormente mencionada, que es la continuación y la unión del intelecto agente con nosotros y, por medio de él, con otros entes separados. Para ello da el ejemplo de quien camina potencialmente. Se dice que camina perfectamente quien se habrá esforzado de perfeccionar en acto cualquier acción de caminar. Esto ocurre sucesivamente por medio de los órganos y su uso. Asimismo dijo que el intelecto se esfuerza y se dispone continuamente hacia la recepción de la luz mayor por medio de los objetos inteligibles y, habiéndose esforzado, percibe al intelecto agente separado como forma. Habla de esta manera del intelecto adquirido, el cual es el último grado de la potencia especulativa. Por medio del intelecto adquirido se entienden los entes separados.

He aquí la opinión de Alejandro, en la medida en que se pueden entender sus palabras en sus libros *Sobre el alma* y *Sobre el intelecto y lo entendido*²⁰. Esta teoría está repleta de errores y de ella se siguen muchas consecuencias indeseables. Averroes establece algunos argumentos contrarios, de los que expondremos algunos. Averroes parte de la veracidad de una proposición, es decir que el intelecto produce lo entendido de cualquier manera, sobre todo respecto de las cosas separadas de la materia. Si éstas no fuesen entendidas y si no se verificaran previamente, no se entenderían sus esencias. Esto se verifica así: como señalamos arriba, todo intelecto es una forma que es un estado medio de los objetos entendidos, así como el medio del tacto es el medio de los objetos tangibles²¹. Por eso, cuando el objeto tangible altera en acto al tacto, produce la cualidad

²⁰ Alberto se basa en Averroes, *De anima*, III, 36 (ed. Crawford), p. 482, 85-100.

²¹ *Supra*, III, 2, 1.

tangible para la facultad táctil, y además de esto la cualidad de la cosa tocada distingue y determina al tacto. Así también sucede que la intelectualidad del intelecto y la intelectualidad de la cosa entendida es una sola; además, la intelectualidad del alma es determinada y distinguida por la intelectualidad de la cosa entendida. Por eso dijimos arriba que el intelecto y lo entendido son una sola cosa, no como sujeto y accidente, ni como forma y materia, sino como aquello que de alguna manera pertenece a una y la misma forma como determinante y determinada²². Así son todas las formas medias cuando superan los extremos y reciben su acto, porque el medio se predica de los extremos.

Esta proposición mencionada contradice a quien afirme que es necesario suponer que el intelecto agente no es una parte del alma, sino que es una sustancia separada e incorruptible. Supone que los objetos de la especulación son generables y corruptibles y que nosotros los entendemos por medio del intelecto agente, si para nosotros es como una forma. En este caso sería necesario que, así como los objetos entendidos se identifican con el intelecto agente, así también lo incorruptible se vuelva corruptible, lo cual es absurdo e ininteligible. También es completamente inadecuado decir que lo incorruptible y separado se convierta en una forma corruptible y corpórea. Este autor supone que el intelecto posible es corpóreo, unido y corruptible, y que el intelecto agente es incorruptible, separado y de sustancia incorpórea y que llega a formar parte de nosotros de la manera antedicha, es decir que llega de afuera, como dice Aristóteles²³.

Arriba mencionamos muchas de las consecuencia imposibles que se siguen de que se diga que el intelecto posible es la forma del cuerpo²⁴. De lo dicho se desprende fácilmente que este autor no dio ninguna razón verdadera para resolver la cuestión mencionada, porque de ninguna manera parecen poder unirse lo incorruptible, incorpóreo y separado con lo corpóreo, corruptible y unido, ya que no enfoca ninguna de sus afirmaciones a lo que es recibido de nuevo o no. Si es recibido, entonces es necesario que se produzca una transmutación del recipiente o de lo recibido o de ambos. Es obvio, sin embargo, que Alejandro no puede decir que esto sucede en lo recibido, porque, según él, se trata de una sustancia intransmutable y necesaria; también salta a la vista que no hay transmutación en ambos. Ahora bien, si la transmutación está en el recipiente, entonces sería necesario que el recipiente produzca una sustancia que no existía antes de unirse a la forma de la materia. En este caso tiene que preguntarse: ¿cuál es la razón de esta transmutación y recepción? Sin embargo, no puede dar una respuesta.

²² *Supra*, III, 2, 12.

²³ Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b27-28.

²⁴ *Supra*, III, 2, 4.

Si alguien dijera que Alejandro entiende que el intelecto agente está siempre en nosotros, entonces un problema aún mayor sería la consecuencia. Puesto que el intelecto siempre obra de manera universal, los fantasmas presentes serían inmediatamente producidos por el intelecto especulativo. De esta manera poseeríamos todas las ciencias especulativas sin estudio ni maestro; el intelecto agente existiría en nosotros sólo de una manera, tanto antes de la especulación como después. Por experiencia sabemos que esto es falso. Esta consecuencia imposible parece ser necesaria, porque para el intelecto especulativo sólo se requiere de la presencia del intelecto agente, la presencia de los fantasmas y del sujeto del intelecto posible. Éstas son las afirmaciones de Alejandro y lo que se ha dicho en su contra.

Capítulo 7: Digresión que explica las opiniones de Temistio y Teofrasto para resolver la cuestión mencionada

Las teorías de Temistio y Teofrasto vuelven a este punto, es decir que el intelecto agente es la forma del intelecto posible, como dijimos arriba, y que no entendemos por medio de la recepción de los objetos inteligibles²⁵. Entender consiste en la abstracción intelectual de los objetos inteligibles, ya que la luz del intelecto agente los rodea y el ser de la luz del agente que los rodea es el acto de entender. Quienes dicen que el intelecto posible es separado como lo es el intelecto agente, y que ambos son incorruptibles, afirman que no existe ningún problema en que lo incorruptible produzca una forma incorruptible.

Por eso dijeron, criticando a Alejandro, que él se refería a cosas incompatibles. Él decía que el intelecto especulativo, al que también llamaba intelecto habitual, se genera y se corrompe continuamente, y sin embargo este recibe una forma del intelecto agente, así como la materia es informada por su forma. De esta manera la materia incorruptible sería corruptible, lo cual es problemático. Si el intelecto agente se uniera a nosotros de esta manera, se requeriría de una cosa corruptible para realizar su acción, que es el acto de entender. Esto no se puede dejar así y, por eso, estos dos hombres no quisieron seguir de ninguna manera la teoría de Alejandro.

Ellos dijeron que la prueba de Alejandro no tiene validez, ya que es verdad que la facultad es perfeccionada por el fortalecimiento y el ejercicio, cuando se trata de una facultad generada. En el complemento de lo generado también es aprehendido el complemento de las facultades de los entes generados, pero no por eso se llega a la facultad, la cual no pertenece a lo generado en cuanto que

²⁵ *Supra*, III, 2, 5.

es generado. Por tanto dijo Alejandro que el intelecto posible fue generado y que el intelecto habitual fue asimismo generado, y que el fin y el complemento de lo generado fueron generados; de esto se sigue que con estos dos intelectos no se llega a la continuación y unión con el intelecto agente, el cual no fue generado. Por eso estos autores fueron los primeros quienes rechazaron seguir a Alejandro y afirmaron que no fueron generados ni el intelecto posible, ni el agente, ni el especulativo, que es producido por ambos, como enseñamos arriba²⁶. Efectivamente dicen que nuestro intelecto, unido a nosotros, es compuesto por los intelectos posible y agente, estableciendo una relación de los objetos inteligibles con el movimiento de los fantasmas. Así, el intelecto compuesto y unido a nosotros es de suyo suficiente para entender los entes separados.

Para ello ofrecen un solo argumento, que es deducido de la menor y de alguna manera se trata de un argumento tópico y probable que no es necesario. Decían que al menos se ve que el intelecto compuesto por dos entes separados pertenece en mayor grado a lo que entiende la materia y no tanto a lo separado que guarda alguna semejanza con ella. Si esto es así respecto de los objetos inteligibles en unión con la extensión, en mayor grado lo será respecto de los objetos inteligibles separados. Pero este argumento que ellos aducen, de ninguna manera sería concluyente si dijeran que el intelecto posible no es separado, como lo afirma Alejandro, ya que en todas las facultades corpóreas no percibimos aquello que es muy activo en sí, porque excede la armonía de la facultad, como por ejemplo el sol, que es muy visible y, por eso, nosotros no lo vemos. Asimismo, es posible que los entes separados, que en sí son muy inteligibles, no puedan ser entendidos por nosotros. Aristóteles parece decir que “la disposición de nuestro intelecto respecto de las cosas más manifiestas por naturaleza es como la disposición de los ojos de los murciélagos respecto de la luz del sol”²⁷. Puesto que asumen que el intelecto es una facultad separada, se sigue que su argumento es probable; pero no pueden nombrar la causa por la que el intelecto agente a veces es activo en nosotros y que a veces no lo es, ya que –según ellos– el intelecto siempre está unido a nosotros.

Además, según ellos no existe en nosotros algo que reciba los objetos entendidos, y así no se forma una unidad del intelecto con la cosa entendida, lo cual contradice la postura de los sabios. Se habían mencionado anteriormente otros argumentos contra esta opinión.

²⁶ *Supra*, III, 2, 5.

²⁷ El texto sigue a Aristóteles, *Metaphysica*, II, 1, 993b9-10; cfr. Alberto Magno, *Metaphysica* II, 2 (ed. Colonia, XVI, 1), p. 92, 70-71.

Capítulo 8: Digresión que explica la solución de Alfarabi y de Avempace a esta cuestión y su error

Avempace, quien toda su vida se preocupó por resolver esta cuestión, asumió que el intelecto material es corruptible y generable y que no es una parte del alma²⁸. Afirmó que esto corresponde a la fantasía, en cuanto que está en el hombre y cuando está unida a la facultad cogitativa, como expusimos arriba. Resolvió esta cuestión tal como la había resuelto Alfarabi anteriormente, porque de él extrajo sus afirmaciones. Las teorías [de ambos] coinciden en casi todo, porque Alfarabi dijo ante todos los árabes y posteriormente Abubacher, que el intelecto agente pertenece a la naturaleza del hombre y que es separado²⁹. Por eso, cuando el intelecto es perfeccionado por sus operaciones, que consisten en crear y producir los contenidos intelectivos especulativos, entiende por sí mismo los entes separados como si estuviese liberado.

Avempace, quien vivió después de ellos, añadió que el hombre, en cuanto es un ser intelectual, posee dos facultades: una humana, que posee en cuanto es constituida por los fantasmas; otra divina, que posee en cuanto es el vestigio de la inteligencia separada. Por medio de la facultad humana entiende aquello que abarca la materia, por medio de la divina entiende lo separado de la materia.

Estos tres hombres tienen un solo argumento, pero lo desarrollan de dos maneras. En primer lugar suponen que todos los contenidos especulativos que existen en el alma son especulativos en acto, después de haber sido especulativos en potencia. Después asumieron otra proposición muy verdadera: todo objeto que se convierte en especulativo de esta manera tiene quiddidad. En tercer lugar, asumieron de nuevo una proposición verdadera: el intelecto es aquello que hace que todas las quiddidades entendidas en potencia sean entendidas en acto. De esto concluyen que el intelecto extrae por naturaleza las formas de los objetos entendidos y sus quiddidades. Y es necesario que el intelecto posea esta facultad debido a su naturaleza separada.

Este argumento también es desarrollado de la siguiente manera: en primer lugar asumen que toda quiddidad de una sustancia compuesta y singular es potencialmente separable. En segundo lugar suponen que, cuando se actualiza, el intelecto agente establece la quiddidad pura. Se preguntan si lo especulado o compuesto se establece por una quiddidad o por otra cosa, o si es una quiddidad simple o si es algo que no posee quiddidad, de manera que sea una privación pura. Si se dijera que se trata de algo compuesto por una quiddidad y por otra

²⁸ Las referencias a Avempace proceden de Averroes, *De anima*, III, 5 (ed. Crawford), pp. 397-398; y pp. 299-333.

²⁹ Ver nota 58.

cosa, entonces el intelecto separará la quiddidad de lo entendido, ya que el intelecto por naturaleza separa la quiddidad de todo compuesto. Respecto de esta quiddidad se daría la misma pregunta, y así se iría hacia lo infinito, pero como "todo intelecto huye de lo infinito", hay que quedarse con el primer objeto entendido y decir que éste es una quiddidad pura³⁰. Sin embargo, si se asumiera que no existe quiddidad, sino privación pura, entonces nada sería entendido de manera especulativa y no existiría la ciencia especulativa. Esto es falso. Queda por afirmar que existe la quiddidad separada y absoluta.

Además, el argumento de Alfarabi sostiene lo siguiente: supone que entender un caballo, en cuanto que es caballo o una quiddidad simple de él, no son varios actos de entender, sino uno solo³¹. Esto es así en el entender humano y universalmente en todo acto que entiende las quiddidades. Entonces, si llegan a existir varios actos de entender, sería necesario que exista una causa de esa pluralidad. Pero esto sólo es posible si la quiddidad fuese dividida y diferenciada numéricamente, lo cual solamente ocurre cuando una forma corpórea e individual existe en la fantasía o en los sentidos. Entonces, que mi entender especulativo de la quiddidad difiera del tuyo, se debe a que mi forma imaginada en el espíritu corpóreo, con el cual se compone la quiddidad entendida, difiere de la tuya. Así, el entendimiento especulativo, que de suyo es universal, se compone y se une a nosotros por medio de la imaginación. Se había mostrado arriba que lo entendido, en cuanto entendido, no es individual. Por tanto, cuando lo entendido es separado por la luz del intelecto agente, se une a nosotros por la misma luz y en el mismo grado ascendente como la materia se une al intelecto separado. El intelecto especulativo es como una disposición media en la unión de ambos, es decir el contenido y el hombre. Esto es como decir que el intelecto agente posee una luz primera débil, que solamente es capaz de separar y que no puede entender los entes separados. Después adquiere una luz fuerte, por medio de la cual entiende los entes separados, lo cual es idéntico [tanto] a entender las quiddidades que él separa de la materia [como] a entender las quiddidades de los entes separados.

Pero de cualquiera de estas razones se desprende fácilmente que este argumento no es válido, a menos que concedamos que son unívocas las quiddidades de los entes separados por sí y las quiddidades de aquello que es separado por el intelecto de la materia en que existe. Si esto fuese cierto, entonces la misma facultad podría entender ambas. Sin embargo, si fuesen equívocas, entonces no tendría validez el argumento aducido. Y si se dijera que no son ni equívocas ni, en el fondo, unívocas, entonces sería necesario que existan variaciones en la facultad intelectual, partiendo de lo que dice Aristóteles en el libro VI de la

³⁰ Cfr. Aristóteles, *De generatione animalium*, I, 1, 715b14-15.

³¹ Alfarabi, *De intellectu et intelligibili*, pp. 115-126.

Ética, es decir que todo el conocimiento se da en el alma en la medida en que se establece una congruencia entre el ser que conoce y el objeto conocido³². Si esto fuese verdadero, se seguiría que cualquier facultad aprehende a cualquier objeto conocible; de esta manera el intelecto aprehendería al objeto sensible y los sentidos aprehenderían a los objetos inteligibles, lo cual es completamente imposible.

Ahora bien, si se asumiera que las quiddidades de ambos son unívocas, entonces quedarían muchas preguntas al respecto. Si se dijera que el intelecto posible es corruptible, entonces habría que preguntarse, de acuerdo con lo dicho, cómo lo corruptible se une a lo incorruptible. Este problema aplica tanto al intelecto posible como al especulativo, ya que Avempace pensó que ambos son corruptibles.

En cambio, si se dijera que el intelecto posible es incorruptible, entonces queda el problema de cómo puede entender algo nuevo, porque lo incorruptible, según su sustancia, no puede producir algo formalmente nuevo, ya que lo nuevo se da por la unión de forma y materia.

Además, dado que ambos intelectos son separados, ¿cómo entienden en un momento y no antes, ya que siempre son separados de una sola manera?

Además, de acuerdo con estos autores queda el problema de por qué no existe una ciencia especulativa de los entes separados en sí, así como la hay de los entes unidos. En efecto, si ambos estuvieran en poder de nuestro intelecto, entonces especularíamos acerca de los entes separados por medio de los entes separados, así como especulamos acerca de los entes unidos. Sin embargo, esto no es cierto, porque si especuláramos un poco acerca de los entes separados, lo haríamos en unión con la materia, de la misma manera como aprehendemos el movimiento por medio del motor. Sólo sabemos cómo especular acerca de las propiedades de su sustancia, cuando existe una relación con el movimiento y los cuerpos. Si para ello existe una causa, por ejemplo poseer un intelecto connatural para especular acerca de estos asuntos, sería necesario que nadie poseyera la ciencia especulativa de los entes separados o bien porque no se han encontrado los principios de esta ciencia, como los de la alquimia, o bien porque no nos hemos ejercitado lo suficiente. Ambas alternativas son improbables, porque esta carencia no ocurre en todos los hombres. Si alguien dijera, en cambio, que algunos poseen la potencia de especular acerca de estos asuntos y no acerca de otros, entonces, quienes no la poseemos, llamaríamos 'hombre' equívocamente a aquellos que sí la poseen. Es obvio que el ápice de la potencia humana consiste en la perfección de la contemplación de los entes separados.

³² Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 1, 1139a10-12.

Capítulo 9: Digresión que explica cómo Avicena y Algazel resolvieron la cuestión mencionada y las dudas que suscitan sus palabras

Dar una respuesta satisfactoria a este problema fue la intención de Avicena y su seguidor Algazel³³. Dijeron que el intelecto posible en verdad está en nosotros primeramente como una tabla limpia y plana, así como se había expuesto arriba³⁴. Razón: cuando el hombre aprende, adquiere las formas entendidas, porque el intelecto agente las abstrae y las une al intelecto posible. Asumiendo que cualquiera de estas formas intelectivas es captada por el intelecto agente, es necesario que en cualquiera de ellas el intelecto posible se dirija al intelecto agente. Cuando este giro se realiza de manera perfecta, entonces se une al intelecto agente como una forma y en este caso entiende los entes separados. Por eso, aprender no es otra cosa que adquirir un hábito perfecto, por medio del cual el intelecto material se dirige hacia el intelecto agente. Cuando adquiere ese hábito, conoce todo en acto, porque se dirige hacia el intelecto agente que le da las formas entendidas; todas las formas entendidas emanan de él hacia el alma.

Estos autores dicen, sin embargo, que las formas del intelecto especulativo, que el hombre entiende cuando quiere, o bien se encuentran en el alma como en un tesoro, o bien se encuentran en el alma de tal manera que las pueda poseer cuando quiera, aunque no estuvieran en ella como en un sujeto.

Ahora bien, si estuviesen en el alma como en un tesoro, entonces sería necesario que el alma racional tuviera memoria y que recordara todo cuando reflexionase en acto. Esto es falso, porque lo que está en el alma es abstraído del tiempo, pero todo lo que se recuerda es recordado bajo el aspecto de un tiempo determinado.

Además, el tesoro es perfeccionado por contener algo. Es de la naturaleza del alma contener formas, pero esto no se puede decir también de quien quiera representarlas; por tanto, las formas no son guardadas en el alma.

No es posible decir, en cambio, que las formas estén en el alma como el acto en la potencia, porque no hay diferencia entre reflexionar y entender en acto, a no ser que el alma contuviera en acto los objetos entendidos. Asimismo, no hay diferencia entre percibir en acto y la existencia en acto de la forma sensible en el alma. Ocasionalmente no reflexionamos acerca de aquello de lo que poseemos una ciencia. Parece ser necesario decir que el alma no posee más de lo que poseyó antes de aprender, o sería necesario decir que las formas especuladas existen en el intelecto agente. Salta a la vista, sin embargo, que esto no se puede

³³ Algazel (1058-1111), teólogo, místico y jurista árabe, cuya obra principal, el *Tahāfut al-falāsifa*, fue conocida en la Edad Media por el título de *Destructio philosophorum*.

³⁴ *Supra*, III, 2, 3.

decir del primer modo, porque en este caso el hombre estaría dispuesto a entender de la misma manera, tanto antes como después de haber adquirido la ciencia y siempre entendería potencialmente. Queda entonces que las formas entendidas estén en el intelecto agente y que el alma adquiera por aprendizaje la aptitud de dirigirse hacia la inteligencia que transmite copiosamente las especies inteligibles y que cuantas veces se dirija a la inteligencia, emanen de ella muchos intelectos hacia el alma. Así es nuestra unión con la inteligencia separada y, por medio ella, con las demás inteligencias separadas. Por eso dicen estos autores que también es de alguna manera cierto que también existe una reflexión potencial después de haber aprendido y después de saber los contenidos intelectivos. Ésta es la potencia próxima. La potencialidad consiste en que el intelecto posible no contiene en sí el objeto inteligible, sino que, cuando se dirige al intelecto agente, lo tendrá súbitamente.

Contra esta teoría se pueden nombrar principalmente cuatro argumentos. El primero es como en la cuestión anterior: ¿cómo adquiere el intelecto posible la aptitud de unirse al intelecto agente por medio de los objetos entendidos que no son permanentes? Ellos no tienen ningún argumento para resolver esto.

El segundo argumento es que, según esto, el intelecto agente se uniría inmediatamente al intelecto posible después de haber adquirido la ciencia. Dado que es incorpóreo y separado, parecería que, por el mismo argumento, se uniría a él antes de haber adquirido la ciencia y así aparentemente estaría siempre unido a él.

El tercer argumento: si solamente el intelecto agente diera las formas entendidas y dado que difieren en género y especie, Avicena debería decir cuál es la razón de esta diferencia.

El cuarto argumento: como el intelecto posible se dirige al agente, las formas entendidas fluirían hacia el intelecto posible. Como el intelecto agente se manifiesta de una manera, también las formas que fluyen de él hacia la materia se manifestarían de una manera. Esto es falso, porque ahora fluyen algunas formas y mañana otras, y esto sería así con las demás. Éstas son las afirmaciones a las que ellos reducen las teorías de los Peripatéticos. Existen muchas dudas al respecto, como verá cualquiera que reflexiona sobre el asunto.

Capítulo 10: Digresión que explica la solución falsa de algunos autores modernos

Acaso un seguidor de las teorías de ciertos doctores, quienes no imitaron a los Peripatéticos, dirá que nosotros poseemos habitualmente los objetos inteli-

gibles cuando ya se ha adquirido la ciencia³⁵. Sin embargo, parece ser ridículo que los objetos entendidos no estén en el alma, siendo el hábito una cualidad y siendo la cualidad aquello “según lo cual decimos que las cosas son tales o cuales”³⁶. Los objetos entendidos, no obstante, están separados en el alma en cuanto que son abstraídos de los fantasmas de los cuales son accidentes. Cuando los sentidos captan el movimiento, conocemos el motor, porque el alma profundiza acerca del movimiento y raciocina acerca de su motor y sustancia. La ciencia tiene un doble origen en los fantasmas. Uno proviene de los fantasmas de tal manera que la forma entendida misma posea un ser particular. Otro proviene de los fantasmas de tal manera que la forma entendida no sea un ser particular, sino que sus operaciones se manifiesten en el ámbito de lo sensible. Llega a la causa intelectual por medio de las operaciones, que son como efectos; de esta manera conocemos los entes separados.

Éste es el camino que siguen casi todos los autores modernos latinos, pero no coincide con los principios peripatéticos. En efecto, si la ciencia fuese una cualidad en el alma, entonces la ciencia, que existe en el intelecto doquier y siempre, no sería universal. Sin embargo, los Peripatéticos dijeron al unísono que el universal en acto sólo está en el alma y que el universal se une al intelecto separado. Ésta es la objeción de Avicena, con la que todos concuerdan³⁷.

Además, sin importar la manera en que el alma llega al conocimiento de las sustancias separadas, siempre es verdadero que finalmente conozca esas sustancias. Es entonces necesario que de algo provengan las facultades con que las conoce. Salta a la vista que no obtiene esas facultades de conocimiento por la unión del intelecto “con el continuo y el tiempo”³⁸. Por tanto, obtendrá esta facultad de algún otro intelecto. Pero en este caso queda la misma pregunta que antes, es decir cuál es ese intelecto y de qué manera se une al alma.

Además, si se dijera que el aprendizaje del alma consiste en adquirir con mayor facilidad la aptitud para dirigirse hacia el intelecto agente que por medio de la aptitud anterior al aprendizaje, se seguiría que la ciencia habitual sabe cuando el hombre lo desea debido a una aptitud adquirida con esfuerzo con el fin de dirigirse al intelecto agente. Esto ciertamente lo afirma Avicena³⁹. No obstante, la ciencia en el alma también se constituye por los universales, pero éstos emanan de la inteligencia agente hacia el intelecto posible, siempre que lo quiera quien posee el hábito de saber. Así, los universales son ciertamente los

³⁵ Aparentemente Alberto se refiere a Guillermo de Alvernia.

³⁶ Aristóteles, *Categoriae*, c. 8, 8b25.

³⁷ Avicena, *De anima*, V, 6 (ed. van Riet) t. 2 pp. 134-153.

³⁸ Alberto Magno, *De intellectu et intelligibili*, II, c. 8; *Metaphysica*, (ed. Colonia, XVI, 1) p. 25, 27-28.

³⁹ Avicena, *De anima*.

mismos en todos quienes los entienden, y, sin embargo, no se ocurren por sí mismos, como en el caso de las cosas exteriores.

Además, las potencias de retener bien y de recibir bien no son causadas por uno y el mismo principio, como señalamos arriba⁴⁰. Entonces, si estas dos potencias se ubicaran en el intelecto posible, asumiendo que reciben y retienen los objetos entendidos especulativos, entonces parece ser necesario que el intelecto esté compuesto por principios distintos que causan estas potencias. Esto es absurdo. Por eso dijeron los filósofos antiguos al unísono que no es propio del intelecto posible retener las especies inteligibles, sino sólo recibirlas. El intelecto que ciertamente las produce de suyo, es el intelecto agente; cuando las produce, se plasman en el intelecto posible, así como la forma reflejada por el espejo se plasma en el espejo.

De todo esto se desprende que es muy difícil la cuestión discutida arriba y los latinos hasta el momento ciertamente ignoraron la respuesta. La razón de ello está en que sus posturas no coincidieron con las teorías de los Peripatéticos y que tomaron caminos distintos y, por eso, inventaron otros principios y otras posiciones.

Capítulo 11: Digresión que explica la causa verdadera y el modo de la unión del intelecto agente con nosotros

En poco disentimos de Averroes, quien introdujo esta cuestión en su *Comentario al libro Sobre el alma*⁴¹. Averroes también coincide con casi todos los demás filósofos, porque dice que el intelecto agente es separado y que no está unido con el alma. Luego asume esta proposición necesaria: todo aquello que es separado y que es llevado a unirse, tiene una causa para la unión. Luego se pregunta acerca de la causa por la que el intelecto agente se une formalmente al posible, para que así el alma llegue a entender las sustancias separadas.

Nosotros sólo imitaremos aquellos aspectos de sus afirmaciones donde parecen seguir a Aristóteles, cuando dice lo siguiente: “como en toda naturaleza”, en la que está el paciente también está el agente, “así es necesario” que “en el alma también existan estas diferencias”⁴². Por eso nos parece que no hay que dudar acerca de por qué el intelecto agente no es una parte y una potencia del alma. Pero quienes dicen que es una parte, dicen que ciertamente estará unido al alma como una parte. Pero su luz, por medio de la cual produce los objetos entendi-

⁴⁰ *Supra*, II, 4, 7.

⁴¹ Averroes, *De anima*, III, 36 (ed. Crawford), pp. 480-503.

⁴² Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a10-13.

dos, no siempre actualmente se une al intelecto posible, el cual también es separado, como se dijo arriba⁴³.

Coincidimos con todos los Peripatéticos en que el intelecto agente es en mayor grado separado que el posible. Además, coincidimos con ellos en que lo separado no se une, a no ser que exista una causa para su unión. Partiendo de estas dos afirmaciones, nos apropiamos además de dos afirmaciones de Alfarabi, una de las cuales es expresada en su libro *Sobre el alma*, y la otra en su *Comentario a los diez libros de la Ética*, a la que nosotros nos referimos como a la *Ética a Nicómaco*⁴⁴. Lo que dice en su libro *Sobre el alma* es que el intelecto realiza dos operaciones: una consiste en producir los objetos entendidos abstrayéndolos de la materia y la otra consiste en entender y discernir los objetos entendidos. La primera operación define en mayor medida al intelecto que la segunda, puesto que posee la primera sólo por sí mismo, mientras que la segunda tiene algo en común con las demás potencias pasivas.

En la *Ética* dice, en cambio, que aquellos que filosofan, confían en que el intelecto agente no solamente se una como causa eficiente, sino también como forma⁴⁵. Explica esto al decir que el intelecto agente, cuando produce y crea en nosotros los objetos entendidos, es como la causa eficiente unida sólo a nosotros en cuanto está en acción por medio de la operación sustancial por la que se define. Entra en acción sin que nosotros estemos en acción con él, aunque produzca en nosotros los objetos entendidos. Pero entender es un acto nuestro por medio del intelecto unido a nosotros. Si la esperanza de los que felizmente filosofan consiste en que nos unamos al intelecto como forma, entonces nos unimos de tal manera que él mismo entienda al hombre feliz en el estado óptimo de su felicidad. Es la forma por la que realizamos esta operación nuestra, en cuanto somos hombres.

Y si acaso se dijera que esta segunda unión es imposible, se prueba lo contrario, porque vemos que las almas de los felices entienden de esta manera, cuando perfeccionan sus almas de acuerdo con el estado óptimo de la sabiduría, como cuando, por ejemplo, saben aquellas cosas divinas que Dios sabe, deleitándose con ellas. Mediante el efecto se probó, entonces, que esta unión ocurre en muchas cosas y que es posible.

Pero hasta este punto nosotros no hemos llegado al modo y la causa de la unión. En cuanto a la causa y el modo que explicaremos, coincidimos en todo con Averroes y Avempace y coincidimos parcialmente con Alfarabi; ellos dijeron que nosotros adquirimos los objetos entendidos de la especulación de dos

⁴³ *Supra*, III, 2, 19.

⁴⁴ No es claro a qué obras se refiere Alberto; en todo caso se basa de nuevo en el Comentario de Averroes para extraer su punto de vista sobre Alfarabi.

⁴⁵ Averroes, *De anima*, III, 36 (ed. Crawford), p. 502, 660-665.

maneras⁴⁶. Algunos ocurren naturalmente en nosotros de manera que no los aprehendemos por medio de algo o por medio de un maestro, ni llegamos a ellos por medio de la investigación. Así son "los primeros axiomas de las demostraciones", que son primeros y verdaderos⁴⁷. Anterior a ellos no hay nada en absoluto que no conozcamos por medio de los sentidos, a no ser que conozcamos por medio de los términos. Sin embargo, el conocimiento de los términos solamente lleva a un conocimiento accidental de los principios. Algunos objetos de la especulación se manifiestan en nosotros voluntariamente, por ejemplo, cuando aprendemos del maestro investigando y oyendo. El intelecto agente que les imbuye la inteligibilidad hace todo esto. Al hacer que estos objetos sean entendidos en acto, se nos une el intelecto agente como causa eficiente. Dado que él imbuye la inteligibilidad y la abstracción a todos los objetos, son todos ellos similares en cuanto son separados y abstractos. Por eso en todo esto el intelecto posible capta continuamente la luz del intelecto agente y cada día se parece más y más al intelecto agente. Los filósofos se refieren a esto como a un movimiento continuo que se une al intelecto agente. Cuando aprehende todos los objetos inteligibles de esta manera, posee la luz como una forma adherida. Como el intelecto agente es su propia luz, ya que su luz es su propia esencia y no es algo externo, se adhiere luego al intelecto posible como la forma a la materia. Los Peripatéticos dicen que lo compuesto de esta manera es el intelecto adquirido y divino. El hombre, por tanto, realiza esta operación perfectamente, porque es su operación en cuanto es hombre. Ésta es la operación que realiza Dios, es decir contemplarse a sí mismo perfectamente y entender las sustancias separadas. Respecto de este modo y causa de la unión concuerda con Aristóteles en el libro X de la *Ética*, donde casi llega a decir estas cosas⁴⁸. Coincide sobre todo con Eustrato y con Miguel de Efeso, quienes expusieron esto en casi el mismo sentido que Aristóteles.

De esto se colige que el intelecto agente se une a nosotros de tres maneras, aunque en sí y esencialmente sea separado. Por naturaleza se une a nosotros como una cierta potencia y facultad del alma; pero al producir los objetos entendidos especulativamente, se une a nosotros como causa eficiente. El hombre no se perfecciona por medio de estas dos maneras de uniones, es decir para realizar las operaciones divinas. Finalmente, se une como forma y la causa de su unión es el intelecto especulativo. Por eso es necesario que el intelecto especulativo sea anterior al adquirido. En este caso, el hombre llega a ser perfecto y divino para realizar perfectamente sus operaciones, en cuanto es hombre y no

⁴⁶ Cfr. Averroes, *De anima*, III, 36 (ed. Crawford), p. 496, 487ss.

⁴⁷ Aristóteles, *Metaphysica*, III, 2, 997a13.

⁴⁸ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177b5-1178a9.

animal. Pero existen grados en el intelecto especulativo que casi ascienden hasta el intelecto adquirido, lo cual es de suyo evidente para cualquiera.

De acuerdo con este modo, el intelecto posible es anterior al acto intelectual. Esto es así, como dijimos arriba con frecuencia, porque el intelecto posible es temporalmente anterior en cualquier individuo que posee ambos intelectos, pero el acto llamado intelectual es absolutamente anterior⁴⁹. De nuevo se desprende con evidencia que el intelecto agente, en la medida en que es adquirido como forma, "entra al hombre de afuera", como dice Aristóteles en el libro XVI de *Sobre la generación de los animales*⁵⁰.

De todo esto se ve con facilidad la solución a todas las dudas. Lo que algunos temieron de esta teoría, es que de lo corruptible y generable se genere una unidad con lo incorruptible de acuerdo con lo dicho; también que de los intelectos agente, especulativo y posible se genere una unidad de la manera mencionada, del mismo modo en que se produce una unidad de materia y forma. Nosotros decimos que esto no es del todo verdadero. En efecto, no decimos que el intelecto posible sea corruptible, sino que pensamos que es separado e incorruptible, así como también lo es el intelecto agente, como se mostró anteriormente⁵¹. Sin embargo, aunque el intelecto especulativo sea generado por una potencia, como dijimos arriba, éste no sufre por el sujeto —el intelecto posible— transmutación alguna, ni hace que los tres intelectos se conviertan en uno solo como sucede con la materia y la forma. Ciertamente, el intelecto posible solo no es material, sino que es como una cierta materia. A él se une el intelecto agente como la luz que se une al medio transparente y el intelecto especulativo que se une a él y como los colores que se unen al medio transparente iluminado. El intelecto especulativo se compara con el intelecto posible y se une a él como un instrumento. Se compara con el intelecto agente como algo menos formal al recibir el acto y se compara con la facultad como lo más formal. Siempre que dos entes se comparan con una cosa como con la materia, una de ellas será una forma simple y la otra será como un instrumento imperfecto que, por eso, cede debido a la naturaleza de lo material. Por eso, dado que tanto el intelecto especulativo como el agente se comparan con el posible, el intelecto agente será una forma simple y el especulativo no será una forma simple, sino que será como el instrumento. Sólo si lo pensáramos así, evitaríamos las objeciones proferidas contra Avicena⁵². Razón: como el intelecto agente es una esencia única y simple, no puede ser la causa suficiente para las diversas especies en el intelecto especulativo. El intelecto especulativo es, por eso, su instrumento para distin-

⁴⁹ *Supra*, III, 2, 18.

⁵⁰ Aristóteles, *De generatione animalium*, XVI, 3, 736b27-28.

⁵¹ *Supra*, III, 2, 19.

⁵² *Supra*, cap. 9.

guirlo del intelecto posible. Aunque lo corruptible no es verdaderamente la materia de lo incorruptible, se seguiría que lo corruptible conduce a lo incorruptible, lo cual, sin embargo, puede convertirle en [algo] material, como, por ejemplo, el instrumento incorruptible o las facultades de los elementos corruptibles que son el instrumento de las facultades de los cuerpos celestes.

En consecuencia salta a la vista la solución a la cuestión y a todas las dudas. Por cierto, este estado del intelecto adquirido es asombroso y óptimo. Por medio de él, el hombre se asemeja a Dios, porque de esta manera realiza cosas divinas y se hace divino a sí mismo y a los otros intelectos, ya que de alguna manera puede aprehender todos los objetos entendidos. Por tanto, estas dos teorías están presentes en la solución a estas cuestiones. Aristóteles las había pospuesto para resolverlas en el libro X de la *Ética*.

También hay que saber que éste es el único modo verdadero, por el cual "todos los hombres desean conocer por naturaleza"⁵³. Sólo de este modo el hombre es hombre y realiza operaciones en cuanto son del hombre. Así es: mira a aquellos que no poseen un intelecto adquirido de esta manera; si les hablas de algunos de los objetos de la contemplación, ellos no entenderán más que un animal, el cual siempre permanece en la singularidad del conocimiento.

En cuanto a la pregunta de si los objetos entendidos permanecen en el intelecto cuando no piensa en ellas en acto, como dice Avicena, decimos que, por los argumentos arriba desarrollados, no juzgamos que esto sea cierto, porque el medio de la unión del intelecto posible con el agente son los objetos de la especulación y sería necesario que permanecieran iguales o que se dividieran en los extremos⁵⁴. De buen grado concedemos que los objetos de la especulación no se definen porque sean retenidos o recibidos como las facultades corpóreas, sino más bien porque siguen siendo los objetos universales de la especulación en el intelecto como en el lugar de su generación, dado que el alma intelectual es el 'lugar de las especies' universales.

Respecto de la objeción de Avicena, es decir que sólo la forma que en acto existe en el intelecto sea llevada a la especulación en acto, por lo visto hay que decir que el alma racional es más libre que el alma sensitiva. La estimativa y la fantasía tienen en el alma sensitiva la libertad de imaginar lo que queremos, aun cuando ya poseemos la imagen. Por eso, aunque las especies estén en el intelecto como en un lugar, éste puede alejarse de ellas cuando quiere y puede dirigirse a ellas cuando lo desee. Como la unión del intelecto adquirido con el hombre es así, es necesario saber que ciertas almas más nobles entienden fácilmente por sí mismas todo lo que la filosofía busca, así como lo decía Cheo de Hipócrates. Los filósofos dicen que es santo el intelecto de estos hombres, porque el intelec-

⁵³ Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980a21.

⁵⁴ Cfr. *Supra*, cap. 9.

to posible de la mayoría de ellos llega al intelecto verdadero, es decir al intelecto agente. Esta aptitud natural también se llama sutileza. El descubrimiento súbito del término medio por medio del intelecto adquirido, se llama ingenio, el cual es una excelencia intelectual. Cuando el intelecto adquirido llega a un estado de totalidad debido a la luz del intelecto agente, de manera que de suyo produzca los objetos entendidos, entonces es próximo a conocer los eventos futuros por medio de los presentes; estos hombres frecuentemente adquieren dones proféticos. Ahora bien, cuando los dos extremos se unen a través de pasos intermedios, hay muchos pasos tanto debido a la aptitud natural como debido a los medios de la especulación. De acuerdo con esta diversidad también se unen los extremos más nobles y menos nobles.

Capítulo 12: Cómo el alma es de alguna manera todo cuanto existe [431b20-432a14]

Haciendo honor al propósito y *recapitulando la teoría del alma* acerca de las potencias cognitivas, *digamos ahora* que de lo dicho se sigue *que el alma es de alguna manera todo*. Hablo de 'de alguna manera', porque no todo se manifiesta según el ser material, sino según el ser intencional de las especies. Las especies de las cosas se unen efectivamente al alma, así como lo recibido se une al receptor, aunque esta unidad no sea propiamente la de un sujeto con un accidente ni la de la materia con una forma. En un sentido amplio se habla de sujeto como de aquello que de alguna manera recibe otra cosa, del cual no se obtiene el ser material, pero lo que la perfecciona para obrar de acuerdo con la potencia natural, es decir alma e intención, que están en ella, es una unidad en el sujeto.

Que toda el alma sea así, se manifiesta por la división, ya que todo *cuanto existe o bien son los objetos sensibles* unidos a la materia *o bien son los objetos inteligibles* así como los que son separados de la materia. El alma, de acuerdo con la actividad de *los sentidos*, se identifica en acto con los *objetos sensibles*. De acuerdo con la actividad del intelecto se identifica en acto con los objetos inteligibles de tal manera que ambos están en acto; su actualización es idéntica, aunque su ser sea diferente.

Para ello es necesario buscar una *demonstración*, porque la prueba a partir de las partes de la división no es suficiente. Partamos entonces de esta proposición: las cosas cuya división es idéntica, son idénticas. La cosa y el alma pertenecen a la misma división. Por tanto, el alma *es de alguna manera* todas las cosas. La *ciencia* intelectual y la *ciencia sensitiva* se separan de acuerdo con lo que de alguna manera se encuentra en las *cosas*. Razón: lo que otorga el ser, también es una esencia en su totalidad y se trata de la forma universal y la forma particular.

En cambio, no se asume que la materia sea lo que confiera el ser, sino que es más bien el sujeto del ser y de la esencia. Si pudiese subsistir sin ese sujeto, la naturaleza no requeriría de la materia, ya que la nobleza del ser es reducida por la materia y no por aquello que la recibe. El ser de las cosas es *potencial o actual*, separado de los objetos sensibles o no. Estas cosas son idénticas en los sentidos y en el intelecto, porque estas dos *almas*, es decir *la sensitiva* y *la que sabe potencialmente*, son primero esta potencia y después son este acto. Los sentidos son primero potencialmente todos *los objetos sensibles*, lo cual ocurre sobre todo en la primera facultad sensitiva, o sea en el sentido común. *Aquello* que puede ser *conocido* primeramente antes del intelecto adquirido, es todo lo potencialmente *conocido* y después del intelecto adquirido se convierte en todo lo conocido, como dijimos antes⁵⁵. *Ahora bien*, como lo sensitivo y lo intelectual son potencialmente todas las cosas, es necesario que esto se realice de uno de dos modos: *o bien* las cosas *mismas* exteriores al alma son potenciales y actuales según el ser material, tal como lo afirmaron muchos filósofos que mencionamos en el libro I; *o bien* las *especies* de las cosas *están* en potencia y en acto⁵⁶. Sin embargo, no es posible que se trate de *las mismas cosas*. *En efecto, esta piedra*, cuya existencia externa al alma se demostró, *no existe en el alma* ni es el alma, *sino que es la especie* de la piedra la que existe en el alma. El alma es su especie, ya que dijimos que los sentidos son la especie de los objetos sensibles y el intelecto es la primera especie de los objetos entendidos. *El alma, por tanto*, referida a los sentidos y el intelecto, *es como una mano* que está en otros órganos corpóreos. *La mano no es* un órgano que desempeña una sola función determinada, sino que ayuda a cualquier órgano a desempeñar su respectiva función. En efecto, la mano aproxima la comida a la boca, frota los pies, limpia los ojos y destapa los oídos; esto es así en las demás acciones de la mano. De esta manera es la mano el órgano de los órganos y posee una figura y una composición como si fuese activa con miras a todos los órganos. Es así como *los sentidos* son la primera *especie de los objetos sensibles* y *el intelecto* la primera *especie de los objetos inteligibles*. Sobre esto ya hablamos anteriormente⁵⁷. Así como es necesario que la mano sea el más formal de los órganos, así también es necesario que la primera facultad sensitiva sea más formal que los objetos sensibles y que la primera facultad intelectual sea más formal que las especies inteligibles. Esto se ha mostrado exhaustivamente en las observaciones anteriores⁵⁸.

No existe *ningún objeto sensible* que sea separado de la *magnitud corpórea*, porque todas las formas sensibles son formas que se sitúan en los cuerpos que

⁵⁵ *Supra*, III, 3, 1.

⁵⁶ *Supra*, I, 2, 2.

⁵⁷ *Supra*, II, 3, 3.

⁵⁸ *Supra*, III, 2, 1.

las determinan; en los grandes son más grandes y en los pequeños son más pequeños. *Las especies inteligibles están en los objetos sensibles* de cualquier manera, es decir que o bien *se predicán por abstracción* como en la matemática, o bien se trata de *hábitos*, formas, *conceptos* y propiedades de *los objetos sensibles* naturales y morales. *Por eso* sucede que alguien que no *percibe nada* en absoluto, no puede *aprender* ni *saber* nada. Como dijimos, el intelecto antes de ser adquirido, aprehende la ciencia por medio de los fantasmas⁵⁹. Cuando los fantasmas no reciben nada en absoluto de los sentidos y cuando uno de los sentidos desaparece completamente, también desaparece toda la ciencia que se deriva de ese sentido. *Si* alguien *especulara* al aprehender la ciencia, sería *necesario que al mismo tiempo* estuvieran en él *los fantasmas*, porque *los fantasmas* son para el intelecto *lo que los objetos sensibles* son para los sentidos, con la excepción de *que* los fantasmas abstraen de la presencia *de la materia* y los objetos sensibles requieren de la presencia de la materia.

La fantasía, en cuanto produce en nosotros los fantasmas, también difiere de *la afirmación* y de *la negación*, porque es *el intelecto*, comprendiendo los objetos inteligibles, el que verdaderamente afirma y niega. Esta *comprensión* es *verdadera* o *falsa*. Quizá alguien preguntará en *qué difiere* aquello *primero* que *el intelecto* comprende por el pensamiento de los objetos particulares de *los fantasmas que existen ahora* en el alma. En efecto, lo primero en nuestro intelecto es el pensamiento. ¿Es que los fantasmas no difieren del intelecto? Es obvio que no, *pero*, aunque los fantasmas *no se identifiquen* con el pensamiento en el intelecto, el intelecto pensante, sin embargo, *no se manifiesta sin los fantasmas*.

Por eso también surge el problema, como dijimos arriba, de si el intelecto, en la medida en que se une en nosotros con la imaginación y con los sentidos, puede entender algo separado⁶⁰. Del intelecto después de la muerte se sabe que entiende los entes separados. Nosotros dijimos al respecto que efectivamente pensamos que en esta vida el intelecto se une formalmente al intelecto agente y, por eso, entiende los entes separados por medio del agente. De lo contrario el hombre no podría en esta vida alcanzar la felicidad contemplativa. Esto contradice a todos los Peripatéticos, o sea que la esperanza de quienes contemplan es como la obtención de la forma por el intelecto agente. Nuestro intelecto existe, como dijimos, en tres estados: en potencia, en la propensión de la potencia al acto y en la adquisición. Existiendo en potencia, no entra en contacto con el agente como forma; mientras procede, es movido hacia la unión con el intelecto adquirido. En este caso, en la medida en que posee los objetos entendidos, establece la unión, y en la medida en carece de ellos, pierde esa unión. Cuando po-

⁵⁹ *Supra*, III, 2, 19.

⁶⁰ *Supra*, cap. 6.

see todos los objetos inteligibles, se une en su totalidad y se llama intelecto adquirido.

Son cuatro las diferencias de nuestro intelecto. La primera diferencia es el intelecto que se llama posible. La segunda es por la que el intelecto obra universalmente, la tercera es el intelecto especulativo y la cuarta el intelecto adquirido. El ascenso de la aptitud natural a la adquisición se llama sutileza; el uso libre del intelecto adquirido en acto se llama ingenio. La sutileza es causada por el esplendor natural de la inteligencia sobre el intelecto posible; el ingenio, en cambio, es la buena disposición de encontrar rápidamente muchas causas.

Capítulo 13: Digresión que explica que el alma no muere con la muerte del cuerpo y que no existió antes del cuerpo

Con todo, lo expuesto anteriormente prueba con facilidad que el alma racional es inmortal y que perdura separada del cuerpo. Existe un argumento demostrativo: todo lo que es esencialmente separado del cuerpo y que no se une de suyo con él sino por medio de otro, perdura separado del cuerpo. Ahora bien, el alma racional es separada de esta manera, como se ve por lo dicho; por tanto, no es destruida con la muerte del cuerpo.

Además, toda esencia o sustancia de la que fluyen las potencias naturales y sus operaciones, que en sí mismas son separadas, es una sustancia separada. La prueba de ello está en que si el alma estuviese sustancialmente entremezclada con el cuerpo, entonces la potencia no estaría separada. El alma es efectivamente tal sustancia, cuyas partes potenciales son los intelectos posible y agente, que en sí son partes separadas. Por tanto, el alma misma es separada. Lo sustancialmente separado en potencia y en acto no es destruido con la destrucción del cuerpo. Por ende, el alma racional no puede ser destruida, cuando se destruye el cuerpo.

En el libro I mencionamos que aquello que es llevado a existir por medio de la potencia de una naturaleza intelectual, existe en la naturaleza y es uno de los entes del mundo. El alma intelectual y el intelecto son llevados a existir. Por ende, el alma es algo que existe por sí misma en la naturaleza y es incorruptible tanto desde el punto de vista de la potencia como el de la forma intelectual que la lleva naturalmente a existir. Esto se ve fácilmente en todo aquello que se dijo sobre la separación del intelecto.

Avicena prueba lo mismo así: si se dijera que el alma se corrompe, entonces se hablaría de una corrupción por sí o se hablaría de una corrupción por otra

cosa de la que depende para existir⁶¹. Si se corrompiera por sí, antes de su corrupción tendría la potencia de no seguir existiendo. Es obvio, sin embargo, que posee el acto de existir. Por tanto, o bien posee el acto de existir y la potencia de no existir respecto de lo mismo y debido a la misma raíz o bien no lo posee respecto de lo mismo y en una y otra raíz. Si se dijera que lo posee respecto de ambos [potencia y acto], entonces el acto de existir y la potencia de no existir tendrían el mismo origen. Pero en todos los seres que tienen potencialidad, la potencia de no existir proviene de la privación, que es la materia que lleva al sujeto a transformarse. Por tanto, el acto de existir provendría de la misma privación, lo cual es imposible, porque el acto de existir proviene de lo divino y óptimo, es decir de la forma que verdaderamente existe. Si potencia y acto tuvieran orígenes distintos, entonces sería necesario que el alma estuviera compuesta por partes diversas, una de las cuales sería la materia que por sí incluye la privación y la otra sería la forma. Toda cosa que tiene esta materia, la tiene – temporalmente hablando– con anterioridad. Por ende, la materia que causa las almas sería anterior a las almas, de la misma manera como la materia de los cuerpos físicos es anterior a ellos. Sería necesario que la generación y la corrupción de las almas tuvieran la misma relación en los cuerpos, lo cual es extremadamente absurdo. Salta a la vista lo que dijimos al final de *Sobre el cielo y el mundo*, o sea que es imposible que lo generable y lo corruptible tuvieran la facultad de existir siempre⁶². Cuando se trata de la facultad de no existir en un determinado tiempo, se entiende que se trata de un compuesto generable y corruptible. Nosotros concedemos, en efecto, que el alma es generada de alguna manera, si ‘generación’ significa que su existencia comienza después de la no-existencia; sin embargo afirmamos que tiene la facultad de existir siempre.

Pero si se dijera que el alma se corrompe con la corrupción del cuerpo como si dependiera de él, entonces distingamos: o bien depende de él existiendo simultáneamente con él, o bien existe con anterioridad o posteriormente.

Solamente podrían existir simultáneamente de acuerdo con una de las dos maneras, es decir, que la simultaneidad sea esencial para ambas partes y que forme parte del concepto de ‘alma’ y de ‘cuerpo’. Otra alternativa es que sea accidental. Si fuera esencial como un ente que tiene una definición de su esencia, entonces el cuerpo y el alma por esencia y definición estarían referidos el uno al otro. Por ende, son esencialmente correlativos, lo cual es falso⁶³. En cambio, si uno fuera accidental respecto de otro, entonces si se asumiese la inexistencia de uno, no habría una dependencia mutua y no se seguiría nada imposible. Por tanto, el alma no sería corrompida con la corrupción del cuerpo.

⁶¹ Avicena, *De anima*, V, 4 (ed. van Riet), t. 2, p. 120, 35ss.

⁶² Alberto Magno, *De caelo et mundo*, I, 4, 6 (ed. Borgnet IV), pp. 104-107.

⁶³ La categoría de relación es un accidente y no es esencia.

En cambio, la dependencia del alma del cuerpo como de algo anterior podría darse de dos maneras: una, según la cual dependa de él de acuerdo con la anterioridad temporal; en este caso el cuerpo sería anterior al alma como la naturaleza propia y como la potencia, en la existe y entra en acción. El alma es, por eso, la forma orgánica y el acto del cuerpo, lo cual frecuentemente se ha mostrado como falso⁶⁴. Sería absurdo decir que la materia corpórea genere al alma, porque de esta manera el alma estaría compuesta de la materia corpórea, lo cual se ha mostrado como falso. Nosotros solamente hablaremos del alma racional.

Ahora bien, si se dijera que el alma depende del cuerpo con anterioridad por medio de una causa, entonces se trataría de la causa eficiente, formal o final; ya se había señalado que no puede tratarse de la causa material. No es posible que dependa del cuerpo como de una causa eficiente, porque el cuerpo sólo genera una facultad corpórea y porque el cuerpo no obra en cuanto cuerpo, sino por medio de sus cualidades activas y pasivas. Se ha demostrado que el alma racional no es una facultad corpórea, ni es consecuencia de la complexión física o de una acción de las cualidades corpóreas. Por tanto, no depende del cuerpo como de una causa eficiente. Pero tampoco depende de él como de una forma; arriba, en el libro II de *Sobre el alma*, se había mostrado en varias ocasiones que el alma es sustancia y que es la forma del cuerpo y no al contrario⁶⁵. Tampoco se puede decir que dependa del cuerpo como de una causa final, porque de esta manera el cuerpo existiría respecto del alma y no al contrario, lo cual es falso, como se había mostrado arriba.

Si se dijera, en cambio, que el alma depende del cuerpo como de algo posterior, tenemos que preguntarnos de nuevo si depende de él en el sentido de una posterioridad temporal, o en el sentido de una posterioridad jerárquica entre la causa y lo causado. Si se dijera que depende de él según el primer modo, no se destruiría el alma con la destrucción del cuerpo, porque las cosas que pertenecen a una división temporal no se destruyen de esta manera, es decir que con la destrucción de uno necesariamente se destruya el otro. Sucedería por casualidad que uno de ellos se destruya con otro. Ahora bien, si el alma dependiera del cuerpo en el sentido de una posterioridad jerárquica causal, de nuevo se seguiría que no sería necesariamente destruida con la destrucción del cuerpo, porque con la destrucción de lo posterior no se destruye necesariamente lo anterior. Si esto sucediera, sucedería por casualidad. Pero aquí no investigamos estas causas de destrucción.

Se ha demostrado con suficiencia que el alma no se destruye con la muerte del cuerpo. Después de la muerte recibe una nobleza mayor, porque en este caso se dirige en su totalidad hacia el intelecto agente como hacia la forma, y por

⁶⁴ *Supra*, II, 3, 4.

⁶⁵ *Supra*, II, 1, 19.

medio de él entiende los entes separados de la materia; en esto reside la máxima felicidad de acuerdo con su naturaleza. Sin embargo, pensamos que ella tiene su comienzo cuando aparece el cuerpo. Esto se demuestra así: todo motor se adapta a lo que mueve, como se desprende de las observaciones anteriores⁶⁶. Ahora bien, el alma es el motor del cuerpo. Así como en el orden natural un barco inexistente no es dirigido por capitán alguno, un cuerpo propiamente inexistente no puede contener un alma. Estos argumentos se demuestran de manera óptima y pulcra al principio del libro VIII de la *Física*⁶⁷. Allá se ha demostrado que el motor no puede ser anterior a la sustancia de lo movido, ni posterior, ni puede existir con él de manera que no se mueva. Es necesario que esto sea así tanto en el mundo menor como en el mundo mayor, como se ha dicho en ese mismo texto. Por todo lo antedicho salta a la vista que el alma es una sustancia y que se define como motor del cuerpo. Así, existe junto con el cuerpo y no es hecha antes de él, ni después. Al mismo tiempo, se ha mostrado de forma demostrativa el propósito y se ha refutado el error de Platón quien dijo que las almas fueron hechas desde la eternidad antes que los cuerpos en comparación con las estrellas⁶⁸.

Como el alma comienza con el cuerpo y no es destruido con él, se desprende de lo anterior. Asimismo, es obvio que existen grados jerárquicos entre los entes y algunos son más nobles y otros menos nobles. El más noble de todos los entes es el alma racional. Es entonces necesario que ella se eleve en un sentido máximo por encima de la materia y que se asemeje a las causas separadas. También es necesario que ella sea, por esencia y por ciertas potencias, la imagen de la causa separada, como dijimos arriba⁶⁹. Esta sustancia de ninguna manera puede entrelazarse con el cuerpo, aunque tuviera su comienzo con él y, sin embargo, su existencia depende de las causas separadas. Pero sólo en la *Metafísica* podemos presentar de manera inteligible este orden de las esencias y, por eso, aplazaremos el tema⁷⁰.

⁶⁶ *Supra*, I, 2, 7.

⁶⁷ Alberto Magno, *Physica*, VIII, 1, 3 (ed. Colonia, IV, 2), pp. 553, 53-556, 41.

⁶⁸ Platón, *Timeo*, 41D-42D.

⁶⁹ *Supra*, III, 2, 12.

⁷⁰ Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, 1, 9 (ed. Colonia, XVI, 2), p. 471, 68ss.

Capítulo 14: Digresión que explica el error de aquellos quienes dijeron que de todas las almas sólo una permanece después de la muerte

Algunos autores vieron que el alma es sustancialmente separada y dijeron que ella sólo se individualiza por medio del cuerpo y en el cuerpo. Por eso, si se destruyeran todos los cuerpos animados, solamente quedaría una sola sustancia separada. Arriba eliminamos este error al hablar de la naturaleza del intelecto posible⁷¹. Estimamos que esta postura es demencial y que existieron muchos grandes filósofos que cometieron este error. Nos parece oportuno aducir argumentos fuertes y demostrativos contra ellos.

Decimos, pues, que si todas las almas racionales produjeran una sola alma, esto sería así o bien porque las almas producen sustancialmente una sola alma, o bien porque accidentalmente existen muchas almas y sustancialmente existe una sola. Es la sustancia la que perdura después de la muerte del cuerpo. De acuerdo con la primera manera, se seguiría un absurdo muy grande, porque en este caso, dado que toda alma racional es específicamente idéntica con otra, solamente quedaría un solo conjunto formado por todas las almas, como lo es el ejército, la turba o el pueblo. *Absolutamente* se trataría de muchas almas, pero en un sentido relativo sería una sola. Sin embargo, estos hombres fueron demasiado sabios para decir esto; sin duda se refirieron a la segunda manera al decir que las almas son muchas respecto del cuerpo. En contra de esto adujimos arriba cuatro demostraciones muy fuertes⁷².

Decimos aquí que si muchas almas son generadas accidentalmente, se trataría de un accidente que está en el alma o que no está en alma. Si estuviera en el alma, siendo el alma simple, sería necesario que esté en toda el alma. De esta manera la individualización del alma con el fin de ser una sola cosa también sería la individualización con el fin de ser otra cosa. Así, debido a este accidente, las almas no se multiplicarían numéricamente, lo cual contradice a estos autores. Además, lo que ocurre de manera simple, ocurre de manera simple en su totalidad. Por tanto, este accidente ocurriría en la totalidad del alma. Ocurriría en ella en cuanto está en todas las cosas. Así, no se multiplicarían las almas debido a este accidente. Pero si esto no ocurriera en el alma, el alma no sería individualizada.

Además, ya se ha expuesto que el intelecto especulativo es el alma en sí misma; por eso, el intelecto especulativo sería uno y el mismo en todos los hombres, lo cual es expresamente falso, porque al existir un sabio, todos los hombres serían sabios. Esto es falso.

⁷¹ *Supra*, III, 2, 3 y 6.

⁷² *Supra*, III, 2, 7.

Además, dado que el alma racional es simple, ella se encuentra en su totalidad en todo cuerpo en que se encuentra. Por tanto, el alma estaría en su totalidad en una cosa y en su totalidad en otra y en cualquier cosa. Pero esto no tiene sentido, porque de esto se seguiría que en su totalidad estaría en cualquier cosa y que en su totalidad estaría por fuera de cualquier cosa, lo cual es absurdo.

En cambio, si se dijera que no existe en un cuerpo, sino que tiene una relación con él, habría que preguntarse cuál es el modo de la relación. Dicen que se trata de una relación de operación. Pero esto no se puede admitir, porque, como la operación surge de la potencia y como la potencia está en la esencia, sería necesario que ella exista esencialmente donde obra; pero obra en el cuerpo; por lo tanto está en el cuerpo.

Además, la sustancia, que es la forma que da el ser y la razón, está en aquello que da el ser y la razón. Ahora bien, el alma racional da el ser y la razón del cuerpo, por lo que se encuentra en él.

Es obvia la falsedad de lo que dicen estos autores. Para buscar el modo de unión de alma, cuerpo e individuo, remitimos a lo que establecimos arriba⁷³. Ya hablamos sobre cómo el intelecto es separado y unido y, asimismo, cómo el alma es intelectiva, pero no es necesario repetir esto aquí. Avicena dice que el alma posee una característica propia individualizante, aunque ignoramos su naturaleza y nombre. Pero, dado que toda materia individualiza, sería necesario que la individualización externa a la materia incorpórea exista en el alma por medio de una forma que no fuese la perfección del cuerpo. Esto lo acepta la mayoría de nosotros. No queriendo contradecir a ninguno, pensamos que es más probable lo que dijimos arriba, es decir que esto se puede demostrar a partir de lo que está en el alma⁷⁴. Sin embargo, esta teoría no se ha probado aún y se ha inventado sin mayor argumento.

⁷³ *Supra*, III, 2, 12.

⁷⁴ *Supra*, cap. 12.

CUARTO TRATADO *De las facultades motrices*

Capítulo 1:Cuál es la parte motriz del alma [432a15-432b12]

Al comienzo dijimos que *el alma se define de acuerdo con las dos potencias* por las que lo animado se distingue de lo inanimado¹. Hablo de alma como aquello que *está en los animales*, porque “las plantas tienen más bien una parte de la parte del alma” que un alma propiamente dicho². Por eso, las plantas no poseen ninguna de las potencias por las que los seres animados parecen distinguirse de los inanimados. Estas dos potencias son las que discernen y las que *mueven respecto del lugar*. En común se dice que *el discernimiento es la acción* tanto del *intelecto* como de *los sentidos* y de ambos ya se ha hablado. Ahora *habrá que reflexionar sobre si la facultad motriz es una parte del alma*; esto significa que hay que investigar *si* lo que mueve a los animales es *una cierta parte del alma* y *si es separable* de las demás partes debido a *la magnitud* y al sujeto de su órgano —de la misma manera como la visión se separa de la audición— siguiendo a Platón, quien dice que el alma se divide en facultades³. *O bien* se separa de las demás partes solamente en razón de las potencias y facultades y coincide con ellas en el sujeto, *o bien* la parte motriz representa *la totalidad del alma* y no solo una parte, como dijeron algunos, quienes afirmaron que así como las almas vegetativa y sensitiva son almas en su totalidad, así también el alma de movimiento local es un alma en su totalidad, porque perfecciona aquello que se mueve respecto del lugar. En toda esta división es cierto que es una *parte* potencial lo que pertenece al alma, como se ve en lo anterior. Por eso, habiendo supuesto esto, hay que investigar *si existe propiamente una parte separada de aquello a lo que, según el uso, nos referimos como a las partes del alma, de las que hablamos y a las que ya determinamos, o si se trata de algo que no ha sido determinado*.

En la investigación acerca de este asunto surge *enseguida* un problema respecto del *modo necesario para decir que las partes del alma son partes y cuántas [partes] son*. Las partes no son íntegras ni son esenciales, como se ha establecido anteriormente; más bien son facultades y potencias, cuyo aspecto inferior siempre se preserva en el superior⁴. El número de las partes del alma pre-

¹ *Supra*, I, 2, 1.

² *Supra*, I, 2, 8.

³ *Supra*, I, 2, 7.

⁴ Platón, *Timeo*, 69C-71D.