

Nº 1  
2ES.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

COMENTARIO DE TOMAS DE AQUINO AL DE ANIMA,  
LIBRO I. DE ARISTOTELES.  
INTRODUCCION, VERSION Y NOTAS.



**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE,  
LICENCIADO EN LETRAS CLASICAS  
P R E S E N T A,  
GERARDO DEHESA DAVILA

MEXICO, D.F.

1992

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Indice

	Página
Presentación.....	1
Introducción.....	2
I. Breves datos biográficos.....	2
II. El comentario al libro <i>De Anima</i> de Aristóteles.....	3
III. Aristóteles y Santo Tomás.....	4
IV. El texto y la traducción.....	8
Traducción del libro I.....	12
Lección I.....	12
Lección II.....	20
Lección III.....	26
Lección IV.....	33
Lección V.....	38
Lección VI.....	45
Lección VII.....	52
Lección VIII.....	59
Lección IX.....	66
Notas.....	72
Bibliografía.....	82

## Presentación

Nuestra intención, al realizar el presente trabajo de tesis, es la de -a medida de nuestras débiles posibilidades- reavivar el estudio de las obras de uno de los más eminentes filósofos de la historia, Santo Tomás de Aquino.

Tal empeño se debe a que la mayor parte de los escritos del Doctor Común permanecen aún en su lengua original<sup>1</sup>; en tal situación, se forma una muralla prácticamente infranqueable que impide el estudio directo de los textos, en especial para los nuevos egresados de filosofía e incluso con enorme pena, se hacen inasequibles para los nuevos teólogos salidos de nuestros seminarios, antaño semilleros de helenistas y latinistas, cuando por el contrario, como observa atinadamente don Antonio Gómez Robledo, "la Iglesia no renegó del latín".<sup>2</sup>

Esta situación influye directamente para que el estudio del Doctor Angélico y su obra plantee serias dificultades, y siga siendo a los ojos de la inmensa mayoría aún desconocido, abierto solamente a un reducido grupo de iniciados.<sup>3</sup>

En consecuencia, traducir una obra de Santo Tomás será siempre un trabajo que facilitará y allanará el camino a todos aquellos que deseen realizar un estudio más profundo de las obras filosóficas y teológicas del Maestro de Aquino y no conozcan la lengua latina.

---

1 Cfr. Ramírez, S. Introducción general a la Suma Teológica. Madrid, Ed. Católica. 1964. Vol. I p. 56 y ss.

2 Cfr. Gómez Robledo, A. México y el Humanismo Clásico. En El Humanismo en México en vísperas del siglo XXI. México, Ed. U.N.A.M., 1987. p. 22.

3 Cfr. Gardell, H. Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Introducción. Lógica. México, Ed. Tradición. 1973. Vol. I p. 7 y ss.

## INTRODUCCION

## I) Breves datos biográficos.

Sólo presentaremos en forma sucinta los datos biográficos más importantes del Doctor Común que nos sirvan para destacar su prodigiosa vida intelectual y para situarlo en su contexto histórico, ya que una biografía más o menos completa del Maestro de Aquino, es, por sí sola, una tarea de amplitud considerable.<sup>4</sup>

Santo Tomás de Aquino, último hijo de los condes Landolfo de Aquino y Teodora de Teate, nació en el castillo de Rocaseca, cerca de Aquino, hacia el año 1225.<sup>5</sup> A los cinco años de edad ( 1230/1233 ) fue enviado como oblató al cercano monasterio de Montecasino donde estudió las primeras letras, gramática y música hasta el 1239. En ese mismo año fue enviado a proseguir sus estudios en la Universidad de Nápoles, recién fundada por Federico II ( 1224 ) donde estudió las artes liberales que abarcaban el Trivium y el Quadrivium. El primero constaba de gramática, retórica y lógica; el segundo de aritmética, geometría, astronomía y música.<sup>6</sup>

Es importante señalar que el Quadrivium fue de especial importancia ya que en él, Pedro de Hibernia lo inició en la filosofía aristotélica.<sup>7</sup>

En 1243 ingresó en la Orden de Predicadores y fue enviado por sus superiores al convento de Santa Sabina en Roma. Hay que notar que al inicio su familia, en especial su madre, se negaron a admitir su ingreso a la recién fundada orden mendicante. Recluido en el castillo de Rocaseca, se fugó de él en 1245 y se dirigió resueltamente al convento.

Habiendo terminado su noviciado, fue enviado a París, donde permaneció hasta el 1248. De París pasó a Colonia acompañando a San Alberto Magno. En el 1252 es destinado por sus superiores a empezar su profesorado como Bachiller bíblico. Hacia el 1254/1256 fue

4 Cfr. Fonferrada, H. Introducción al tomismo. Buenos Aires, Ed. Club de lectores. 1985. p. 11 y ss.

5 Para la cronología de la vida y obra del Doctor Angélico, sobre la cual existen no pocas dudas, Cfr. Waltz, A. O.P. Chronotaxia Vitae Et Operum S. Thomae Aquinatis. Roma, Ed. Vaticana. 1939. Vol. 2

6 Para un adecuado conocimiento del valor propedéutico del Trivium y el Quadrivium, Cfr. Galino, M. Historia de la educación. Edades antigua y media. Madrid, Ed. Oredos. 1982. p. 493 y ss.

7 Cfr. Fraile, G. O.P. Historia de la filosofía medieval. Madrid, Ed Católica. 1960. p. 840 y ss.

Bachiller sentenciario, y finalmente en el 1256 recibió la Licentia Docendi, aún cuando sólo contaba con 31 años de edad. Posteriormente fue maestro de la curia pontificia en el 1259. El gran maestro tuvo un segundo período de docencia en París durante los años 1269/1272.

Santo Tomás regresó a Italia a enseñar en la Universidad de Nápoles en el 1272, tiempo en el que trabajó sin descanso en varias de sus obras más importantes. En el último período de su vida, de 1273 a 1274 se ve una disminución de su actividad. Cuando emprendía el viaje al concilio de Lyon, cayó enfermo en el convento de Fossanova, donde pasados ocho días se agravó su enfermedad notablemente. Al amanecer del día 7 de marzo de 1274 expiró a los cuarenta y nueve años cumplidos.

El luto por su muerte fue guardado hasta por sus más enconados contrarios de la Universidad de París, quienes, estuviesen o no de acuerdo con sus tesis teológicas y filosóficas, estaban de sobra convencidos de su genio y su profunda capacidad intelectual.<sup>8</sup>

En el espacio de unos veinte años que comprende su actividad docente y literaria, especialmente en los 16 de su estancia en Italia y su segundo magisterio en París, desplegó una fecundidad asombrosa como escritor y expositor, abarcando las formas y materias más diversas.

Aparte de sus grandes obras sistemáticas ( Summa Contra Gentes y la Summa Theologiae ) de sus comentarios a la Sagrada Escritura, de las cuestiones disputadas y cuodlibetales correspondientes a su actividad docente, llevó a cabo el comentario a casi toda la enciclopedia aristotélica, respondió a innumerables consultas y tomó parte en todas las controversias científicas de su tiempo.

Sobre la clasificación y cronología de las obras del Doctor Angélico siguen corriendo ríos de tinta de los más prestigiados eruditos y puede consultarse una amplísima bibliografía sobre este tema en particular, que aún hoy sigue siendo motivo de debates.<sup>9</sup>

El comentario al libro De Anima de Aristóteles.

El comentario " In Tres Libros De Anima " está completo, aunque, como ya observaban los antiguos catálogos, el primer libro es una adición -Reportatum- de Reginaldo de Piperno.

<sup>8</sup> Cfr. Ramírez, S. Op. Cit. p. 44 y ss

<sup>9</sup> Cfr. Waltz, A. O.P. Op. Cit. Vol. I, donde presenta una enorme bibliografía al respecto.

Mandonet fecha este comentario hacia el 1266., Grabmann, hacia el 1270-72. Según Salman fue escrito antes del 1268, es decir, antes de que se descubriera el texto completo de la Metafísica de Aristóteles. Como Salman, también el crítico Pelster toma como punto de partida para fijar la fecha, la utilización de la traducción latina de Aristóteles. Según esto, el Terminus a quo se encuentra antes de la fecha en que comenzó a redactarse el comentario a la Metafísica y a la Física ( según Pelster en el 1265 o 1267 ); y debe situarse el Terminus ad quem, antes del comentario De Coelo y antes de la terminación del comentario a la Metafísica.

La época de composición del comentario al De Anima coincide, pues, aproximadamente con los años 1268-1270.

De Corte, por el contrario, opina que el texto actual del primer libro es una reelaboración del Reportatum de Reginaldo de Piperno, emprendida por Santo Tomás en 1271-1272, mientras que, a su juicio, los libros II y III nacieron antes que la Prima Pars de la Summa Theologiae, es decir, antes del 1267. Esta fecha la deduce De Corte de la amplia utilización de la paráfrasis de Temistio al De Anima traducida por Moerbeke, traducción que De Corte fecha con Birkenmajer en el año 1268, y niega además toda utilización de la paráfrasis en los dos libros restantes. Pero, según ha comprobado Millás Vallicrosa en un manuscrito de Toledo, esa traducción se concluyó el 22 de noviembre de 1267.

Según todo esto, el comentario se escribió con seguridad después de 1267, pero también antes que el De Unitate Intellectus ( 1270 ), según se deduce de la comparación de ambas obras. Por consiguiente, la época de composición ha de situarse en los años 1268-1269.

Finalmente los datos de la crítica más reciente sospechan que la Reportatio del libro I procede de las lecciones dadas por Tomás todavía en 1268 en Viterbo, mientras que, al parecer, los demás libros se escribieron en París.<sup>10</sup>

### III) Aristóteles y Santo Tomás.

Aunque San Alberto Magno había avanzado bastante en la utilización de la filosofía aristotélica, estaba reservado al Maestro de Aquino el intento de plena reconciliación del sistema aristotélico con la teología cristiana. La deseabilidad de ese intento de conciliación era clara, puesto que rechazar el sistema aristotélico habría equivalido a rechazar la síntesis intelectual más poderosa y comprensiva que conoció el mundo medieval. Además, con el genio de

<sup>10</sup> Cfr. Manser, G.M. La agencia del tomismo. Madrid, Ed. C.S.I.C. 1953. p. 28 y ss.

Tomás de Aquino para la sistematización, vio claramente el uso que podría hacerse de los principios de la filosofía aristotélica para el logro de una síntesis filosófica y teológica organizada.

Cuando se dice que Tomás vio la "utilidad" del aristotelismo, no se pretende implicar que su modo de enfrentarse con él fuera pragmático. El Doctor Común consideraba que los principios filosóficos de Aristóteles eran válidos y verdaderos, y como verdaderos útiles. Sería pues, absurdo, sugerir que la filosofía de Santo Tomás fuese simplemente aristotelismo. El poderoso genio del Maestro de Aquino perfeccionó y desarrolló en grado sumo algunas ideas que el Estagirita sólo había llegado a barruntar. Podemos decir, pues, con todo fundamento que en su reciente incorporación al pensamiento cristiano del Aquinate el aristotelismo alcanza su madurez y auténtico desarrollo, así como apenas entonces -en el desenvolvimiento y amplitud del pensamiento metafísico del Doctor Común- los principios de Aristóteles muestran todo su vigor y alcance. Su valor universal probablemente no había sido vislumbrado por el mismo Aristóteles.

El mérito filosófico de Santo Tomás ha consistido en esto: en conducir y centrar el aristotelismo en el plano más hondo de la metafísica, desarrollando temas que no desarrolló el propio Aristóteles, o apenas fueron esbozados por él, logrando de este modo purificarlo, desarrollarlo y mostrarlo en todo su alcance universal.<sup>11</sup>

Por otra parte hay que indicar que el Doctor Común utilizó ampliamente un gran número de fuentes aparte del pensamiento aristotélico.

El solo estudio de las fuentes explícitas que hace el Aquinate en sus obras rebasa fácilmente los setenta autores, además de las citas implícitas.<sup>12</sup>

Entre las ideas particulares tomadas por Santo Tomás de Aristóteles, o pensadas en dependencia con la filosofía aristotélica, podemos mencionar la siguiente: el alma es la forma del cuerpo, individualizada por la materia informada; no es una sustancia completa por derecho propio, sino que el alma y el cuerpo unidos constituyen la sustancia completa, es decir, el hombre. Es ésta la célebre división del ser en materia y forma, una de las ideas más importantes que tomó directamente de Aristóteles el Doctor Angélico.<sup>13</sup>

11 Derisi, Octavio. *La doctrina de la inteligencia, de Aristóteles a Santo Tomás*. Buenos Aires. Ed. E.U.D.E.B.A. 1980. p. 31 y ss.

12 Cfr. Celada Luengo, G. En su *Introducción a la Suma de teología*. Madrid, Ed. Católica. 1988. p. 65 y ss.

13 Cfr. Copleston, F. *Historia de la filosofía*. Barcelona, Ed. Ariel. 1980. Vol. II p. 410 y ss.



El aristotelismo de Tomás salta a la vista de tal forma que a veces uno tiende a olvidar los elementos no aristotélicos de su pensamiento, a pesar de ser también muchos y muy importantes. Por ejemplo, el Dios de la Metafísica de Aristóteles, aunque causa final, no es causa eficiente, y el mundo es eterno. Por el contrario, el Dios de la teología natural de Santo Tomás, es la primera causa eficiente, es creador, así como causa final.

Para tener una idea clara sobre este asunto es necesario recordar uno de los capítulos más apasionantes de la historia del aristotelismo que es el de su transmisión a la edad media y el de la interpretación a que fue en ella sometido. Esta historia comprende tres grandes momentos: primero las traducciones y comentarios de los hombres como Boecio. Un segundo momento está constituido por las variaciones que le incorporaron los árabes, quienes estudiaron muchísimo los textos aristotélicos. Recuérdese solamente que en Bagdad se crea, por orden del califa Al Mamún la llamada casa de la ciencia, donde se trabajó con ahínco en la traducción de las obras de Aristóteles.

Finalmente el tercer momento y el más importante corresponde a la interpretación y depuración de los errores de los árabes que realizó con sin igual maestría Santo Tomás de Aquino.<sup>14</sup>

Es muy importante hacer notar aquí que gracias a las traducciones que hiciera su hermano de hábito Guillermo de Moerbeke, quien tradujo del griego al latín las obras más importantes del Estagirita, pudo el Doctor Común hacer sobre dichas versiones sus agudos comentarios.<sup>15</sup>

Es así como Aristóteles, a decir de Werner Jaeger, " sugiere la idea de algo impersonal, sin tiempo, intelectualmente soberano sobre el mundo entero del pensamiento abstracto".<sup>16</sup>

La cuestión acerca del alma es, sencillamente, uno de los problemas ineludibles que atañe tanto a la filosofía como a la teología. El problema del alma lo mismo que el problema de Dios y otros problemas filosóficos fundamentales, está muy confuso en la mente de nuestros contemporáneos. Apremiante para unos, soslayado por otros, está siempre presente de alguna manera en todos los espíritus.<sup>17</sup>

14 Alesina, J. Aristóteles. De la filosofía a la ciencia. Barcelona, Ed. Montesinos. 1987. p. 117 y ss.

15 Sobre las traducciones puede verse la obra de Highet, G. La tradición clásica. México, Ed. F.C.E. 1986. Vol. I, p. 29 y ss.

16 Cfr. Jaeger, Werner. Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. México, Ed. F.C.E. 1984. p. 420 y ss.

17 Cfr. Tresmontant, Claude. El problema del alma. Barcelona, Ed. Herder. 1974. p. 7 y ss.

La investigación acerca del alma supone como punto de partida la realidad del viviente, de la vida. Tal punto está dado en la experiencia inmediata del propio vivir y en la experiencia, no menos inmediata de la vida ajena. Sobre esta experiencia, Santo Tomás elabora una concepción filosófica de la vida como el de la sustancia a la que por naturaleza le compete moverse a sí misma o actuarse a sí misma de cualquier manera.<sup>18</sup>

El comentario hecho por el Doctor Angélico al De Anima de Aristóteles, sobre todo a los libros II y III, arroja luz sobre el no fácil texto aristotélico desarrollando ideas apenas esbozadas por el Estagirita. Sin duda alguna una de esas ideas es la que versa sobre la inmaterialidad o espiritualidad de la inteligencia, desarrollada ampliamente por el maestro de Aquino.<sup>19</sup>

Sabemos hoy que el De Anima constituye la culminación de un proceso evolutivo del pensamiento aristotélico, cuyo momento inicial, de corte netamente platónico, ( a la edad de 30 años, más o menos en el 354 A.C. en Atenas ) estaría presentado por el Protréptico, y el terminal, ( a los 59 años, hacia el 330 A.C. ) por el De Anima.

La influencia sobre toda la escolástica hasta el neotomismo del comentario al De Anima ha sido notable, y lo más importante es, como lo indica acertadamente Clemens Vansteenkiste hablando sobre el futuro del tomismo: " No se trata tanto -si se quiere lograr una confrontación dinámica y constructiva con el pensamiento moderno- de un tomismo de tesis estáticas y rígidas que imponen un sistema, cuanto de un tomismo de profundización en los principios, presente en las situaciones de la historia y abierto básicamente a todas las conquistas válidas de análisis y método de la ciencia y la cultura modernas."<sup>20</sup>

En los siete siglos que nos separan de la muerte de Santo Tomás, propulsor intrépido del valor del pensamiento y de la dignidad del espíritu humano, el mundo ha cambiado muchas veces su aspecto exterior e interior y se encuentra ahora en dificultad para una transformación que será tal vez la más decisiva y profunda de su historia. Hay que afrontarla con un concepto altísimo de la dignidad del hombre y con una firme convicción de las posibilidades de su mente, a la que se ha confiado antes que nada el deber de descubrir en la naturaleza los signos de la inteligencia suprema y de reconocer en la historia los trazos del plan divino por la redención del mal y la victoria sobre la muerte.

18 Cfr. Summa Theologiae I, 18, 1-4.

19 Cfr. Doris, Octavio. Op. Cit. p. 80 y ss.

20 Cfr. Vansteenkiste, Clemens. Las razones del tomismo. Pamplona, Ed. E.U.N.S.A. 1980. p. 45 y ss.

## IV) El texto y la traducción.

El texto del presente comentario se tomó de la edición Marietti que responde a un nuevo esfuerzo por presentar los textos del Doctor Angélico con el mayor rigor crítico posible.

Sancti Thomae Aquinatis. In Aristotelis librum De Anima Commentarium.

Cura ac studio P.F. Angeli Pirota, O.P.

Romae, Ed. Marietti. 1948. 223 p.p.

En general la obra de Santo Tomás llama la atención por la sencillez y claridad del lenguaje, juntamente con la limpieza de la exposición. Se puede decir que el latín del Maestro de Aquino es el más adecuado para las labores académicas y la exposición de los temas propios de la filosofía y la teología. Diremos aquí solo una palabra sobre la forma, el estilo y la lengua del Doctor Común.

A) La forma: la obra de Santo Tomás abarca una temática variadísima, expuesta en toda la gama de géneros literarios usuales en la época, desde los tratados teológicos y filosóficos hasta las más simples cartas de respuesta a consultas doctrinales.

B) El estilo: Santo Tomás fue un profesor. Todos sus escritos son o bien fruto de su docencia o bien tienen relación con ella (con excepción de algunas poesías, plegarias y algunos sermones). Este hecho explica su estilo personal, típicamente didáctico: busca siempre la claridad de los conceptos, sacrificando gustosamente la belleza de una metáfora a la limpieza de un razonamiento, dispone ordenadamente los elementos de la exposición, estructurada arquitectónicamente; se preocupa por buscar los antecedentes históricos de cada teoría, citando las diversas teorías emitidas al respecto; distingue en cada caso los diversos sentidos posibles de las frases y los términos, indicando la interpretación más aceptable, al exponer sus propias posiciones procura apoyarlas en autoridades en la materia; ama sobre todo la concisión.

Por eso su estilo aparece como descarnado y un tanto frío, sobre todo si se le compara con un San Agustín o San Buenaventura; logra, en cambio, una singular objetividad. En algunas contadas ocasiones deja transparentar su personalidad o sus preocupaciones; en los prólogos o dedicatorias de sus obras se permite giros de la más clásica latinidad; en alguna carta confiesa que está abrumado de trabajo, pero aprovecha un momento libre para responder; su sermón sobre el sacramento del altar es una elevación del más puro lirismo, pero son excepciones a su estilo habitual, esquemático y preciso.

C) La lengua: las ideas trascienden su medio de expresión; pero esto no significa que sea indiferente al pensamiento expresado

en la lengua que lo manifiesta. De ahí que la penetración de un determinado pensamiento suponga el conocimiento del idioma en que originalmente fue elaborado. Santo Tomás escribió en latín, pero no en el de los clásicos, sino en latín medieval, y más precisamente en latín escolástico.

El latín lleva el sello del pueblo que lo forjó, lengua de gentes prácticas, ordenadas, precisas, expresa en pocas palabras lo que en cualquier lenguaje moderno sólo puede hacerse con largos circunloquios. En latín cada palabra tiene contornos netos: lengua de juristas y militares, desconoce las vaguedades e imprecisiones; instrumento de un pueblo dominador y activo, imprime a sus frases un vigor singular; es sintética y con una o dos palabras traduce una idea; carce de artículos y tiene pocas preposiciones, supliéndolas con desinenias; sin embargo posee gracias a su hipérbaton, una libertad especial que la libra de la rigidez propia de las lenguas modernas, permitiendo alterar el orden de los términos sin faltar a la lógica, expresando así matices e intenciones. De modo que un mismo término puede traducirse de tres o cuatro maneras distintas.

El latín medieval difiere del clásico. Decadente ya en el siglo V, se empobreció más al ser adaptado por los "bárbaros"; el renacimiento carolingio significó un importante correctivo, que, sin embargo, no borró las diferencias que lo separaban del antiguo. Hay en él una mayor simplificación, que le hace perder vigor y precisión, aunque gana en vida y sabor popular; una plasticidad notable propia de una lengua que evoluciona, adaptándose a las necesidades de la época; una limitación algo paradójica, ya que su misma vitalidad le hizo perder recursos retóricos y tender a formas estereotipadas, propias de una lengua de intercambio, desarrollada paralelamente a las lenguas nacionales romances.

El latín escolástico fue producto de una diversificación funcional. En el siglo XI las lenguas romances, hasta entonces sólo habladas, se habían afirmado lo suficiente como para atreverse a incursionar en el campo de la literatura. Así nacieron en francés primitivo cantilenas religiosas y cantares de gesta; en castellano nació el mester de juglaría y los "romances viejos". El latín se convertía en lengua de letrados; los juristas y los diplomáticos se inclinaban al estilo seco del derecho romano, mientras los profesores universitarios empleaban un latín "de escuela".

El latín escolástico pone el estilo y el vocabulario al servicio del trabajo filosófico y tecnológico: de ahí su tecnicidad; por eso mismo pierde matices personales y subjetivos y se hace una lengua objetiva, en la que se rechazan los recursos oratorios, las metáforas y las figuras de lenguaje contrarias a la severidad del método científico: de ahí su austeridad. Pero a la vez, como toda lengua técnica, posee una gran inventividad: crea neologismos intolerables en la latinidad clásica, pero necesarios para la expresión de conceptos específicos ("ens" "quidditas" etc.)

El latín de Santo Tomás posee caracteres propios: una severa acesis lingüística le impide ir más allá de lo estrictamente

requerido para la exacta expresión de la idea; pese a la simplicidad de sus sintaxis y su léxico relativamente exiguo, Santo Tomás aborrece las formas impropias; aunque se apoya siempre en el sentido obvio del término, insiste expresivamente en el relativismo del lenguaje indicando que tal vocablo es usado en sentido "estricto", por "extensión" o "análogicamente", "en sentido amplio", que tal otro no expresa sino aproximadamente la idea: "en cierto modo", "casi", "como"; por fin, salvo advertencia expresa, los términos tienen siempre el mismo valor: de ahí su rechazo a lo impreciso y figurado. Estos caracteres pueden resumirse en cuatro rasgos: sobriedad, corrección, ductilidad y precisión.

Hemos procurado, en la medida de nuestras posibilidades, reflejar lo más posible tal claridad en la traducción, de ninguna manera sencilla, dada la dificultad de la terminología propia de la escolástica.

Esperamos que este trabajo sirva para fomentar de alguna manera la lectura de uno de los pensadores más preclaros de la historia de la filosofía y aún más, de la cultura humana. También consideramos que la presente traducción debe ser, más que nada, sólo un instrumento que sirva para introducirse directamente en la lengua y en las obras originales del Doctor Común.

**Comentario al libro De Anima****Libro I****Texto latino y español**

## Sinopsis lección I y II

Expone en general acerca de qué se debe tratar aquí, esto es acerca del alma en común. Lib. I - III.

Pone el proemio 2-30.

Muestra la dignidad de esta ciencia 3-6.

Adelanta algunas cosas 3-5.

Acerca de la bondad y honorabilidad de la ciencia 3.

Acerca de los diversos grados de la ciencia especulativa 4-5.

Aplica ciertas premisas para la ciencia sobre el alma 6.

Muestra la utilidad de esta ciencia 7.

Muestra el orden de este tratado 8.

Muestra su dificultad 9-30.

Respecto al conocimiento de la sustancia del alma 9-10.

En cuanto al modo de definirla 9.

En cuanto aquellas cosas que entran en la definición 10.

Pone las dudas acerca del género de la sustancia del alma 11-13.

Expone la duda misma 11.

Pone las opiniones acerca del género de la sustancia del alma 12-13.

Pone la opinión de los platónicos y de los naturales\* (1) 12.

Pone la opinión propia 13.

Toca las dificultades sobre las potencias del alma 14.

Pone las dificultades de parte de aquellas cosas que están a favor de la definición del alma 15.

Respecto al conocimiento de los accidentes o de las propias afecciones\* (2) 16-30.

Presenta la duda sobre las afecciones del alma y las resuelve 16-23.

Expone brevemente el punto clave de la cuestión 16.

Muestra la dificultad de esta cuestión 17-20.

Muestra la causa de la dificultad 17.

Propone cierta dificultad tácita 18.

Dice que Aristóteles la resuelve en el libro III y explica algo aquí 19.

Deduce dos corolarios del intelecto mismo 20.

Muestra la necesidad de esta cuestión y su causa 21.

Manifiesta con la razón, que ciertas afecciones del alma son del propio sujeto 22.

A partir de la definición dada, expone que el conocimiento sobre el alma le corresponde a los físicos 23-29.

Prueba la proposición 23.

Insiste acerca de las definiciones 24-29.

Muestra que las definiciones propuestas de las afecciones del alma son insuficientes 24.

Pone la razón de la insuficiencia de la primera definición 25.

Deduce tres especies de definiciones 26.

Ponit quendam tacitam obiectionem, et solvit 27.

Ostendit qui et qualiter sunt, qui aliter considerant passiones animae 28.

Notat aliquid de ratione divisionis Philosophiae 29.

Se reducit ad materiam propriam 30.

II) Postea determinat de propriis singulis animatis (in aliis libris).

1. — Sicut docet Philosophus in *undecimo de Animalibus* (1), in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia et seorsum, et postea propria unicuique illius generis: quem quidem modum Aristoteles servat in Philosophia prima. In *Metaphysicae* enim primo tractat et considerat communia entis inquantum ens, postea vero considerat propria unicuique enti. Cuius ratio est, quia nisi hoc fieret, idem diceretur frequenter. Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est; et ideo in consideratione rerum animatarum oportet prius considerare ea quae sunt communia omnibus animatis, postmodum vero illa quae sunt propria cuilibet rei animatae. Commune autem omnibus rebus animatis est anima: in hoc enim omnia animata conveniunt.

Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris.

2. — In tractatu autem de anima, quem habemus prae manibus, primo ponit prooemium, in quo facit tria quae necessaria sunt in quolibet prooemio. Qui enim facit prooemium tria intendit. Primo enim ut audiatorem reddat benevolum. Secundo ut reddat docilem. Tertio ut reddat attentum. Benevolum quidem reddit, ostendendo utilitatem scientiae: docilem, praemittendo ordinem et distinctionem tractatus: attentum attestando difficultatem tractatus. Quae quidem tria Aristoteles facit in prooemio huius tractatus. Primo enim ostendit dignitatem huius scientiae. Secundo vero ordinem huius tractatus, quis sit, scilicet, et qualiter sit tractandum de anima, ibi, « Inquirimus autem. »

(1) *De partibus animalium*, lib. I, cap. v (Ed. Firm. — Did.). Nota. — Libri enim circa animalia Aristoteli tributi sunt: *Libri Historiae animalium*, 10 libris constans, ad quem sequitur liber: *De partibus animalium*, 4 libris constans; postea liber: *De incessu animalium*, habens unicum librum; tandem: *De animalium generatione*, habens 5 libros (Ed. Firm. — Did.).



Pone cierta objeción tácita y la resuelve 27.

Muestra quiénes son y de qué manera los que consideran de otro modo las afecciones del alma 28.

Nota algo acerca de la razón de la división de la filosofía 29.

Se limita a la materia propia 30.

II) Posteriormente determina acerca de cada uno de los mismos en los otros libros.

1.- Como enseña el filósofo en el undécimo libro sobre los animales (3) en cualquier género de cosas es necesario considerar, primeramente, las cosas comunes por separado y después las propias de cada individuo de ese género, modo que ciertamente Aristóteles guarda en la filosofía primera (4).

En la Metafísica (5), en efecto, primero trata y considera los elementos comunes del ente en cuanto ente y después, considera los elementos propios de cada ente. La razón de ello es porque si no se hiciera esto, se diría frecuentemente lo mismo.

Ahora bien, existe un género de todas las cosas animadas, y por eso al considerar las cosas animadas conviene, primeramente, considerar aquellas cosas que son comunes a todos los animados, y después aquellas que son propias de cualquier cosa animada.

En efecto, lo común a todas las cosas animadas es el alma, pues en esto todas las cosas animadas convienen. Así pues, para comunicar ciencia acerca de las cosas animadas fue necesario comunicar primero ciencia sobre el alma como común a ellas. Por consiguiente Aristóteles, queriendo comunicar ciencia acerca de las mismas cosas animadas, primero comunica ciencia acerca del alma, y luego detrimina sobre los propios animados en particular en los libros siguientes.

2.- Ahora bien, en el tratado sobre el alma que tenemos entre las manos, primero pone el proemio en el que hace tres cosas que son necesarias en cualquier proemio (6). En efecto, el que hace un proemio se propone tres cosas: primero, volver benévolo al oyente, segundo; volverlo dócil, tercero; volverlo atento.

Efectivamente lo vuelve benévolo, mostrando la utilidad de la ciencia; dócil, dando primero el orden y la distinción del tratado; atento, mostrando la dificultad del tratado. Ciertamente, Aristóteles hace esas tres cosas en el proemio de este tratado.

En efecto, primero, muestra la dignidad de esta ciencia. En segundo lugar el orden de este tratado, es decir cuál es éste y la manera como se ha de tratar acerca del alma, allí donde dice: "Inquirimus autem / ἐπιζητοῦμεν δέ." (8).

Tertio vero ostendit *difficultatem huius scientiae*, ibi, « Omnino autem et penitus, et difficillimorum etc. ». Circa primum duo facit. *Primo enim ostendit dignitatem huius scientiae*. Secundo utilitatem eius, ibi, « Videtur autem et ad veritatem, etc. ».

3. — Circa primum sciendum est, quod omnis scientia bona est: et non solum bona, verum etiam honorabilis. Nihilominus tamen una scientia in hoc superexcellit aliam. Quod autem omnis scientia sit bona, patet; quia bonum rei est illud, secundum quod res habet esse perfectum: hoc enim unaquaeque res quaerit et desiderat. Cum igitur scientia sit perfectio hominis, inquantum homo, scientia est bonum hominis. Inter bona autem quaedam sunt laudabilia, illa scilicet quae sunt utilia in ordine ad finem aliquem: laudamus enim bonum equum, quia bene currit; quaedam vero sunt etiam honorabilia, illa scilicet quae sunt propter seipsa; honoramus enim fines. In scientiis autem quaedam sunt practicae, et quaedam speculativae: et haec differunt, quia practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas. Et ideo scientiarum, speculativae, et bonae sunt et honorabiles, practicae vero laudabiles tantum. Omnis ergo scientia speculativa bona est et honorabilis.

4. — Sed et in ipsis scientiis speculativis invenitur *gradus* quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo: sicut aedificare est melius quam facere lectum, quia obiectum aedificationis est melius lecto. In eodem autem, respectu eiusdem rei, ipsa qualitas gradum quemdam facit; quia quanto modus aedificii est melior, tanto melius est aedificium. Sic ergo, si consideretur scientia, seu actus eius, ex obiecto, patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideretur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior, quae est certior. Sic ergo dicitur una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa.

Y en tercer lugar muestra la dificultad de esta ciencia, allí donde dice: "Omnino autem et penitus, et difficillimorum etc /

πάντη δὲ πάντως ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων  
λαβεῖν."

Acerca de lo primero hace dos cosas, pues primero muestra la dignidad de esta ciencia. En segundo lugar su utilidad donde dice:

"Videtur autem et ad veritatem, etc. / δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς  
ἀληθείαν."

3.- Acerca del primer punto debe saberse que toda ciencia es buena, y no sólo buena, sino también verdaderamente honorable. No obstante, una ciencia sobresale en tal aspecto de otra. Ahora bien, que toda ciencia es buena es manifiesto porque lo bueno de la cosa es aquello según lo cual la cosa tiene el ser perfecto. Pues esto cada cosa lo requiere y lo desea. Por consiguiente, dado que la ciencia es la perfección del hombre en cuanto hombre, la ciencia es también del hombre. Ahora bien, entre los bienes algunos son laudables, es decir, aquellos que son útiles en orden a un fin; pues elogiamos al buen caballo porque corre bien, y algunas cosas son además honorables, o sea aquellas que son por sí mismas; pues honramos también los fines.

Ahora bien, en las ciencias algunas son prácticas y algunas especulativas, y éstas difieren porque las prácticas son por la obra, las especulativas, en cambio, por sí mismas. Por eso de las ciencias, las especulativas, son tanto buenas como honorables, en cambio las prácticas sólo son laudables. Por consiguiente toda ciencia especulativa es buena y honorable.

4.- Pero también en las mismas ciencias especulativas se encuentra una graduación en cuanto a la bondad y a la honorabilidad.

Pues toda ciencia es elogiada por estar en acto. Ahora bien, todo acto es alabado por dos cosas: por el objeto y por la cualidad o modo, así como el edificar es mejor que hacer un lecho, porque el objeto de la edificación es mejor que el lecho. Pero en lo mismo respecto a la misma cosa la cualidad misma hace alguna graduación porque cuanto es mejor el modo (9) del edificio tanto mejor es el edificio. Así pues, si se considera la ciencia o su acto a partir del objeto, es manifiesto que es más noble aquella ciencia que es de cosas mejores y más honorables. Y si se considera por su cualidad o modo, así, es más noble la ciencia que es más cierta.

Así, por lo tanto, se dice que una ciencia es más noble que otra ya sea porque es de cosas mejores y más honorables ya sea porque es más cierta.

5. — Sed hoc est in quibusdam scientiis diversum: quia aliquae sunt magis certae aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus: aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certae. Nihilominus tamen illa est melior quae de rebus melioribus et honorabilioribus est. Cuius ratio est, quia sicut dicit Philosophus in lib. *undecimo de Animalibus* (2), magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topicè et probabiliter illud sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate.

6. — Haec autem scientia, scilicet de anima, *utrumque habet*: quia et *certa est*, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet. Et quia *est nobilior*: anima enim est nobilior inter inferiores creaturas. Et hoc est quod dicit, « Nos opinantes notitiam », idest scientiam speculativam « omnium esse bonorum », id est de numero bonorum, « et honorabilium ». Sed altera scientia est magis bona et honorabilis altera dupliciter. Aut quia est magis certa, ut dictum est (3): unde dicit « secundum certitudinem », aut ex eo quod « meliorum », illorum scilicet quae sunt in sua natura bona, « et mirabiliorum », idest illorum quorum causa ignoratur, « propter utraque », idest propter haec duo « animae historiam ». Et dicit « historiam », quia in quadam summa tractat de anima, non perveniendo ad finalem inquisitionem omnium quae pertinent ad ipsam animam, in hoc tractatu. Hoc enim est de ratione historiae. « In primis » hoc si accipiatur quantum ad totam scientiam naturalem, non dicit ordinem, sed dignitatem. Si vero ad scientiam de rebus animatis tantum, sic « in primis » dicit ordinem.

7. — Consequenter cum dicit « videtur autem »

Reddit *auditorem benevolam ex utilitate huius scientiae*: dicens, quod cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones. Quia si ad Philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super *undecimo Metaphysicae*. Si vero attendatur quantum ad Moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire,

(2) Loc. prox. cit.

(3) n. 4.

5.- Empero, esto es diverso en algunas ciencias, porque algunas son más ciertas que otras y no obstante son sobre cosas menos honorables; y otras son sobre cosas más honorables y mejores y sin embargo son menos ciertas. No obstante, es mejor aquella que trata de cosas mejores y más honorables.

La razón de esto es porque, como dice el filósofo en el undécimo libro sobre los animales: más deseamos saber un poco sobre cosas honorables y altísimas aún si lo sabemos por tópicos (10) y probabilidades, que saber mucho y por certeza sobre cosas menos nobles. Pues esto tiene nobleza por sí mismo y por su sustancia, y aquello por el modo y por la cualidad.

6.- Efectivamente, esta ciencia, es decir, la del alma, tiene ambas cosas: porque por un lado es cierta, pues esto cualquiera lo experimenta en sí mismo, es decir, que tiene alma y el alma le da vida. Por otro, es más noble, pues el alma es más noble que las criaturas inferiores. Y esto es lo que dice: "Nos opinantes notitiam / τὴν ἐΐδησιν ὑπολα\_\_\_\_\_ μβάνοντες.", esto es la ciencia especulativa "Omnium esse bonorum / τῶν καλῶν.", esto es acerca del número de las cosas buenas, "Et honorabilium / καὶ τιμίων." Pero una ciencia es más buena y honorable que otra de dos maneras; o porque es más cierta como se ha dicho, por lo que dice: "Secundum certitudinem / ἢ, κατὰ κριβεῖαν." o por lo que dice: "Meliorum / βελτιῶν.", es decir, de aquellas que son buenas en su naturaleza, : "Et mirabiliorum / θαυμασιωτέρων.", esto es de aquellas cuya causa se ignora, : "Propter utraque / δι' ἀμφοτέρα.", ésto, es por estos dos datos; "Animae historiam / ψυχῆς ἱστορίαν.", porque en algún tratado trata sobre el alma no llegando al estudio final de todas las cosas que pertenecen a la misma alma en este tratado. Porque esto es del método de la historia.

" In primis / ἐν πρώτοις ." Si este "In primis " se toma en cuanto a toda la ciencia natural, no dice sino dignidad., pero si "In primis " se toma sólo respecto a la ciencia de las cosas animadas, entonces "In primis " dice orden.

7.- A continuación cuando dice: "Videtur autem / δοκεῖ δέ", vuelve benévolo al oyente por la utilidad de ésta ciencia (11), diciendo que el conocimiento sobre el alma parece que mucho aprovecha respecto a toda verdad que es presentada en otras ciencias. Pues proporciona notables oportunidades para todas las partes de la filosofía. Porque, si atendemos a la filosofía primera, no podemos llegar al conocimiento de las cosas divinas y de las altísimas causas, sino por aquellos conocimientos que adquirimos por la virtud del intelecto posible(12), pues si la naturaleza del intelecto posible nos fuera desconocida no podríamos conocer el orden de las sustancias separadas, como dice el comentarador sobre el libro

nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod Philosophus in *Ethicis* attribuit quasi-  
bet virtutes diversis potentiis animae (4). Ad  
*Naturalem* vero utilis est, quia magna pars  
naturalium est habens animam, et ipsa anima  
est fons et principium omnis motus in rebus  
animatis. « Est enim » anima « tamquam  
« principium animalium ». Ly « tamquam »  
non ponitur similitudinariè, sed expressive.

8. — Consequenter cum dicit « inquirimus  
« autem »

Ostendit *ordinem huius tractatus*: dicens,  
quod intendimus « considerare » per signa sci-  
licet, « et cognoscere » per demonstrationem  
scilicet, *quid sit anima*, seu naturam ipsius et  
substantiam, « et postea quaecumque accidunt  
« circa ipsam », idest passiones eius. Et in hoc  
est quaedam diversitas: quia quaedam videntur  
passiones animae tantum, sicut intelligentia  
et speculatio: ~~quaedam~~ vero per ipsam ani-  
mam inesse videntur communiter animalibus,  
sicut delectatio et tristitia, sensus et phantasia.

9. — Consequenter cum dicit « omnino  
« autem »

Ostendit *difficultatem huius tractatus*. Et  
hoc quantum ad duo. *Primo quantum ad  
cognoscendum substantiam animae*. Secundo  
quantum ad cognoscendum accidentia, seu prop-  
rias passiones, ibi, « Dubitationem autem,  
« etc. ». Quantum autem ad primum, ostendit  
duplicem difficultatem. Et primo *quantum ad  
modum definiendi ipsam*. Secundo quantum ad  
ea quae intrant definitionem, ibi, « Primum  
« autem fortassis, etc. ». Dicit ergo: quamvis  
sit utilis scientia de anima, tamen difficile est  
scire de anima quid est: et haec est difficultas  
in qualibet re, cum sit una communis questio  
animae et multis aliis, circa substantiam eo-  
rum, et circa quod quid est. Est ergo prima  
difficultas, quia nos nescimus per quam viam  
procedendum sit ad definitionem: quia qui-  
dam dicunt, quod demonstrando: quidam, quod  
dividendo: quidam vero, quod componendo.  
Aristoteles autem voluit, quod componendo.

10. — Secunda difficultas est *de his quae  
ponuntur in definitione*. Definitio enim noti-  
ficat essentiam rei, quae non potest sciri nisi  
sciantur principia: sed diversorum sunt diversa  
principia: et ideo difficile est scire, ex quibus  
sumantur principia. Illa ergo quae ingerunt  
difficultatem ponentibus et inquirentibus defi-  
nitionem, reducuntur ad tria, quorum primum  
est circa substantiam animae; secundum circa  
partes eius; tertium circa adiutorium, quod nec-  
cessarium est in definitionibus ex accidentibus  
animae.

(4) 1 *Ethic.*, cap. ult. (sect. 20 S. Thom.).

undécimo de la *Metafísica*. Y si se atendiese a la moral, no podemos llegar perfectamente a la ciencia moral si no conocemos las potencias del alma. Por eso es que el filósofo en los libros éticos atribuye cualesquiera virtudes a las potencias del alma.

Y para la filosofía natural es útil, porque gran parte de las cosas naturales están dotadas de alma, y el alma misma es la fuente y principio de todo movimiento en las cosas animadas.

" Est enim / , ἐστὶ γὰρ," el alma " tamquam principium animalium / ὄτιον ἀρχὴ τῶν ζώων." " Tamquam " no es puesta tanto por semejanza como por expresión.

8.- Luego cuando dice: " Inquirimus autem / ἐπιζητοῦμεν δὲ" Muestra el orden de este tratado diciendo que intentamos "considerar" claro que (13) por medio de signos " y conocer", claro que por medio de una demostración qué es el alma, o sea su naturaleza y su sustancia, " et postea quaecumque accidunt circa ipsam" y luego cuántas cosas suceden en torno a ella, esto es, sus afecciones.

Y en esto existe alguna diversidad: porque parece que ciertas afecciones son sólo del alma, como la inteligencia y la especulación, y otras por el alma misma parece que están en común con los animales, como la satisfacción y la tristeza, el sentido y la imagen. (14)

9.- Después cuando dice: " Omnino autem / πάντη δὲ ἐπιπύτως," muestra la dificultad de este tratado. Y esto en cuanto a dos cosas: primero respecto al conocimiento de la sustancia del alma. Segundo respecto al conocimiento de los accidentes o las afecciones del alma donde dice: " Dubitationem autem."

En cuanto a lo primero muestra una doble dificultad: en primer lugar en cuanto al modo de definirla, segundo en cuanto a qué cosas entran en la definición, donde dice: " Primum autem fortassis " dice por consiguiente que por más que sea útil la ciencia sobre el alma, no obstante es difícil saber qué es el alma: y esta dificultad existe en cualquier tema, pues tienen un problema común el alma y muchos otros objetos acerca de su sustancia y acerca de lo que son. (15)

Esta es pues la primera dificultad, porque nosotros no sabemos por qué vía se ha de proceder a la definición (16): pues algunos dicen que por demostración, otros que por división, y otros que por composición. Ahora bien, Aristóteles sostiene que por composición.

10.- La segunda dificultad es sobre las cosas que se ponen en la definición. Puesto que la definición da a conocer la esencia de la cosa, que no puede ser conocida si no fuesen conocidos los principios; pero los principios de las cosas diversas son diversos y por eso es difícil saber a partir de qué se toman los principios. Luego, aquellas cosas que oponen dificultad a los que plantean e indagan la definición, se reducen a tres partes, de las cuales la

11. — *Circa substantiam* est dubitatio de genere. Hoc enim primo quaerimus in definitione cuiuslibet rei, ut scilicet sciamus genus. Et ideo quaerendum est in quo genere sit ponenda anima; utrum scilicet in genere substantiae,

vel in quanto, vel in quali. Et non solum est accipere genus supremum, sed propinquum. Neque enim quando hominem definimus, substantiam accipimus, sed animal. Et si anima invenitur in genere substantiae, adhuc, cum unumquodque genus dicatur dupliciter, hoc quidem potentia, hoc autem actu, quaerendum erit utrum sit potentia, vel actus. Item quia substantiarum quaedam sunt compositae, quaedam simplices, quaerendum erit, utrum anima sit composita, aut simplex; et utrum partibilis vel impartibilis. Est etiam quaestio utrum sit unius speciei omnis anima ad omnem animam, aut non. Et si non sit unius speciei, adhuc est quaestio utrum differant etiam genere, vel non. Item adhuc dubitatio est circa ea quae participant definitione. Quaedam enim definiuntur ut genus, quaedam vero ut species. Et ideo videtur esse quaestio, utrum definitio animae sit sicut generis, aut sicut speciei specialissimae.

12. — Nam aliqui quaerentes de anima videntur intendere solum de anima humana. Et quia apud antiquos philosophos erat *duplex* opinio de anima. *Platonici* enim, qui ponebant universalialia separata, scilicet quod essent formae *ed-ideae*, et erant causae rebus particularibus cognitionis et esse, volebant quod esset quaedam anima separata per se, quae esset causa et idea animabus particularibus; et quod quicquid invenitur in eis, derivetur ab illa. *Naturales* autem *philosophi* volebant, quod non essent substantiae universales nisi particulares tantum, et quod universalialia nihil sint in rerum natura. Et propter hoc est quaestio, utrum sit quaerenda solum una communis ratio animae, sicut dicebant *Platonici*: vel huius vel illius animae, sicut dicebant *Naturales*, scilicet ut animae equi, vel hominis, aut Dei. Et dicit « *Dei* » quia credebant corpora caelestia esse Deos, et dicebant ea esse animata.

13. — *Aristoteles* autem vult quod quaeratur ratio utriusque: et communis animae, et cuiuslibet speciei. Quod autem circa hoc dicit « animal autem universale, aut nihil est, aut « posterius »: sciendum est, quod de animali universali possumus loqui dupliciter: quia aut secundum quod est universale, quod scilicet est unum in multis aut de multis: aut secundum quod est animal: et hoc, vel secundum quod in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu. Secundum autem quod est in rerum natura, Plato voluit animal universale aliquid esse, et esse prius particulari; quia, ut dicitur est (5), posuit universalialia separata et ideas.



primera es sobre la sustancia del alma, la segunda sobre sus partes, y la tercera sobre la ayuda que es necesaria en las definiciones derivadas de los accidentes del alma (17).

11.- Acerca de la sustancia hay duda sobre el género. Pues lo primero que buscamos en la definición de cualquier cosa es conocer su género\* (18). Y por esa razón se ha de buscar en qué género se ha de poner el alma; o sea, si acaso en el género de la sustancia, o en la cantidad, o en la cualidad. Y no sólo hay que tomar el género supremo sino el próximo. Pues cuando definimos al hombre no tomamos la sustancia sino lo animado, y si el alma se encuentra en el género de la sustancia, porque cada género se dice de dos modos: uno en potencia y otro en acto, hay que buscar si es potencia o es acto. Así mismo porque algunas de las sustancias son compuestas y otras simples, habrá que buscar si el alma es compuesta o simple, si es divisible en partes o indivisible.

Pues existe la cuestión de si toda alma es de la misma especie\*(19) que todas las demás almas o no. Y si no es de una sola especie, aún así subsiste la cuestión de si difieren también en el género o no. Todavía existe la duda acerca de aquellos elementos que participan en la definición. Pues algunas se definen como género y otras como especie. Y por eso parece que la cuestión es, si la definición del alma es a manera de género o a manera de especie especialísima.

12.- Efectivamente, algunos de los que indagan acerca del alma parecen atender sólo al alma humana. Y también porque en los antiguos filósofos la opinión acerca del alma era doble. Pues los platónicos, quienes ponían los universales separados\*(20), esto es, que eran formas e ideas, y eran las causas del conocimiento y del ser de las cosas particulares, afirmaban que existía algún alma separada por sí misma, la cual era causa e idea de los seres animados particulares; y cuanto se encuentre en éstos se deriva de aquella.

En cambio, los filósofos de la naturaleza afirmaban que no existían sustancias universales, sino solamente particulares, y que las universales no son nada en la realidad natural. Y por eso está la cuestión de si ha de buscarse sólo una noción común del alma, como decían los platónicos; o de ésta o de aquella alma, como decían los filósofos de la naturaleza, esto es, como del alma del caballo o del hombre o de Dios. Y dice "de Dios" porque creían que los cuerpos celestes eran dioses, y decían que tos estaban animados.

13.- Ahora bien, Aristóteles quiere que se investigue la razón de las dos partes: tanto la de una alma común, como la de cualquier especie. Porque acerca de esto dice: "animal autem universale, aut nihil est, aut posterius.". Ha de saberse que sobre el animal universal podemos hablar de dos maneras: o según que es universal, o sea que es uno en muchos y de muchos, o según que es animal; y esto o bien según que esté en la realidad natural, o bien según que esté en el intelecto. Por consiguiente según que esté en la realidad

SYNOPSIS

(Lect. I et II.)

- I) Exponit generaliter de quo est hic tractandum, scil. *de anima in communi* Lib. I-III.  
 Ponit prooemium 2-30.  
*Ostendit dignitatem* huius scientiæ 3-6.  
 Praemittit quaedam 3-5.  
 Circa *bonitatem et honorabilitatem* scientiæ 3.  
 Circa *diversos gradus* scientiæ speculatiuæ 4-5.  
 Applicat praemissa ad scientiam de anima 6.  
*Ostendit utilitatem* huius scientiæ 7.  
*Ostendit ordinem* huius tractatus 8.  
*Ostendit eius difficultatem* 9-30.  
*Quoad cognitionem substantiae animae* 9-10.  
 Quantum ad modum definiendi ipsam 9.  
 Quantum ad ea quae intrant definitionem 10.  
 Ponit dubitationes de genere substantiae animae 11-13.  
 Exponit ipsam dubitationem 11.  
 Ponit opiniones circa genus substantiae animae 12-13.  
 Opinionem *Platoniorum et Naturalium* 12.  
 Opinionem *proprium* 13.  
 Tangit difficultates circa *potentias animae* 14.  
 Ponit difficultates ex parte eorum quae sunt in *adiutorium definitionis animae* 15.  
*Quoad cognitionem accidentium* seu propriarum passionum 16-30.  
 Movet dubium circa *passiones animae*, et illud solvit 16-23.  
 Exponit breviter punctum quaestionis 16.  
*Ostendit difficultatem* huius quaestionis 17-20.  
 Ostendit *causam* difficultatis 17.  
 Proponit quamdam tacitam difficultatem 18.  
 Dicit quod Aristot. solvit hanc in lib. III, et aliquid explicat hic 19.  
 Deducit duo corollaria propria ipsius intellectus 20.  
 Ostendit *necessitatem* huius quaestionis, eiusque *causam* 21.  
 Manifestat *ratione* quasdam *passiones animae* esse ipsius coniuncti 22.  
 Ex data definitione ostendit, *cognitionem de anima ad Physicum pertinere* 23-29.  
 Probat propositum 23.  
 Insistit circa definitiones 24-29.  
 Ostendit definitiones *passionum animae* positas *esse insufficientes* 24.  
 Ponit *rationem insufficientiae* primae definitionis 25.  
 Deducit tres species definitionum 26.

natural, Platón afirmó que el animal universal es algo, y es anterior a lo particular; porque como se ha dicho, puso separados los universales y las ideas.

En cambio Aristóteles afirmó que como tal, nada existe en la realidad natural. Y si algo existe, dice que aquello es posterior. Pues si tomamos la naturaleza del animal, según lo que subyace en la intención de la universalidad, así es algo y anterior, como lo que está en potencia es anterior a lo que está en acto.

14.- A continuación cuando dice: "Amplius autem / ἔτι ὅ." Toca las dificultades que surgen acerca de las potencias del alma. Pues en el alma existen partes potenciales, a saber lo intelectual, lo sensitivo, y lo vegetativo. Por consiguiente está la cuestión de si éstas son diversas almas como afirmaban y ponían los platónicos; o si son partes potenciales del alma, y si son partes potenciales del alma, se indaga también si deberíamos buscar primero las potencias mismas que los actos, o primero los actos que las potencias, como el entender antes que el intelecto, y el sentir -que es acto- antes de lo sensitivo -que es potencia- e igualmente en las otras potencias y actos.

Y si primero debemos buscar los actos que las potencias, todavía estará la cuestión de si primero se han de buscar los objetos de estos actos que sus potencias, como por ejemplo, si primero deba ser buscado lo sensible que lo sensitivo, o lo inteligible que lo intelectual.

15.- A continuación cuando dice: "Videtur autem / ὅτι κ' ἐστὶ ὅ." Pone las dificultades que surgen en cuanto a aquellas cosas que sirven de ayuda para la definición del alma. Porque en la definición es necesario no sólo conocer los principios esenciales, sino también los accidentes. Pues si se definiesen rectamente y pudiesen ser conocidos los principios esenciales, la definición no tendría necesidad de los accidentes. Pero en razón de que los principios esenciales de las cosas son desconocidos para nosotros, por eso es necesario que usemos las diferencias accidentales en la designación de las esencias: así el bípedo no es esencial, sino que está puesto para designar lo esencial. Y por estas cosas, es decir, por las diferencias accidentales, llegamos al conocimiento de las cosas esenciales. Y por eso es difícil, porque es necesario que primero nosotros conozcamos lo que es propio del alma para conocer fácilmente los accidentes del alma, como en las matemáticas es muy útil percibir de antemano cuanto es el ser de lo recto, y de lo curvo, y de lo plano, para conocer que los ángulos del triángulo son iguales a (dos) rectos.

Y a su vez si los accidentes son percibidos de antemano, aportan mucho para conocer qué es el ser, como se ha dicho.

Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam devenitur in cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei.

Aristoteles autem vult quod (6) ut sic, nihil est in rerum natura. Et si aliquid est, dixit illud esse posterius. Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subiacet intentioni universalitatis, sic aliquid est, et prius, sicut quod est in potentia, prius est quam id quod est actu.

14. — Consequenter cum dicit « amplius autem »

*Tangit difficultates, quae emergunt circa potentias animae.* In anima enim sunt partes potentiales, scilicet intellectivum, sensitivum et vegetativum. Est ergo quaestio, utrum haec sint diversae animae, sicut platonici volebant, et etiam ponebant: an sint partes potentiales animae. Et si sint partes potentiales animae, quaeritur etiam, utrum primo debeamus quaerere potentias ipsas quam actus, aut primo actus quam potentias, ut intelligere ante intellectum, et sentire, quod est actus, ante sensitivum quod est potentia, et similiter in aliis potentiis et actibus. Et si primo debemus quaerere actus quam potentias, adhuc erit quaestio utrum sint prius quaerenda obiecta horum actuum quam potentiae, ut puta prius debeat quaeri sensibile quam sensitivum, aut intelligibile quam intellectivum.

15. — Consequenter etiam cum dicit « videtur autem »

*Ponit difficultates, quae emergunt quantum ad illa quae sunt in adiutorium definitionis animae.* Quia in definitione oportet non solum cognoscere principia essentialia, sed etiam accidentalia. Si enim recte definirentur et possent cognosci principia essentialia, definitio non indigeret accidentibus. Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium: bipes enim non est essentialis, sed ponitur in designatione essentialis. Et per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium. Et ideo difficile est, quia oportet nos prius cognoscere quod quid est animae, ad cognoscendum facilius accidentia animae: sicut in mathematicis valde utile est praecipere quodquid erat esse recti et curvi et plani ad cognoscendum quod rectis trianguli anguli sint aequales (7). E converso etiam accidentia, si praecipiantur, multum conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse, ut dictum est (8).

(6) *Supple universale.*

(7) *Intellige, quod tres anguli trianguli sint aequales duobus rectis.*

(8) *In hoc loco.*

Luego, si alguien fija una definición por la que no se llegue al conocimiento de los accidentes de la cosa definida, aquella definición no es real, sino remota y dialéctica. Pero aquella definición por la cual se llega al conocimiento de los accidentes es real y tomada de los elementos propios y esenciales de una cosa.

16. — Postquam Philosophus ostendit difficultatem, quae est in scientia de anima ex parte substantiae, et quod quid est animae: *hic consequenter ostendit difficultatem, quae est ex parte passionum et accidentium animae.* Et circa hoc duo facit. *Primo movet dubitationem circa passiones animae, et solvit eam.* Secundo ex huiusmodi solutione ostendit, quod cognitio de anima pertinet ad philosophum naturalem, seu ad physicum, ibi, « Et propter hoc igitur iam physici, etc. ». Dicit ergo pri-

mo, quod dubitatio est circa passiones animae, et operationes, utrum scilicet essent animae propriae sine communicatione corporis, ut Platoni videbatur: vel nulla sit propria animae, sed omnes sint communes corporis et compositi.

17. — Deinde cum dicit « hoc enim » Circa hoc duo facit. *Primo enim ostendit difficultatem huiusmodi quaestionis.* Secundo vero necessitatem, ibi, « Si quidem igitur est

« aliquid ». Dicit ergo prime, quod accipere hoc, scilicet utrum passiones et operationes animae sint communes vel propriae, est necessarium, et non est leve, sed valde difficile. Et quod sit difficile, ostendit dicens: quod causa difficultatis est, quia in appropiis videtur, quod multae passiones sint communes, et non sit pati sine corpore, ut pati irasci et sentire et huiusmodi, quorum nihil potest anima sine corpore. Sed si aliqua operatio esset propria animae, appareret hoc de operatione intellectus. Intelligere enim, quae est operatio intellectus, maxime videtur proprium esse animae.

18. — Si quis tamen recte consideret, non videtur proprium animae intelligere. Cum enim intelligere, vel sit phantasia, ut Platonicus ponebant, aut non sit sine phantasia (fuerunt enim quidam sicut antiqui Naturales qui dicebant, quod intellectus non differret a sensu, et si hoc esset, tunc intellectus in nullo differret a phantasia: et ideo Platonicus non solum ad ponendum intellectum esse phantasia, sed cum ergo phantasia indigeat corpore, dicebant quod intelligere non est proprium animae, sed commune animae et corpori. Si autem datur, quod intellectus non sit phantasia, nihil minus tamen non est intelligere sine phantasia. Restat igitur quod intelligere non est proprium animae, cum phantasia indigeat corpore. Non ergo contingit hoc, scilicet intelligere esse sine corpore.

## Lección II

Posteriormente el filósofo muestra la dificultad que existe en la ciencia sobre el alma por parte de la substancia\*(22) y la esencia del alma. Aquí, en seguida, muestra la dificultad que existe por parte de las afecciones y de los accidentes del alma, y acerca de esto hace dos cosas: primero suscita la duda sobre las afecciones del alma y la resuelve. En segundo lugar, muestra a partir de la solución de esto que el conocimiento acerca del alma le corresponde al filósofo de la naturaleza o sea al físico, donde dice: "Et propter hoc igitur iam physici, etc." Luego dice, en primer lugar, que hay duda sobre las afecciones del alma y sus operaciones, o sea si son propias del alma sin la unión del cuerpo, como le parecía a Platón; o si ninguna es propia del alma, sino que todas son comunes al cuerpo y al compuesto\*.(23)

17.- Luego donde dice: "Hoc enim", sobre esto hace dos cosas. Pues primero muestra la dificultad de esta cuestión. Y en segundo lugar, la necesidad, donde dice: "Si quidem igitur est aliquid." Luego dice, en primer lugar que tomar esto, es decir, si las afecciones y las operaciones del alma son comunes o propias, es necesario, y no es ligero, sino muy difícil. Y que es difícil lo muestra diciendo: que la causa de la dificultad está en que a primera vista parece que muchas afecciones son comunes, y no existe el padecer sin el cuerpo, como por ejemplo el encolerizarse y el sentir y cosas así, de las cuales ninguna padece el alma sin el cuerpo.

Pero si alguna operación fuese propia del alma sería evidente esto respecto a la operación del intelecto. Pues el entender, que es la operación del intelecto, parece que principalmente es propia del alma.

18.- No obstante, si alguien juzga rectamente no parece propio del alma el entender. Pues el entender o es por la imaginación como ponían los platónicos, o no es sin la imaginación: pues existen algunos, como los antiguos filósofos de la naturaleza, que decían que el intelecto no difería del sentido, y si esto fuese así, entonces el intelecto en nada se diferenciaría de la imaginación, y por eso los platónicos fueron llevados a proponer que el intelecto es la imaginación. \* (24)

Luego como la imaginación necesita del cuerpo, decían que el entender no es propio del alma, sino que es común al alma y al cuerpo. Por otra parte, si sucede que el intelecto no sea la imaginación, no obstante no existe el entender sin la imaginación. Resulta por consiguiente, que el entender no es propio del alma, pues la imaginación tiene necesidad del cuerpo. Luego no sucede que esto, es decir, el entender exista sin el cuerpo.\*(25)

19. — Quamvis autem hoc Aristoteles scilicet aperte manifestet in tertio huius (1), nihilominus tamen quantum ad hoc aliquid expernemus. Nam intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti. Sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto. Sicut videre indiget corpore, sicut obiecto, quia celer, qui est obiectum visus, est in corpore. Item sicut instrumento; quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum; et sic videre non est animae tantum, sed est organi. Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali. Sicut enim Philosophus dicit in tertio huius (2), hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Colores autem se habent ad visum, sicut obiecta: phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta. Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore: ita tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum.

20. — Ex hoc duo sequuntur. *Unum est*, quod intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore nisi ut obiecto tantum,

(1) aa. 765-766.

(2) aa. 770, 772, 791, 854.

ut dictum est (3): videre autem et aliae operationes et passiones non sunt animae tantum, sed coniuncti. *Aliud est*, quod illud, quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud, quod non habet operationem per se, non habet esse per se. Et ideo intellectus est forma subsistens, aliae potentiae sunt formae in materia. Et in hoc erat difficultas huiusmodi questionis, quia scilicet omnes passiones animae secundum apparentiam videantur esse coniuncti.

21. — Consequenter cum dicit « si quidem »

*Assignat causam necessitatis huius questionis*, quia scilicet ex hoc habetur unum quod omnes maxime scire desiderant circa animam, utrum scilicet contingat animam separari: dicens, quod si contingat aliquam propriam operationem aut passionem animae esse, utique continget ipsam animam separari a corpore; quia, ut dictum est (4), quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se. Si vero non esset aliqua propria operatio seu passio animae, eadem ratione non contingeret ipsam animam separari a corpore, sed erit de anima sicut de recto. Licet enim multa accidant recto in quantum rectum, scilicet tangere aeneam sphaeram secundum punctum, non tamen accidit ei nisi in materia: non enim tangit rectum in puncto aeneam sphaeram nisi in materia. Sic erit de anima, si non habet propriam operationem, quod licet ei multa accidant, non tamen accidunt ei nisi in materia.

(3) a. 1.

(4) a. 2.



19.- Por otra parte, aunque Aristóteles esto manifiesta abiertamente, a saber, en el libro tercero de este tratado, no obstante, en cuanto a esto expondremos algo. Pues el entender en cierto modo es propio del alma, y en cierto modo del sujeto, por consiguiente se ha de saber que existe alguna operación o afección del alma que necesita del cuerpo como instrumento y como objeto. Así como para ver se necesita del cuerpo, como objeto, porque el color que es el objeto de la visión está en el cuerpo. También como instrumento; porque la vista, aunque es por el alma, con todo no existe sino por el órgano de la vista, esto es la pupila, que es como el instrumento y así el ver no es sólo del alma, sino lo es del órgano.

Ahora bien, existe alguna operación que necesita del cuerpo pero no como instrumento sino sólo como objeto. Pues el entender no se hace por un órgano corporal sino que necesita de un objeto corporal. Pues como dice el filósofo en el libro tercero de este tratado, de este modo las imágenes se conectan con el intelecto como los colores con la visión. Ahora bien, los colores se conectan con la visión como objetos; luego, las imágenes se conectan con el intelecto como objetos. Pero como las imágenes no existen sin el cuerpo, parece que el entender no se da sin el cuerpo; pero de modo que sea como objeto y no como instrumento.

20.- De esto se siguen dos cosas: la primera es que el entender es una operación propia del alma y no necesita del cuerpo sino sólo como de un objeto como se ha dicho. En cambio el ver y las otras afecciones y operaciones no son sólo del alma, sino del compuesto. La segunda es que aquello que tiene la operación por sí misma, tiene también el ser y la sustancia por sí; y aquello que no tiene la operación por sí mismo, no tiene el ser por sí. Y por eso el intelecto es una forma subsistente, las otras potencias son formas en la materia, y en esto estaba la dificultad de esta cuestión, o sea porque todas las afecciones del alma, según la apariencia, parecen ser del compuesto.

21.- A continuación cuando dice: "Si quidem", marca el motivo de la necesidad de esta cuestión, o sea porque de aquí se tiene aquello que todos desean principalmente saber acerca del alma, o sea, si acontece que el alma se separe. Diciendo que si acontece que alguna afección o operación es propia del alma, sin duda acontecerá que el alma misma se separe del cuerpo; porque como ha sido dicho, lo que tiene la operación por sí mismo, tiene también el ser y la sustancia por sí. Pero si no existiera alguna operación propia o afección del alma, por la misma razón no sucedería que el alma misma se separara del cuerpo, sino sería acerca del alma como es acerca de lo recto. Pues aunque muchas cosas le sucedan a lo recto en cuanto recto, es decir, tocar la esfera de bronce en un punto, pero no le sucede esto sino en la materia; pues lo recto no

22. — Consequenter cum dicit « videntur  
« autem »

Manifestat illud quod supra supposuerat,  
*quod scilicet quaedam passiones animae sunt  
coniuncti, et non animae tantum.* Manifestat  
autem hoc ex uno, quod consistit ex duobus.  
Cuius ratio talis est. Omne ad quod operatur  
complexio corporis non est animae tantum,  
sed etiam corporis: sed complexio corporis  
operatur ad omnes passiones animae, ut puta  
ad iram, mansuetudinem, timorem, confiden-  
tiam, misericordiam et huiusmodi: videntur  
ergo animae passiones omnes esse cum cor-  
pore. Et quod ad huiusmodi passiones ope-  
retur complexio corporis, probat dupliciter.

*Primo sic.* Quia nos videmus quod aliquando  
superveniunt durae et manifestae passiones, et  
homo non provocatur, neque timet; sed si ac-  
cendatur ex furore, seu ex complexionem, cor-  
pus a valde parvis et debilibus movetur, et sic  
se habet sicut cum irascitur. *Secundo probat  
dicens:* « Adhuc fit: magis manifestum: » quod  
ad huiusmodi passiones operetur complexio  
corporis. Videmus enim quod etiam si nullum  
immineat periculum, fiunt in aliquibus passio-  
nes similes his passionibus quae sunt circa ani-  
mam, ut puta melancholicis frequenter, si nul-  
lum periculum immineat, ex ipsa complexionem

inordinata fiunt rimentes. Ergo, quia sic se  
habet, scilicet quod complexio operetur ad  
passiones huiusmodi, manifestum est quod  
huiusmodi passiones « sunt rationes in ma-  
« teria », idest habentes esse in materia. Et  
propter hoc « termini tales », idest definitiones  
harum passionum, non assignantur sine ma-  
teria: sicut si definiatur ira, dicetur quod est  
motus « talis corporis » sive cordis, « aut par-  
« tis, aut potentiae »: et hoc dicit quantum  
ad substantiam seu causam materialem: « ab  
« hoc » quantum ad causam efficientem: « ab  
« gratia huius » quantum ad causam finalem.

23. — Consequenter cum dicit « et propter »

Concludit ex his, quae dicta sunt, *quod  
consideratio de anima pertinet ad naturalem.*  
Et hoc ex modo definiendi concludit. Et ideo  
hic duo facit. *Primo probat propositum.* *Se-  
cundo insistit circa definitiones, ibi, « Diffe-  
« renter autem definit etc. ». Probat autem  
propositum hoc modo.* Operationes animae et  
passiones sunt operationes corporis et passio-  
nes, ut ostensum est (5). Omnis autem passio,  
cum definitur, oportet quod habeat in sui de-  
finitione illud cuius est passio; nam subiectum  
semper cadit in definitione passionis. Si ergo  
passiones huiusmodi non sunt tantum animae,  
sed etiam corporis; de necessitate oportet quod  
in definitione ipsarum ponatur corpus: sed  
omne, in quo est corpus, seu materia, pertinet  
ad naturalem: ergo et passiones huiusmodi  
pertinent ad naturalem. Sed cuius est con-  
siderare passiones, eius est considerare subiectum  
ipsarum. Et ideo iam physici est considerare  
de anima « aut omni » simpliciter « aut hu-  
« iusmodi » scilicet de ea quae est affixa cor-  
pori. Et hoc dicit, quia reliquerat sub du-  
bio utrum intellectus sit potentia affixa cor-  
pori.

toca en un punto la esfera de bronce sino en la materia. Así sucederá acerca del alma, si no tiene operación propia o que aunque le sucedan muchas cosas, con todo no le suceden sino en la materia.

22.- A continuación cuando dice: "videtur autem." Manifiesta aquello que arriba había supuesto: o sea que algunas afecciones del alma son del compuesto y no sólo del alma. Y manifiesta esto por una razón que consiste en dos partes, su razón es esta. Todo aquello hacia lo cual se orienta el conjunto del cuerpo no es sólo del alma sino también del cuerpo. Pero el conjunto del cuerpo se orienta hacia todas las afecciones del alma, por ejemplo la ira, la mansedumbre, el temor, la confianza, la misericordia y cosas semejantes: por ello parece que todas las afecciones del alma existen con el cuerpo. Y que a esta clase de afecciones se orienta el conjunto del cuerpo lo prueba de dos maneras; primero así: porque nosotros vemos que a veces sobrevienen afecciones duras y manifiestas y el hombre no es provocado ni teme; pero si fuese exitado por el furor, o por el conjunto, el cuerpo es movido por causas muy pequeñas y débiles, y así actúa del mismo modo como cuando se encoleriza. En segundo lugar lo prueba diciendo: "Adhuc fit magis manifestum," que el conjunto del cuerpo se orienta a estas afecciones.

Porque vemos que aunque ningún peligro amenace, en algunos se producen afecciones semejantes a estas afecciones que son propias del alma, como por ejemplo frecuentemente en los melancólicos, aunque ningún peligro amenace, por el mismo conjunto desordenado se hacen temerosos. Luego, porque así sucede, a saber, que el conjunto opera estas afecciones, es manifiesto que estas afecciones son disposiciones que existen en la materia, esto es que tienen el ser en la materia. Y por esto. "tales términos", esto es, las definiciones de estas afecciones no se asignan sin la metría: como si se define la ira se dice que es el movimiento "de tal cuerpo" o corazón "o parte o, potencia" y dice así en cuanto a la sustancia o causa material "ab hoc" en cuanto a la causa eficiente: "gratia huius" en cuanto a la causa final.

23.- A continuación cuando dice: "et propter". Concluye de esto que se ha dicho, que la consideración acerca del alma pertenece al físico y esto lo concluye a partir del modo de definir. Y por esta razón hace aquí dos cosas: primero prueba su proposición, en segundo lugar insiste acerca de las definiciones donde dice: "Differenter autem definit etc." Prueba su proposición de este modo: las operaciones y las afecciones del alma, son operaciones y afecciones del cuerpo como ha sido mostrado. Pues toda afección cuando es definida conviene que tenga en su definición aquello a quien pertenece la afección. Pues el sujeto siempre cae en la definición. Luego, si estas afecciones no son sólo del alma, sino también del cuerpo: por necesidad es menester que en la definición de las mismas se ponga el cuerpo. Pero todo aquello en lo que existe el cuerpo o la materia, pertenece al físico; también estas afecciones pertenecen al físico. Con todo, a quien corresponde considerar las

24. — Consequenter cum dicit « *differentiam* »

*Insistit circa definitiones.* Quia enim ostendit, quod in definitionibus passionum animae, aliquae sunt, in quibus ponitur materia et corpus, aliquae vero in quibus non ponitur materia, sed forma tantum, ostendit quod huiusmodi definitiones sunt insufficientes. *Et circa hoc investigat differentiam*, quae invenitur in istis definitionibus. Aliquando enim datur aliqua definitio, in qua nihil est ex parte corporis, sicut quod ira est appetitus vindictae; aliquando assignatur aliqua definitio, in qua est aliquid ex parte corporis seu materiae, sicut quod ira est accensio sanguinis circa cor. Prima est dialectica. Secunda vero est physica, cum ponatur ibi aliquid ex parte materiae; et ideo pertinet ad naturalem. Hic enim, scilicet physicus, assignat materiam, cum dicit, quod est accensio sanguinis circa cor. Alius vero, scilicet dialecticus, ponit speciem et rationem. Hoc enim, scilicet appetitus vindictae, est ratio irae.

25. — Quod autem definitio prima sit insufficientis, manifeste apparet. Nam omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficientis: sed haec forma, scilicet « *appetitus vindictae* » est forma in materia determinata: unde cum non ponatur in eius definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficientis. Et ideo necesse est ad definitionem, quod in definitione ponatur hoc, scilicet forma, esse in materia huiusmodi, scilicet determinata.

26. — Et sic habemus tres definitiones, quia *una* assignat speciem et speciei rationem, et est formalis tantum, sicut si definiatur domus quod sit operimentum prohibens a ventis et imbris et caumatibus. *Alia* autem assignat materiam, sicut si dicatur quod domus est operimentum quoddam ex lapidibus, lateribus et lignis. *Alia* vero assignat id est in definitione ponit « *utrumque* », materiam scilicet et formam: dicens, quod domus est operimentum tale constans ex talibus, et propter talia, scilicet ut prohibeat ventos etc. et ideo dicit quod « *alia* » definitio scilicet, tria ponit « *in his* » scilicet lignis lapidibus quae sunt ex parte materiae « *speciem* » id est formam « *propter ista* » scilicet ut prohibeat ventos. Et sic complectitur materiam cum dicit « *in his* » et formam cum dicit « *speciem* » et causam finalem cum dicit « *propter ista* »: quae tria requiruntur ad perfectam definitionem.

afecciones, le corresponde considerar el sujeto de las mismas. Por eso corresponde al físico considerar acerca del alma de "cada uno" simplemente, o "de esta" o sea de aquella alma que está ligada al cuerpo, y esto lo dice porque había quedado en duda si el intelecto es una potencia ligada al cuerpo.

24.- A continuación cuando dice: "Differentes autem." Insiste acerca de las definiciones. Puesto que muestra que en las definiciones de las afecciones del alma existen algunas en las que se pone la materia y el cuerpo, y otras en las que no se pone la materia sino la forma, muestra que estas definiciones son insuficientes.

Acerca de esto investiga la diferencia que se encuentra en esas definiciones. Pues algunas veces se da alguna definición en la que nada hay por parte del cuerpo como que la ira es un apetito de venganza; y otras veces se asigna alguna definición en la existe algo por parte del cuerpo o la materia, como la ira es el enardecimiento de la sangre alrededor del corazón.\*(26) La primera es dialéctica, y la segunda es física. Pues se pone allí algo de parte de la materia; por eso corresponde al físico. Pues éste, a saber, el físico designa la materia cuando dice que es el enardecimiento de la sangre alrededor del corazón. Y otro, a saber, el dialéctico, pone la especie y la razón. Por esto, o sea el apetito de venganza es la razón de la ira.

25.- Ahora bien, que la primera definición es insuficiente aparece claramente. Pues toda forma que está en una materia determinada, si no se pone la materia en su definición, esa definición es insuficiente: pero esta forma, o sea, "el apetito de venganza" es una forma en una materia determinada: de donde cuando no se pone en su definición la materia, consta que la misma definición es insuficiente. Y por ello es necesario para la definición que en la definición se ponga que esto, o sea la forma, existe en esta clase de materia, o sea determinada.

26.- Y así tenemos tres definiciones, porque una designa la especie y la razón de la especie, y es sólo formal, como si se definiera que la casa es una cubierta que preserva de los vientos, de las lluvias, y de los fuertes calores. Otra designa la materia, como si dice que la casa es alguna cubierta de piedras, ladrillos, y maderas. Y otra designa, esto es, pone en la definición "lo uno y lo otro", a saber, la materia y la forma, diciendo que: la casa es una cubierta tal que consta de tales cosas para tales fines, a saber, para aislar de los vientos etc. Y por esa razón dice que la "otra" o sea, la definición, pone tres cosas, "es esta", a saber, maderas y piedras que son por parte de la materia, la "especie" esto es, la forma "para esos fines", a saber, para aislar de los vientos. Y así se abarca la materia cuando dice "para estos fines"; y estas tres cosas se requieren para la perfecta definición.

27. — Sed si quaeratur quae istarum definitionum sit naturalis, et quae non: Dicendum, quod illa, quae considerat formam tantum, non est naturalis, sed logica. Illa autem, quae est circa materiam, ignorat autem formam, nullius est nisi naturalis. Nullus enim habet considerare materiam nisi naturalis. Nihilominus tamen illa quae ex utrisque est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis. Et duae harum definitionum pertinent ad naturalem: sed una est imperfecta, scilicet illa quae ponit materiam tantum: alia vero perfecta, scilicet illa quae est ex utrisque. Non enim est aliquis qui consideret passiones materiae non separabiles, nisi physicus.

28. — Sed quia sunt aliqui, qui aliter considerant passiones materiae, ideo ostendit qui sint, et qualiter considerent: et dicit quod sunt tres. Unum genus est quod differt a naturali quantum ad principium, licet consideret passiones prout sunt in materia; sicut artifex, qui considerat formam in materia, sed differunt, quia huiusmodi principium est ars, physici vero principium est natura. Aliud genus est quod quidem considerat ea quae habent esse in materia sensibili, sed non recipit in definitione materiam sensibilem: sicut curvum, rectum et huiusmodi, licet habeant esse in materia, et sint de numero non separabilia, quantum ad esse, tamen mathematicus non determinat sibi materiam sensibilem. Cuius ratio est, quia res aliquae sunt sensibiles per qualitatem, quantitates autem praecoxistunt qualitibus, unde

mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute, non determinans hanc vel illam materiam. Aliud genus est quod quidem considerat illa quorum esse vel non est in materia omnino, vel quorum esse potest esse sine materia; et hic est Philosophus primus.

29. — Et notandum quod tota ratio divisionis philosophiae sumitur secundum definitionem et modum definiendi. Cuius ratio est, quia definitio est principium demonstrationis rerum, res autem definiuntur per essentialia. Unde diversae definitiones rerum diversa principia essentialia demonstrant, ex quibus una scientia differt ab alia.

30. — Consequenter cum dicit « sed redeundum »

Quia videbatur fecisse quasdam digressiones ex hoc quod instituit ad inquisitionem definitionum, *reducit se ad materiam propriam*, di-

cens quod redeundum est ad materiam propriam, unde est sermo habitus, scilicet quod passiones animae, ut amor, timor et huiusmodi, non sunt separabiles a physica materia animalium, in quantum tales existunt, scilicet in quantum passiones quae non sunt sine corpore, et non sunt sicut linea et planum, id est superficies, quae ratione possunt separari a materia naturali.

27.- Pero si se indaga cuál de esas definiciones es natural y cuál no, se ha de decir que aquella que considera sólo la forma no es natural sino lógica. En cambio, aquella que trata acerca de la materia pero ignora la forma, no es propia de ningún otro que del físico. Pues nadie tiene que considerar la materia sino el físico. No obstante aquella que es a partir de las dos, a saber de la materia y de la forma, es más natural. Y dos de estas definiciones pertenecen al físico: pero una es imperfecta, o sea aquella que pone sólo la materia; y otra perfecta, o sea aquella que está formada a partir de ambas. En realidad no hay alguno que considere las afecciones separables de la materia sino el físico.

28.- Porque existen algunos que consideran de otra manera las afecciones de la materia, por esta razón muestra quiénes son y de qué modo las consideran y dice que son tres: una clase es la difiere del físico en cuanto al principio, aunque considere las afecciones según están en la materia, como el artífice que considera la forma en la materia, pero difieren, porque el principio de este es el arte, y el principio del físico es la naturaleza. Otro género es el que ciertamente considera aquellas cosas que tienen el ser en la materia sensible, pero no acepta en la definición la materia sensible; como aunque lo curvo, lo recto, y cosas parecidas tengan el ser en la materia y sea del número de las cosas no separables en cuanto al ser, no obstante el matemático no determina para sí mismo la materia sensible. La razón de esto es que algunas cosas son sensibles por la cualidad, pero las cantidades existen antes de las cualidades, de donde el matemático considera sólo aquello que de la cantidad es absoluto, no determinando esta o aquella materia. Otro género es aquel que considera aquellas cosas cuyo ser absolutamente no está en la materia, o de aquellas que cuyo ser puede estar sin materia; y éste es el filósofo primero.

29.- Y ha de notarse que todo el sentido de la división de la filosofía se toma según la definición y el modo de definir. La razón de esto es porque la definición es el principio de la demostración de las cosas. Y las cosas se define por las notas esenciales, de donde las diversas definiciones de las cosas demuestran diversos principios esenciales a partir de los cuales una ciencia difiere de otra.

30.- A continuación cuando dice: "Sed redeundum / α λ λ' ἐπανιτέ ο v "; porque parecía que había hecho algunas digresiones ya que insiste en la investigación de las definiciones, regresa hacia la materia propia diciendo que hay que regresar a la materia propia de lo que se ha tenido la disertación, a saber, que las afecciones del alma, como el amor, el temor y cosas parecidas no son separables de la materia física de los animados, en cuanto que existen como tales, a saber, en cuanto las afecciones que no existen sin el cuerpo y no son como la línea y el plano, esto es superficies, las cuales pueden ser separadas por la razón de la materia natural.

Si ergo ita est, ad naturalem spectat consideratio earum, et etiam animae, sicut supra dictum est (6). « De qua, » scilicet animae, intendentes ad praesens necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint qui aliquid enunciarunt de ipsa. Et hoc quidem ad duo erit utile. *Primo*, quia illud quod bene dictum est ab eis, accipiemus in adiutorium nostrum. *Secundo* quia illud, quod male enunciatum est, cavebimus.

(6) n. 23.



Luego, si así es, la consideración de éstas corresponde al físico, y también la del alma como arriba ha sido dicho "de qua", o sea del alma. Los que al presente la estudian es necesario que consideren las opiniones de los antiguos, quienes quiera sean, quienes alguna cosa han expresado sobre la misma. Y esto, por cierto, será útil para dos cosas. Primero porque aquello que bien ha sido dicho por ellos lo tomaremos en nuestra ayuda. En segundo lugar, porque de aquello que ha sido mal enunciado nos precaveremos.

## SYNOPSIS

(Lect. III et IV.)

Posito Prooemio 1-30.

Hic prosequitur tractatum secundum ordinem promissum 31-574.

*Tractat de natura animae secundum opinionem aliorum philosophorum* 31-210.

Narrat opiniones aliorum de anima 31-67.

Ostendit ex quibus Philosophi habuerunt viam ad investigandum de anima 31-32.

Ostendit quomodo diversi devenerunt in diversas opiniones de anima 33-52.

Ostendit de illis qui inquirebant naturam animae a motu 33-42.

Praemittit aliquid omnibus opinionibus commune 33.

Ponit opinionem Democriti 34.

Ponit opinionem Leucippi 35.

Ponit opinionem quorundam Pythagoricorum 36.

Reducit summatim opinionem plurium Philosophorum ad has opiniones 37.

Ponit opinionem Anaxagorae de natura animae 38-41.

Ostendit in quo concordabat cum superioribus 38.

Ponit in quo ab eis difert 39-41.

Exponit opinionem Democriti 39.

Ostendit in quo diferebat Anaxagoras a Democrito 40-41.

Ponit opinionem Anaxagorae 40.

Reprobat illam 41.

Recapitulat aliquid commune omnibus praedictis opinionibus 42.

Ostendit de illis qui inquirebant naturam animae a cognitione seu sensu 43-51.

Ostendit eorum convenientiam 43.

Manifestat eorum differentiam 44-51.

Ponit radicem diversitatis istarum opinionum 44.

Ponit quomodo differunt 45-51.

Ponit opinionem Empedoclis 45.

Exponit Platonis opinionem, eiusque probationes ex tribus eius dictis 46-51.

Ponit primum dictum 46-47.

Illud exponit 46.

Rationem eius avertit 47.

## Lección III

## Sinópsis de la lección III y IV

Habiendo sido presentado el proemio 1-30., aquí prosigue el tratado según el orden propuesto 31-874.

Trata de la naturaleza del alma según la opinión de los otros filósofos 31-210.

Narra las opiniones de los otros acerca del alma 31-67.

Muestra a partir de qué opiniones los filósofos encontraron el camino para investigar acerca del alma 31-32.

Muestra de qué modo los diversos filósofos llegaron a diversas opiniones acerca del alma 33-52.

Expone sobre aquellos que investigaban la naturaleza del alma a partir del movimiento 33-42.

Presenta algo común a todas las opiniones 33.

Presenta la opinión de Demócrito 34.

Presenta la opinión de Leucipo 35.

Presenta la opinión de algunos pitagóricos 36.

Reduce sumariamente la opinión de muchos filósofos a estas opiniones 37.

Presenta la opinión de Anaxágoras sobre la naturaleza del alma 38-41.

Expone en qué concordaba con los anteriores 38.

Presenta en qué difiere de ellos 39-41.

Expone la opinión de Demócrito 39.

Expone en qué se diferenciaba Anaxágoras de Demócrito 40-41.

Presenta la opinión de Anaxágoras 40.

La refuta 41.

Recapitula algo que hay en común en todas las opiniones precedentes 42.

Expone sobre aquellos que investigaban la naturaleza del alma a partir del conocimiento o el sentido 43-51.

Expone la conveniencia de éstos 43.

Manifiesta la diferencia entre éstos 44-51.

Presenta la raíz de la diversidad de estas opiniones 44.

Presenta en qué modo diferían 45-51.

Presenta la opinión de Empédocles 45.

Expone la opinión de Platón y sus demostraciones a partir de tres de sus asertos 46-51.

Presenta el primer aserto 46-51.

Presenta la razón de éste, lo expone 46-47.

**Ponit secundum dictum 48-50.**

**Præmittit quaedam ex eodem Platone 48-49.**

**Deducit quasi conclusionem huius dicti 50.**

**Ponit tertium dictum Platonis 51.**

**Ostendit de illis qui inquirebant naturam animæ a motu et sensu simul 52.**

**Ostendit qualiter dicti philosophi diversificati sunt circa hoc commune (lect. V).**

**Inquiri et disputat de opinionibus expositis (lect. VI-XIV).**

**Tractat de natura animæ secundum veritatem (Lib. II).**

Presenta el segundo aserto 48-50.

Antepones ciertos datos del mismo Platón 48-49.

Deduce una especie de conclusión de este aserto 50.

Presenta el tercer aserto de Platón 51.

Expone acerca de aquellos que investigaban la naturaleza del alma simultáneamente a partir del movimiento y del sentido 52.

Expone cómo se han diversificado dichos filósofos sobre este punto en común (Lec. V)

Investiga y disputa acerca de las opiniones expuestas (Lec. VI-XIV)

Trata sobre la naturaleza del alma según la verdad (= la verdadera posición ) (lib. II )

31. — Supra posuit Philosophus prooemium, in quo intentionem suam, quid agendum, et difficultatem huius operis ostendit: hic vero prosequitur tractatum secundum ordinem promissum. Dividitur autem tractatus iste in duas partes. Primo enim tractat de natura animae secundum opinionem aliorum philosophorum. Secundo vero secundum veritatem; et hoc in secundo libro. Prima pars dividitur in duas partes. Primo enim narrat opiniones aliorum philosophorum de anima. Secundo vero inquit de opinionibus illis, ibi, « Considerandum est autem etc. ». Prima pars dividitur in duas. Primo enim ostendit ex quibus philosophi habuerunt viam ad investigandum de anima. Secundo vero ostendit quomodo diversi devenerunt in diversas opiniones de anima, ibi. « Dicunt enim ».

32. — Dicit ergo primo, quod principium nostrae quaestionis, id est inquisitionis, est apponere omnia quae secundum naturam videntur inesse animae. Circa quod sciendum est, quod quando invenimus aliqua differre secundum aliquid manifestum, et secundum aliud

immanifestum, certum est quod per id quod est manifestum, venimus in notitiam illius quod est immanifestum. Et hunc modum tenuerunt philosophi ad inveniendum naturam de anima. Animata enim ab inanimatis differunt, per hoc quod animata habent animam, inanimata vero non. Sed quia natura animae erat immanifesta, et non poterat investigari nisi per aliqua manifesta, in quibus differunt animata ab inanimatis, invenerunt illa, et secundum illa conati sunt devenire in cognitionem naturae animae. Illa autem manifesta in quibus animata differunt ab inanimatis, sunt duo, scilicet sentire et moveri. Nam animata videntur differre ab inanimatis maxime motu, ut scilicet moveant seipsa, et sensu seu cognitione. Unde credebant quod quando scirent principia istorum duorum, scirent quid est anima. Unde laboraverunt causam motus et sensus scire, ut per hoc scirent naturam animae: et credebant quod id quod est causa motus et sensus, esset anima: et in hoc omnes antiqui philosophi conveniebant. Sed ex hoc antiqui in diversas opiniones divisi sunt. Nam aliqui conati sunt devenire in cognitionem animae per motum, aliqui vero per sensum.

31.- Anteriormente el filósofo puso el proemio en el que expone su intención de qué debe hacerse, y la dificultad de esta tarea; y aquí prosigue el tratado según el orden propuesto.

Ahora bien, este tratado está dividido en dos partes. Porque primero trata acerca de la naturaleza del alma conforme a la opinión de los otros filósofos. Y en segundo lugar, conforme a la verdad y esto es en el segundo libro. La primera parte está dividida en dos partes: porque primero narra las opiniones de los otros filósofos acerca del alma. Y en segundo lugar, investiga acerca de aquellas opiniones, donde dice: "Considerandum est autem etc." La primera parte está dividida en dos, pues primero muestra a partir de qué opiniones los filósofos encontraron el camino para la investigación acerca del alma. Y en segundo lugar, muestra cómo los diversos filósofos llegaron a las diversas opiniones acerca del alma donde dice: "Dicunt enim / φάσι γάρ."

32.- Luego, en primer lugar, dice que el principio de nuestra cuestión o investigación, es aplicar todas las cosas que según la naturaleza parecen estar en el alma. Acerca de esto se ha de saber que cuando encontramos que algunas cosas difieren según algo manifiesto y según algo no manifiesto, es seguro que por aquello que es manifiesto llegamos hacia la noción de aquello que no está manifiesto. Y este procedimiento usaron los filósofos para encontrar la naturaleza del alma. En efecto, las cosas animadas difieren de las inanimadas por esto, que las animadas tienen alma, y las inanimadas no. Porque la naturaleza del alma era desconocida y no podía ser investigada sino por aquellos datos manifiestos en los que diferían las cosas animadas de las inanimadas, encontraron aquellas y conforme a ellas se esforzaron por llegar al conocimiento de la naturaleza del alma.

En efecto, aquellos datos manifiestos en los que las cosas animadas difieren de los inanimados son dos, a saber: el sentir y el moverse. Pues parece que las cosas animadas difieren de las inanimadas principalmente por el movimiento\* ( 27), o sea que se mueven a sí mismas, y por la sensación o conocimiento. De donde creían que cuando conocieran los principios de estas dos actividades conocerían qué es el alma.

Por lo cual trabajaron por saber la causa del movimiento y de la sensación para conocer por ellos la naturaleza del alma, y creían que aquello que es la causa del movimiento y la sensación era el alma, y en esto convenían todos los filósofos antiguos. Pero a partir de esto los antiguos se dividían en diversas opiniones. Porque algunos se esforzaron por llegar al conocimiento del alma por el movimiento, y otros por el sentido.

33. — Et ideo cum dicit « dicunt enim »  
*Ostendit horum diversitatem.* Et primo de  
illis, qui inquirebant naturam animae a motu.  
Secundo de illis, qui inquirebant eam a cog-  
nitione seu sensu, ibi. « Quicumque autem  
« ad cognoscere et sentire ». Tertio eorum qui  
inquirebant naturam eius ex utroque, ibi,  
« Quoniam autem et motivum ». Circa pri-  
mum sciendum est, quod illis, qui inquisierunt  
animae naturam a motu, erat unum commune,  
scilicet quod si moventur animata, quod ani-  
ma sit movens et mota. Et huius ratio est,  
quia existimabant quod id quod non movetur,  
non contingit movere alterum, idest quod nihil  
movet nisi moveatur. Si ergo anima movet  
animata, et nihil movet alterum nisi moveatur  
ipsum, manifestum est, quod anima maxime  
movetur. Et hoc est, propter quod antiqui na-  
turales arbitrati sunt animam esse eorum, quae  
moventur. Sed ex hoc etiam diversae opiniones  
provenerunt.

34. — Et ideo cum dicit « unde Demo-  
« critus »

*Ponit primo opinionem Democriti, de ani-  
ma, dicens, « unde Democritus », quidam sci-  
licet antiquus philosophus, qui excogitans illud,  
quod maxime movetur, esse naturam animae:  
et quia illud quod maxime movetur, videtur  
esse de natura ignis: ideo dicit ipsam animam  
« esse ignem quemdam aut calorem ». Et opi-  
nio sua fuit talis. Ipse enim nihil ponebat esse  
in rerum natura nisi sensibile et corporale: et  
volebat quod principia omnium rerum sint  
corpora indivisibilia, et infinita, quae vocabat  
atomos. Quae quidem dixit esse unius naturae,  
sed differre ab invicem figura, positione, et or-  
dine: licet hic tantum ponat de figura, quia  
haec sola differentia, quae est secundum figu-  
ram, necessaria est. Et ista differentia, quae  
est secundum figuram, est quod quaedam erant  
rotunda, quaedam quadrata, quaedam pyra-  
midalia et huiusmodi. Ponebat etiam haec esse  
mobilia, et nunquam quiescentia, et ex con-  
cursu ipsorum atomorum casu esse mundum  
factum aiebat. Et quod haec indivisibilia cor-  
pora sint mobilia, dabat exemplum de decisio-  
nibus, quae moventur in aere, etiam si nulla  
tempestat sit, sicut apparet per portas in radiis  
solis. Unde, cum ista sint multo minora, quia  
sunt indivisibilia, illae vero quae apparent in  
radiis decisiones, sunt divisibiles, manifeste appa-  
ret, quod sint maxime mobilia. Et quia inter  
alias figuras, figura rotunda est magis apta ad  
motum, cum non habeat angulos, quibus im-  
pediatur a motu; et quia credebant animam  
maxime moveri, ex eo, quod arbitrati sunt ani-  
mam efficere motum animalibus, ideo inter  
ista infinita corpora, illa quae erant inter illa  
rotunda corpora, dicebat esse animam.*



33.- Y por ello cuando dice: "Dicunt enim / φάσκει γάρ. "

Expone la diversidad de éstos. Y en primer lugar acerca de aquellos que investigaban la naturaleza del alma por el movimiento. En segundo lugar acerca de aquellos que la investigaban por el conocimiento o la sensación donde dice: "Quicumque autem ad cognoscere et sentire / ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ αἰσθάνεσθαι." En tercer lugar acerca de aquellos que investigaban la naturaleza de esta a partir de ambas posiciones, donde dice: "Quoniam autem et motivum".

Acerca del primer punto de ha de saber que lo que aquellos que investigaron la naturaleza del alma por el movimiento tenían un punto en común, a saber, que si las cosas animadas se mueven, el alma es moviente y movida. Y la razón de esto es porque consideraban que aquello que no se mueve está en el caso de mover a otro, esto es que nada se mueve si no es movido. Luego, si el alma mueve las cosas animadas, y nada mueve a otro si no se mueve él mismo, es manifiesto que el alma es lo que más se mueve. Y ello es, por lo que los antiguos naturales juzgaban que el alma es de las cosas que se mueven. Pero de ello también derivaron diversas opiniones.

34.- Y por esa razón cuando dice: "Unde Democritus." Presenta primero la opinión de Demócrito\*(28) acerca del alma diciendo: "Unde Democritus", o sea cierto filósofo antiguo que al descubrir que aquello que más se mueve es la naturaleza del alma: y porque aquello que más se mueve parece ser de la naturaleza del fuego, por eso dice que el alma misma "es cierto fuego o calor". Y tal fue su opinión. Pues él mismo no ponía que hubiera nada en la naturaleza de las cosas si no era lo sensible y lo corporal: y afirmaba que todos los principios de las cosas son cuerpos indivisibles e infinitos a los que llamaba átomos. Los cuales, por cierto, dice que son de una sola naturaleza, pero difieren entre sí por la figura, posición y orden.

Aunque aquí sólo trata acerca de la figura, porque esta sola diferencia, que es según la figura, es necesaria. Y esa diferencia que es según la figura, es por la que ciertas cosas eran redondas, algunas cuadradas, algunas piramidales y cosas así.\*(29) Sostenía también que estas eran móviles y nunca estaban en reposo, y a partir del concurso de los mismos átomos aseguraba que el mundo está hecho por el azar. Y de que estos cuerpos indivisibles son móviles, daba el ejemplo de las partículas que se mueven en el aire aunque no haya ningún viento, como consta en los rayos del sol a través de las puertas\*(30). Por lo cual, cómo esos son mucho menores porque son indivisibles, y aquellas partículas que aparecen en los rayos del sol son divisibles, se muestra manifiestamente que son los que más se mueven. Y porque entre las otras figuras la figura más redonda es la más apta para el movimiento porque no tiene ángulos que le impidan el movimiento; y porque decían que el alma es la que más

35. — Huius etiam opinionis fuit *Leucippus*, qui fuit socius eius. Et ad hoc habebat unum signum: quia voluit Democritus terminum vitae, idest rationem consistere in respiratione, licet insufficienter, quia non omnia viva respirant: quae quidem respiratio necessaria erat secundum eum, quia corpora rotunda implent corpus, cum sint causa motus in corpore animalis secundum eum, et sunt in continuo motu, et « eo quod continet », idest corpora nostra aere constringente, « et extru-  
« dente » idest exterius mittente illas, quae sunt de numero figurarum, quae sunt praebentes animalibus motum, ex eo quod nullo modo quiescunt; ne forte eis omnino expulsis a corporibus nostris deficerent corpora, ideo necessaria est respiratio, per quam et intromittantur alia corpora, et ea quae sunt intus ab istis, quae per respirationem intrant, impediuntur ab exitu. Et tamdiu dixit vivere animalia, quamdiu possunt hoc facere, scilicet respirare. Et vis huiusmodi signi est, quia cum respiratio ex hoc dicatur esse ratio vitae, quod continet ipsa corpora rotunda in corporibus animalium, et immitit etiam ea intus, ne propter exeuntia corpora, quae continue moventur, deficiat corpus animalis; manifestum est, quod ipsa corpora sint anima: quae quidem corpora voluit Democritus esse de natura ignis, et ex eis causari calorem.

36. — Secundo cum dicit « videtur  
« autem »

*ponit opinionem quorundam Pythagoricorum*, quae similis erat opinioni Democriti: nam illud quod Pythagorici dicunt de anima, eandem habet intelligentiam cum eo quod dicit ipse Democritus, licet Pythagorici in eandem sententiam non conveniant. Nam *quidam* ipsorum convenientes cum Democrito dixerunt animam esse decisiones, quae sunt in aere, idest corpora indivisibilia et infinita, sicut Democritus dicebat. *Alii vero* ex ipsis philosophis non dixerunt ipsa corpora indivisibilia, et mobilia esse animam, sed illam virtutem quae movet ea corpora, animam dicebant. Et huius opinionis fuit quidam *Arche-  
laus* philosophus magister Socratis, ut *Augustinus* narrat in libro *de civitate Dei* (1). Et ratio horum, scilicet quare dicebant huiusmodi corpora esse animam, dicta est (2): quia sicut iam patet, volebant quod illud quod maxime movetur est anima: unde propter hoc quod haec corpora continue moveri videbantur, sicut apparet in aere, in quo moventur, etiam si sit tranquillitas, dicebant ista corpora esse animam.

(1) Lib. VIII, cap. II, in fine; P. L. Apud Migne, Col. 226, Vol. 41.

(2) nn. 32-33.

se mueve, por ello juzgaban que el alma realiza el movimiento de los animales, por esta razón de entre los cuerpos infinitos, los que eran redondos decían que eran el alma.

35.- También de esta opinión fue Leucipo \* (31) quien fue compañero de este (de Demócrito). Y para ello tenía este sólo indicio, porque sostenía Demócrito que el término de la vida, esto es, su razón, consiste en la respiración, aunque insuficientemente, porque no todos los seres vivos respiran: que esa respiración era necesaria, según él, porque los cuerpos redondos llenan el cuerpo cuando son causa del movimiento en el cuerpo del animal según él, y están en continuo movimiento, y "aquello que lo contiene" esto es, nuestros cuerpos, siendo comprimidos por el aire, "y siendo empujados" esto es, enviando al exterior aquellos cuerpos redondos que son del número de las figuras, los cuales suministran el movimiento a los animales, dado que de ningún modo descansan: para que no acaso les faltaran totalmente los cuerpos al ser expulsados de nuestros cuerpos, por eso es necesaria la respiración, por la cual tanto son introducidos otros cuerpos, como aquellos que están dentro son impedidos de salir por los que entran, a través de la respiración. Y dijo que los animales viven tanto tiempo como puedan hacer esto, o sea respirar. La fuerza de este indicio es porque como se dice que la respiración es razón de la vida a causa de que contiene los mismos cuerpos redondos en los cuerpos de los animales, y también los llena hacia adentro, para que no desfallezca el cuerpo del animal por los cuerpos salientes que continuamente se mueven, es manifiesto que los mismos cuerpos son el alma; los cuales cuerpos sostuvo Demócrito que son de naturaleza ígnea, y que por ellos es causado el calor.

36.- En segundo lugar cuando dice: "Videtur autem / ε  
οίκεδόν." Presenta la opinión de algunos pitagóricos \* (32) que era similar a la opinión de Demócrito: pues lo que los pitagóricos dicen del alma tiene la misma explicación con lo que dice el mismo Demócrito, aunque los pitagóricos no convienen en la misma sentencia. Pues algunos de esos mismos, coincidiendo con Demócrito dijeron que el alma eran las partículas que están en el aire, esto es, los cuerpos indivisibles e infinitos como decía Demócrito. En cambio otros de esos filósofos no dijeron que los mismos cuerpos indivisibles y móviles eran el alma, sino llamaban alma a aquella fuerza que mueve a estos cuerpos. Y de esta opinión fue cierto filósofo Arquelaos maestro de Sócrates, como lo indica San Agustín en el libro de la Ciudad de Dios. La razón de estas opiniones, o sea porqué decían que tales cuerpos eran el alma ya ha sido dicha. Porque como ya se ve, afirmaban que aquello que más se mueve es el alma; de donde dado que estos cuerpos parecían moverse continuamente, como se apreciaba en el aire, en el cual se mueven aún cuando hay tranquilidad, decían que estos cuerpos eran el alma.

37. — Consequenter cum dicit « in idem »  
*Reducit in quamdam summam opinionem plurium philosophorum de anima ad has opiniones; dicens, quod omnes illi, qui definiunt animam a motu, dixerunt ipsam esse illud quod seipsum movet, « feruntur in idem » id est in eandem intelligentiam cum praedictis. Omnes enim concordant in hoc et conveniunt, quod videntur existimasse motum maxime et praecipue esse proprium animae, et quicquid movetur, movetur ab anima, ipsam vero animam moveri a seipsa. Et ratio horum, sicut iam tactum est (3), erat, quia communiter opinati sunt quod nihil movet alterum nisi moveatur et ipsum. Unde, cum anima moveatur alia, credebant animam maxime et praecipue moveri.*

38. — Tertio cum dicit « similiter autem »  
*Ponit opinionem Anaxagorae de natura animae. Et primo ponit in quo Anaxagoras concordabat cum superioribus, dicens, quod Anaxagoras et quicumque alius dixit quod intellectus movet omnia, dicit animam esse moventem omnia, sicut et illi dicunt. Sed in hoc differt, quia noluit quod omne quod movet alterum, moveatur et ipsum: immo dixit esse unum intellectum separatum et immixtum qui alia moveat, eo non moto: et de natura huiusmodi dicit esse animam. Unde ex hoc insurrexit error quorundam, qui dicerent animam esse de natura divina. Sic ergo patet in quo concordabat cum superioribus, in hoc scilicet quod dixit animam esse moventem. Sed differabat in hoc, quod dixit animam non moveri, cuius contrarium illi dicebant. Differabat etiam a Democrito in acceptione intellectus.*

39. — Et ideo cum dicit « ille quidem »  
*Ponit hanc differentiam. Et primo opinionem Democriti: dicens, quod « ille » scilicet Democritus dixit « simpliciter » id est ubique et universaliter intellectum et animam esse idem. Cuius ratio est, quia Democritus credebatur quod nihil esset in mundo nisi sensibilia: et sicut nihil erat in mundo nisi sensibilia, ita dicebat, quod nulla vis apprehensiva erat in anima, nisi sensitiva. Unde fuit huius opinionis, quod nulla veritas determinate haberetur de rebus, et quod nihil determinate cognoscitur, sed quicquid apparet, verum esset; et non magis illud quod cogitat unus de re aliqua, quam illud quod cogitat alius de eadem re, eodem tempore, verum esse: et ex hoc sequebatur, quod poneret contradictoria simul esse vera. Cuius ratio est, quia ipse, ut dictum est (4), non utebatur intellectu, qui est circa veritatem, id est virtute intellectiva, per quam anima intelligit intelligibilia, sed solum vi (5) sensitiva; et quod nihil cognosceretur nisi sensibile, cum nihil poneret in rerum natura nisi sensibile. Unde, cum sensibilia sint in continuo motu et fluxu, opinatus est nullam veritatem*

(3) *ibid.*

(4) *n. 39.*

(5) *Al. ut.*

37.- A continuación cuando dice: "In idem / εοῖ κασι  
 γ α ρ." Reduce a cierta suma la opinión de muchos filósofos acerca  
 del alma a estas opiniones diciendo que todos aquellos que definen  
 al alma a partir del movimiento dijeron que ella misma es aquello  
 que así mismo se mueve, "son llevados a lo mismo" o sea a la misma  
 interpretación con los anteriores.

En efecto, todos concuerdan y convienen en esto: que parece  
 que opinan que el movimiento es lo principal y más propio del alma,  
 ya que cuanto se mueve es movido por el alma, y la propia alma se  
 mueve así misma. La razón de estas cosas, como ya ha sido tratado,  
 era porque han opinado en común que nada mueve a otro si no se mueve  
 él mismo. De donde, como el alma mueve a otros (entes) creían que  
 el alma es la que sobre todo y más se mueve.

38.- En tercer lugar cuando dice: "Similiter autem." Presenta  
 la opinión de Anaxágoras \* (33) sobre la naturaleza del alma. Y  
 primero presenta en que concordaba Anaxágoras con los anteriores,  
 diciendo que Anaxágoras y cualquier otro que haya dicho que el  
 intelecto mueve todas las cosas dice que el alma mueve todo como  
 también dicen aquellos. Pero difiere en esto, en que no afirma que  
 todo lo que mueve a otro, se mueve también el mismo: por el contrario,  
 dice que es un intelecto separado y no mezclado el que mueve a los  
 otros (entes) sin moverse él; y dice que el alma es de tal naturaleza.  
 Por lo que de ahí surgió el error de algunos, que dijeron que el  
 alma es de naturaleza divina.

Luego, así parece que concordaba con los anteriores en esto, o  
 sea, en que dijo que el alma es moviente. Pero diferían en esto,  
 en que dijo que el alma no se mueve, de lo cual aquellos decían lo  
 contrario. Difería también de Demócrito en la acepción del intelecto.

39.- Y por eso cuando dice: "Ille quidem." Presenta esta  
 diferencia. Y en primer lugar presenta la opinión de Demócrito  
 diciendo que "él", a saber, Demócrito dijo que "simplemente", esto  
 es, en cualquier lugar y universalmente el intelecto y el alma son  
 lo mismo. La razón de esto es porque Demócrito creía que nada existe  
 en el mundo si no son entes sensibles. Y como nada exista en el  
 mundo sino los entes sensibles, así decía que ninguna fuerza  
 aprehensiva existía en el alma, sino la sensitiva. De donde fue de  
 esta opinión, que ninguna verdad se tuviera en forma determinada  
 de las cosas, y que nada es conocido en forma determinada, sino  
 todo lo que aparece es verdadero; y no es más verdadero aquello que  
 piensa uno acerca de alguna cosa que aquello que piensa otro al  
 mismo tiempo acerca de la misma cosa, y de esto se sigue que  
 sostuviera que cosas contradictorias fueran verdaderas al mismo  
 tiempo. La razón de esto es porque él, como se ha dicho, no usaba  
 el intelecto que versa acerca de la verdad, esto es, la fuerza  
 intelectual por la cual el alma entiende las cosas inteligibles,  
 sino sólo usaba la fuerza sensitiva y que nada sería conocido sino  
 lo sensible, porque nada ponía en la naturaleza de las cosas sino

determinatam esse in rebus. Et quia non per-  
venit ad hoc quod cognosceret intellectum esse  
potentiam quamdam « quae est circa verita-  
tem » idest cuius obiectum est verum, et  
excedit omnes alias potentias animae, sed ac-  
cepit tantum potentias animae sensitivas; ideo  
communiter et indifferenter « idem dicit ani-  
mam et intellectum », quem quidem intel-  
lectum dicit transmutari secundum hominis  
transmutationem. Et propter hoc commendat  
Homerum, qui dixit, « quod Hector iacet aliud  
« sapiens » idest quod secundum sui mutatio-  
nem, mutatus est intellectus eius, dum aliud  
saperet victus, et aliud invictus.

40. — Secundo cum dicit « Anaxagoras  
« autem »

Ostendit in quo differebat Anaxagoras a  
Democrito. Et circa hoc duo facit. Primo po-  
nit opinionem Anaxagorae. Secundo reprobat  
eam, ibi, « Non videtur autem etc. ».— Dicit  
ergo primo, quod Anaxagoras loquitur de ani-  
ma magis dubie, et minus certificat de ipsa.  
Nam ipse Anaxagoras multoties dicit in intel-  
lectu esse causam eius, quod est bonum ope-  
rari, idest bonae operationis. Alibi vero, idest  
in aliis locis, dicit hunc intellectum, scilicet  
qui est causa bonae operationis, et animam  
esse idem; et hoc apparet, quia constat quod  
anima inest omnibus animalibus tam vilibus  
quam honorabilibus, et tam magnis quam par-  
vis. Unde, cum in omnibus his dicat intel-  
lectum esse, manifestum est, quod idem dicit  
animam et intellectum.

41. — Secundo cum dicit « non videtur »

Ostendit contrarietatem esse in huiusmodi  
acceptioe intellectus secundum Anaxagoram,  
scilicet aliquando hoc, quod dicit intellectum  
non esse idem cum anima, aliquando vero dicit  
ipsum et animam esse idem: quae sunt con-  
tradictoria, et non possunt simul stare. Et hoc  
probat tali ratione. Constat quod bene operari  
est proprium intellectus secundum prudentiam  
perfecti, quia bene operari pertinet ad pruden-  
tiam. Si ergo idem esset intellectus, qui est  
causa bonae operationis, cum anima, seque-  
retur quod intellectus prudens idem esset cum  
anima. Sed hoc est falsum, quia anima inest  
omnibus animalibus. Intellectus autem secun-  
dum prudentiam dictus, non videtur inesse,  
non solum omnibus animalibus, sed nec om-  
nibus hominibus: ergo non est idem quod  
anima.

42. — Deinde cum dicit « quicumque  
« quidem »

Ostendit, quod omnes illi, qui considera-  
verunt animata secundum motum, idest se-  
cundum id quod est moveri a seipsis, opinati  
sunt animam esse illud quod maxime est mo-  
tivum, sicut patet in opinionibus iam dictis.

lo sensible. De donde como los entes sensibles están en continuo flujo y movimiento, opinó que ninguna verdad determinada existe en las cosas. Y porque no llegó a conocer que el intelecto es cierta potencia "que versa sobre la verdad", esto es, cuyo objeto es lo verdadero y sobrepasa a todas las otras potencias del alma sino que tomó sólo las potencias sensitivas del alma; por eso en forma común e indiferente "dice que el alma y el intelecto son lo mismo", y dice que ese intelecto se transmuta según la transmutación del hombre. Y por eso elogia a Homero que dijo: "que Héctor yace sabiendo otra cosa", esto es, que según su alteración, se alteró su intelecto, pues \* (34) sabía una cosa vencido y otra invicto.

40.- En seguida cuando dice: "Anaxagoras autem". Muestra en qué difería Anaxágoras de Demócrito. Acerca de esto hace dos cosas: primero muestra la opinión de Anaxágoras. En segundo lugar la rechaza donde dice: "Non videtur autem / οὐ φαίνεται αὖτ'." Luego, primero dice, que Anaxágoras habla acerca del alma con más duda y asegura menos acerca de la misma. Pues el mismo Anaxágoras muchas veces dice que en el intelecto está su causa, que es el bien del operario, o sea, de la buena operación. Pues en otra parte, esto es, en otros lugares, dice que este intelecto, a saber el que es causa de la buena operación y el alma son lo mismo, y esto se muestra porque consta que el alma está en todos los animales tanto en los despreciables como en los más estimables, tanto en los grandes como en los pequeños. De donde, cuando dice que en todos estos hay intelecto, es manifiesto que dice que lo mismo es el alma y el intelecto.

41.- En seguida cuando dice: "Non videtur / οὐ φαίνεται." Muestra la contradicción que existe en tal acepción del intelecto según Anaxágoras, o sea, que unas veces dice que el intelecto no es lo mismo que el alma, pero otras veces dice que él y el alma son lo mismo: las cuales opiniones son contradictorias y no pueden mantenerse al mismo tiempo. Y esto lo prueba con la siguiente razón. Consta que el obrar bien es propio del intelecto según la prudencia del perfecto, porque el obrar bien pertenece a la prudencia. Luego, si fuera lo mismo que el alma, el intelecto que es la causa de la buena obra, se seguiría que el intelecto prudente fuera lo mismo que el alma. Pero esto es falso, porque el alma está en todos los animales. Pero el intelecto, llamado así según la prudencia no parece existir -no sólo en todos los animales- sino ni en todos los hombres. Luego no es lo mismo que el alma.

42.- Después cuando dice: "Quicumque quidem / ὅσοι μὲν." Muestra que todos aquellos que consideraron los entes animados según el movimiento, o sea según lo que se refiere a moverse a sí mismos, opinaron que el alma es lo más capaz de mover, como es evidente en las opiniones ya expuestas.

43. — Superius ostendit Philosophus quomodo aliqui venerunt in cognitionem animae per motum: *hic vero ostendit quomodo aliqui venerunt in cognitionem animae per sensum, seu cognitionem.* Et circa hoc duo facit. *Primo enim ostendit, in quo convenerunt philosophi, qui consideraverunt animam ex sensu.* Secundo vero in quo differunt, ibi, « Sicut Empedocles quidem, etc. ». Dicit ergo primo, quod omnes quicumque venerunt in cognitionem animae quantum ad cognoscere et sentire, idest per cognitionem et sensum, in hoc convenerunt, quia dicebant animam esse ex principiis: quae quidem principia alii « faciunt » bant », idest ponebant, esse plura, alii vero unum tantum. Ad ponendum autem animam esse ex principiis constitutam movebantur, quia ipsi antiqui philosophi quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem. Veritas autem est, quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente: oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente. Antiqui vero philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa: dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci; unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale, sicut ipsi ponebant. Nescierunt enim distinguere illum modum, quo res est in intellectu, seu in oculo, vel imaginatione, et quo res est in seipsa: unde quia illa, quae sunt de essentia rei, sunt

principia illius rei, et qui cognoscit principia huiusmodi cognoscit ipsam rem, posuerunt quod ex quo anima cognoscit omnia, esset ex principiis rerum. Et hoc erat omnibus commune.

44. — Sed diversificati sunt secundum quod differebant in principiis quae ponebant. Non enim omnes ponebant eadem principia, sed unus plura, alius unum, unus hoc, alius illud: et secundum hoc differunt in ponendo principia, ex quibus principiis anima constituitur.

45. — Et ideo consequenter cum dicit « sicut Empedocles »

*Ponit quomodo differunt.* Et primo ponit opinionem Empedoclis, dicens quod antiqui philosophi, qui per sensum consideraverunt animam, dicunt ipsam constare ex elementis.



## Lección IV

43.- Arriba mostró el filósofo de qué modo algunos llegaron al conocimiento del alma por el movimiento. Y aquí, muestra de qué modo algunos llegaron al conocimiento del alma por la sensación o conocimiento.

Acerca de esto hace dos cosas: pues primero muestra en qué coincidieron los filósofos que consideraron el alma a partir del sentido. Y luego en qué difieren, donde dice: "Sicut Empedocles quidem, etc".

Luego, en primer lugar, dice que todos aquellos que llegaron al conocimiento del alma en cuanto al conocer y sentir, esto es, por el conocimiento y la sensación, en esto coincidían, en que decían que el alma existía a partir de los principios, los cuales principios, unos "hacían" o sea que sostenían varios, y otros que era uno sólo. Y para sostener que el alma está constituida a partir de principios eran motivados porque los mismos filósofos antiguos casi impelidos por la misma verdad de algún modo soñaban la verdad. Efectivamente, la verdad es que el conocimiento se hace por la semejanza de la cosa conocida en el que conoce: en efecto, es necesario que la cosa conocida de algún modo esté en el cognoscente. Y los filósofos antiguos juzgaron que es necesario que la semejanza de la cosa conocida esté en el que conoce según su ser natural, esto es, según el mismo ser que tiene en sí mismo. Pues decían que es preciso que lo semejante sea conocido por lo semejante, de donde si el alma conoce todas las cosas, es preciso que tenga la semejanza de todas las cosas en sí según su ser natural, como ellos lo proponían. Pues no supieron distinguir aquel modo en el que la cosa está en el intelecto, o en el ojo, o en la imaginación, y el modo en que la cosa está en sí misma. De donde porque aquellos datos que están en la esencia de la cosa son los principios de dicha cosa, y el que conoce tales principios conoce la cosa misma, sostuvieron que aquello por lo que el alma conoce todas las cosas era por los principios de las cosas. Y esto era común a todos.

44.- Pero se diversificaron según que diferían en los principios que proponían. Pues no todos proponían los mismos principios, sino que uno ponía muchos, otro uno, uno ponía este, otro aquel; y según esto diferían al presentar los principios; con los cuales está constituida el alma.

45.- Y en seguida por ésta razón cuando dice: "Sicut Empedocles." Presenta en qué modo difieren. Primero presenta la opinión de Empédocles \* (35), diciendo que los filósofos antiguos que consideraron el alma por medio del sentido dicen que ella consta de elementos. Y aquellos que ponen un sólo principio dicen que aquel

Et illi quidem, qui unum faciunt principium, illud unum dicunt esse animam. Et qui plura, ex illis eam componi: sicut Empedocles dicit animam esse ex omnibus elementis, et unumquodque horum dicit animam. Circa quod sciendum est, quod Empedocles posuit sex principia: quatuor materialia, scilicet terram, aquam, aerem et ignem: et duo activa et passiva, scilicet litem et amicitiam. Et ideo, ex quo ponebat animam omnia cognoscere, dixit animam esse ex huiusmodi principis, quae ponebat. Secundum enim quod ex terra, terram cognoscimus; et secundum quod ex aethere, id est ex aere aerem, et ex aqua aquam: sed et ignem ex igne manifestum esse: et per concordiam cognoscimus concordiam: et ex tristi discordia cognoscimus discordiam: et ponit ibi, « tristi » quia Empedocles metricè composuit libros suos.

46. — Secundo cum dicit « eodem autem »

*Ponit opinionem Platonis*, dicens quod Plato etiam facit animam ex elementis, id est dicit animam ex principis constitutam esse. Et quod hoc sit verum, scilicet quod Plato dicat animam compositam ex principis rerum, probat per triplex dictum Platonis. *Primum est, quod ipse dicit in Timaeo* (1). Ibi enim dicit duo esse elementa seu principia rerum, scilicet idem et diversum. Quaedam enim natura est, quae semper eodem modo se habet, et est simplex, sicut sunt immaterialia; et hanc naturam vocat *idem*. Quaedam vero natura est, quae non semper eodem modo se habet, sed transmutationem suscipit et divisionem, sicut sunt materialia, et hanc vocat *diversum*. Et ex istis duobus, scilicet ex eodem et diverso, animam dicit esse compositam: non quod sint ista duo in anima ut partes, sed quod sunt quasi media, et quod natura rationalis animae superioribus et omnino immaterialibus sit inferior et deterior, et materialibus et inferioribus sit nobilior et superior.

47. — Et ratio huius erat, sicut dictum est (2), simile cognoscitur simili: unde si anima cognosceret omnia, et idem et diversum sunt principia, ponebat animam esse ex istis duobus compositam eo modo quo dictum est (3), ut in quantum habet de natura identitatis, cognosceret ea quae ponit idem; in quantum vero de natura eorum quae vocat diversum, cognosceret diversum, scilicet materialia. Unde et hac cognitione utitur. Nam quando colligit genera et species, tunc dicit eam representare idem, seu identitatem. Quando vero differentias et accidentia assumit, alteritatem adinvenit. Sic ergo patet quomodo Plato in Timaeo dicit animam ex principio componi.

(1) 29 (Ed. Didot.)

(2) n. 43.

(3) num. praec.

único principio es el alma y quienes ponen muchos principios dicen que el alma se compone de estos. Así como Empédocles dice que el alma está compuesta de todos los elementos y a cada uno lo llama alma. Acerca de ésto se ha de saber que Empédocles puso seis principios: cuatro materiales, a saber; tierra, agua, aire y fuego, y dos activos y pasivos, a saber; la hostilidad\*(36) y la amistad. Y por esta razón, porque sostenía que el alma conoce todas las cosas, dijo que el alma existe por tales principios que él sostenía. Pues según esto, a partir de la tierra conocemos la tierra; y según esto a partir del éter o sea el aire conocemos el aire, y a partir del agua, el agua. Pero también es manifiesto el fuego a partir del fuego; y por la concordia conocemos la concordia; y por la triste discordia conocemos la discordia; y pone allí triste porque Empédocles compuso sus libros con métrica \*(37).

46.- En seguida cuando dice: "Eodem autem / τὸν αὐτόν". Presenta la opinión de Platón\* (38), diciendo que también Platón considera el alma a partir de los elementos, esto es, dice que el alma está constituida por principios. Y que esto es verdad, o sea que Platón diga que el alma está compuesta a partir de principios de las cosas, lo prueba por un triple aserto de Platón. El primero es lo que él mismo dice en el Timeo. En efecto, allí dice que son dos los elementos o principios de las cosas, a saber lo idéntico y lo diverso. Pues por una parte existe cierta naturaleza que siempre está hecha del mismo modo, y es simple, como son las cosas inmateriales. Y a esta naturaleza la llama lo idéntico. Y por otra existe cierta naturaleza que no siempre está hecha del mismo modo, sino que admite el cambio y la división como son las cosas materiales, y a esta naturaleza la llama lo diverso. A partir de esto dos elementos, a saber lo idéntico y lo diverso, dice que el alma está compuesta de esos dos elementos. No que existan estos dos elementos en el alma como partes, sino que son casi lo intermedio, y que la naturaleza racional del alma, es inferior y más baja que las cosas superiores y totalmente inmateriales, así como es más noble y elevada que los seres materiales e inferiores.

47.- Y la razón de esto era, como ha sido dicho, que se conoce lo semejante por lo semejante, de donde si el alma conociese todas las cosas, y lo idéntico y lo diverso son principios, sostenía que el alma estaba compuesta a partir de dos principios del modo que ha sido dicho.

De manera que en cuanto participa de la naturaleza de la identidad conocería aquellas cosas que propone como lo idéntico, y en cuanto participa de la naturaleza de aquellas que llama diversas, conocería lo diverso, o sea las cosas materiales. De donde utiliza también este conocimiento. Pues cuando toma los géneros y las especies, entonces dice que ese conocimiento representa lo idéntico o la identidad. Y cuando toma las diferencias o los accidentes descubre la alteridad. Así queda claro entonces como Platón, en el Timeo, dice que el alma se compone a partir de un principio.

48. — *Secundum dictum Platonis* (4), per quod ostenditur, quod dixit animam ex principiis esse, ponitur cum dicit « similiter autem »

Ubi ostendit animam esse ex principiis similiter. Circa quod sciendum est quod Plato posuit, quod intelligibilia essent per se substantia et separata, et essent semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sensibilibus. Quod Aristoteles tamquam inconveniens volens evitare, coactus est ponere intellectum agentem. Unde sequebatur ex positione Platonis, quod secundum quod aliqua sunt abstracta per intellectum, sic essent aliqua, quae essent per se subsistentia et in actu. Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus. Et sic cogebatur ex hoc ponere tria subsistentia, scilicet sensibilia, mathematica et universalia, quae essent causa, ex quorum participatione, res etiam sensibiles et mathematicae essent.

49. — Item ponebat Plato numeros esse causam rerum: et hoc faciebat, quia nescivit distinguere inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, prout est species quantitatis. Ex quo sequebatur, quod cum universale separatim poneret causam rerum, et numeros esse substantiam rerum, quod huiusmodi universalia essent ex numeris. Dicebat enim quod principia omnium entium essent species et numerus specificus, quem vocabat specificum tamquam compositum ex speciebus. Nam et ipsum numerum reducebat, tamquam in principia et elementa, in unum et dualitatem. Nam cum ex uno nihil procederet, ideo necessaria fuit ipsi uni aliqua subiecta natura, a qua multitudo produceretur: et hanc vocavit dualitatem.

50. — Et secundum ordinem materialitatis ordinabat illa tria. Quia enim sensibilia sunt magis materialia quam mathematica, et universalia immaterialiora mathematicis: ideo primo posuit sensibilia, supra quae posuit mathematica, et supra haec, universalia separata et ideas: quae differunt a mathematicis: quia in mathematicis in una specie sunt aliqua quae differunt secundum numerum, sed in ideis et substantiis separatis non inveniuntur aliqua unius speciei quae differant numero: unius enim speciei unam posuit ideam. Quas ideas dicit esse ex numeris, et secundum numeros in eis esse rationes rerum sensibilibus, quae quidem constant ex longitudine, latitudine et profunditate. Et ideo dixit ideam longitudinis esse primam dualitatem, longitudo enim est ab uno ad unum, scilicet de puncto ad punctum.

(4) loc. cit. 35.

48.- Según el aserto de Platón por el que se muestra que dijo que el alma existe a partir de principios, se propone cuando dice: " Similiter autem / ὁμοίως δὲ καὶ". En donde muestra que el alma existe en forma similar a partir de principios semejantes. Acerca de esto ha de saberse que Platón propuso que las cosas inteligibles existían subsistentes por sí mismas y separadas y están siempre en acto, y son la causa del conocimiento y del ser para las cosas sensibles. Lo que Aristóteles queriendo evitar como inconveniente, se vió forzado a proponer el intelecto agente. De donde se seguía, a partir de la posición de Platón, que según que algunas cosas son abstraídas por el intelecto, así existen algunas que son subsistentes por sí y en acto. Ahora bien, tenemos dos modos de abstracción por el intelecto\* (39); uno que es a partir de las cosas particulares a las universales; otro, por el que abstraemos los objetos intermedios a partir de las cosas sensibles. Y así, a partir de esto, se veía obligado a poner tres cosas subsistentes, a saber; los sensibles, los matemáticos, y los universales, que serían las causas por cuya participación también las cosas son sensibles y matemáticas.

49.- Del mismo modo sostenía Platón que los números son las causas de las cosas, y esto lo hacía porque no supo distinguir entre el uno que es equivalente al ente, y el uno que es el principio del número según que es la especie de la cantidad. A partir de esto se seguía que cuando admite que el universal separado es la causa de las cosas, y que los números son la sustancia de las cosas, (que) tales universales están compuestos a partir de los números. Pues decía que los principios de todos los entes son la especie y el número específico, al que llamaba específico como compuesto por las especies. Pues también reducía al mismo número al uno y a la dualidad, como a principios y elementos. Pues como a partir de lo uno nada procedía, por eso fue necesaria para el mismo uno, alguna naturaleza subyacente a partir de la cual saldría la multiplicidad; y a esta la llamó dualidad.

50.- Y ordenaba aquellas tres subsistencias\* (40) según el orden de la materialidad. Porque, en efecto, las cosas sensibles son más materiales que la matemática, y las cosas universales más inmateriales que las matemáticas. Por eso puso primero las cosas sensibles, sobre las cuales puso las matemáticas, y sobre estas los universales separados y las ideas, las cuales difieren de las matemáticas. Porque en las matemáticas en una especie existen algunas cosas que difieren según el número, pero en las cosas y en las sustancias no se encuentran algunas cosas de una sólo especie que difieran en número. Pues propuso una sólo idea de una sólo especie, dice que estas ideas existían por los números, y según los números, existen en ellas las razones de las cosas sensibles, las que constan de longitud, latitud y profundidad. Y por eso dijo que la idea de longitud era la primera dualidad, pues la longitud existe del uno al uno, es decir, del punto al punto. Y que la primera triplicidad

Latitudinis autem primam trinitatem, nam figura triangularis est prima superficialium figurarum. Profunditatis autem quae continet longitudinem et latitudinem, ideam dixit esse primam quaternitatem: prima enim figura corporum est pyramis, quae quatuor angulis consistit: unde, cum Plato poneret animam sensibilem, posuit animam separatam, quae esset causa eius; et hanc, sicut alia separata et ideas, dixit esse ex numeris, scilicet ex unitate et dualitate quae ponebat principia rerum.

51. — Tertio cum dicit « adhuc autem »

*Ponit tertium dictum Platonis, per quod apparet quod ipse dixerat animam compositam ex principiis (5). Plato enim posuit numeros, sicut dictum est (6), species et principia rerum: unde, cum loqueretur de anima, posuit eam secundum hoc venire in cognitionem entium, quod erat composita ex principiis, scilicet ex numeris, et omnes operationes eius ab eis procedere. Invenimus enim in anima diversas potentias ad apprehensionem entium; scilicet intellectum, scientiam, opinionem et sensum. Dicit ergo animam habere intellectum et eius operationem ex idea unius, quia scilicet est in una (7) natura unitatis; intellectus enim una apprehensione apprehendit unum. Item scientiam ex prima dualitate; scientia enim est ab uno ad unum, scilicet de principiis ad conclusionem. Opinionem vero ex prima trinitate; opinio enim est de uno ad duo, est enim de principiis ad conclusionem cum formidine alterius; et sic sunt ibi tria; principium, et duae conclusiones, una conclusa et alia formidata. Sensum autem habet anima a prima quaternitate: est enim quaternitas prima, idea corporis, quod consistit ex quatuor angulis, ut dictum est (8): sensus autem corporum est. Cum ergo res omnes cognoscantur istis quatuor, scilicet intellectu, scientia, opinione et sensu, et has potentias dicit habere animam secundum quod participat naturam unitatis, dualitatis, ternarii*

et quaternarii, manifestum est, quod dixit animam separatam, quam posuit ideam huius animae, compositam ex numeris, qui sunt principia et elementa rerum. Et sic patet, quod Plato dixit animam esse compositam ex principiis.

52. — Consequenter cum dicit « quoniam autem »

*Ponit quod quidam philosophi definierunt et venerunt in cognitionem animae ex motu et sensu simul, seu cognitione, dicens: quia anima videbatur eis esse motiva per se et cognoscitiva, complexi sunt ista duo, et definierunt animam ex utrisque, scilicet motu et cognitione, dicentes, quod anima est numerus movens seipsum. Per numerum quidem insinuantes potentiam cognoscitivam, quia secundum quod suprapositum est (9), ex hoc dicebant habere animam vim cognoscitivam rerum, quod participabat naturam numeri specifici, quod erat de opinione Platonis: per *movere autem se ipsam*, insinuantes potentiam motivam in anima.*

(5) loc. cit., 37.

(6) nn. 48-50.

(7) *Legg* in ca.

(8) n. 50.

(9) nn. 48-50.

es de la longitud, pues la figura del triángulo es la primera de las figuras "superficiales". Y dijo que la primera cuadruplicidad es la de la idea de profundidad, que contiene la latitud y la longitud. Pues la primera figura de los cuerpos es la pirámide, la cual consiste en cuatro ángulos. De donde como Platón propusiera que existe un alma sensible, propuso un alma separada, que fuese la causa de aquella; y de esta, como las otras cosas separadas y las ideas dijo que estaban compuestas por números, o sea, por la dualidad y la unidad que consideraba principios de las cosas.

51.- En tercer lugar cuando dice: "Adhuc autem /  $\tau \acute{\iota} \delta \epsilon \kappa \alpha \iota$ ". Presenta el tercer aserto de Platón, por el cual aparece que él había dicho que el alma estaba compuesta por principios. Pues Platón sostuvo que los números \* (41), como se ha dicho, eran las especies y principios de las cosas.

De donde cuando hablaba acerca del alma, afirmó que ella llega al conocimiento de los entes a causa de que estaba compuesta por principios, o sea por números, y que todas sus operaciones proceden de ellos. Porque encontramos en el alma diversas potencias para la aprehensión de los seres. O sea; el intelecto, la ciencia, la opinión y el sentido. Luego dice que el alma tiene el intelecto y su operación por la idea del uno, a saber, porque existe en ella la sola naturaleza de la unidad. Pues el intelecto por sólo aprehensión aprehende el uno. Y del mismo modo dice que el alma tiene la ciencia por la primera dualidad; pues la ciencia va del uno a uno, o sea de los principios a la conclusión, y (que tiene) la opinión por la primera triplicidad, pues la opinión va de dos a dos. Pues va de los principios a una conclusión con miedo de otra, y así hay allí tres cosas, el principio y dos conclusiones; una concluida, y la otra temida. Ahora bien, el alma tiene el sentido por la primera cuadruplicidad; pues la primera cuadruplicidad es la idea del cuerpo, que consta de cuatro ángulos, como ha sido dicho, pues el sentido es corpóreo. Luego, como todas las cosas son conocidas por estas cuatro, a saber, por el intelecto, la ciencia, la opinión y el sentido, y admite que el alma tiene estas potencias, según que participa de la naturaleza de la unidad, de la dualidad, de la triplicidad, y de la cuaternidad, es manifiesto que admitió que el alma separada que constituye la idea de estas almas, está compuesta por los números que son los principios y los elementos de las cosas. Y así es claro que Platón dijo que el alma está compuesta de principios.

52.- A continuación cuando dice: "Quoniam autem". Sostiene que algunos filósofos definieron y llegaron al conocimiento al mismo tiempo por el movimiento y la sensación o el conocimiento diciendo que les parecía que el alma era móvil por sí misma y cognoscitiva, tomaron estas dos ideas y definieron el alma por las dos; a saber, por el movimiento \* (42) y por el conocimiento \* (43), diciendo que el alma es el número que se mueve a sí mismo. Por número insinuaron la potencia cognoscitiva, porque según lo que antes se puso, por

eso decían que el alma tiene la fuerza de conocer las cosas, a causa de que participa de la naturaleza del número específico, lo que era de la opinión de Platón, por moverse a sí misma, insinuaron la potencia motora en el alma.



## SYNOPSIS

(Lect. V.)

Ostenso, in quo Antiqui Philosophi inter se conveniebant circa naturam animae 31-32.

Hic ostendit, *qualiter inter se diversificati sunt* 53-67.

Ponit *radicem diversitatis* 53-54.

Attribuebant animam diversis principiis 53.

Exponit diversitatem quantum ad substantiam et numerum istorum principiorum 54.

Enumerat *specialiter* illam diversitatem 55-63.

Excludit quoddam principium a nullo consideratum, *scil. terram* 55.

Ponit *opinionem illorum dicentium*: « animam esse ignem » 56-58.

Ponit *opinionem Anaxagorae* 57.

Ponit *opinionem Thaletis* 58.

Ponit *opinionem dicentium*: « animam esse aerem » 59-61.

Ponit *opinionem Diogenis* 59.

Ponit *opinionem Heracliti* 60.

Ponit *opinionem Alchmaeonis* 61.

Ponit *opinionem dicentium*: « animam esse aquam » 62-64.

Ponit *opinionem quorundam discipulorum Thaletis* 62.

Ponit *opinionem Critiae* 63.

Quandam tacitam objectionem circa terram considerat, et solvit 64.

Recolligit et *epilogat* suam intentionem circa praedictas diversitates 65-67.

Quantum ad ipsa principia 65-66.

Recolligit in quo omnes conveniunt 65.

Ostendit in quo omnes ab Anaxagora differunt 66.

Quantum ad *contrarietates quae sunt in ipsis principiis* 67.

## Lección V

## Sinópsis lección V

Habiendo mostrado en qué convenían entre sí los filósofos antiguos acerca de la naturaleza del alma 31-52.  
 Aquí muestra de qué manera se diversificaron entre sí 56-67.  
 Presenta la raíz de la diversidad 53-54.  
 Atribuían el alma a diversos principios 53.  
 Expone la diversidad en cuanto a la sustancia y el número de los principios 54.  
Enumera especialmente aquella diversidad 55-63.  
 Excluye cierto principio por ninguno considerado, a saber, la tierra 55.  
Presenta la opinión de aquellos que dicen que "el alma es fuego" 56-58.  
 Presenta la opinión de algunos filósofos y de Demócrito 56.  
 Presenta la opinión de Anaxágoras 57.  
 Presenta la opinión de Tales 58.  
Presenta la opinión de los que dicen que "el alma es aire" 59-61.  
 Presenta la opinión de Diógenes 59.  
 Presenta la opinión de Heráclito 60.  
 Presenta la opinión de Alcmeón 61.  
Presenta la opinión de los que decían que "el alma es agua" 62-64.  
 Presenta la opinión de algunos discípulos de Tales 62.  
 Presenta la opinión de Critias 63.  
 Considera alguna objeción tácita acerca de la tierra y la resuelve 64.  
Recopila y epiloga su intención acerca de las diversidades antedichas 65-67.  
En cuanto a los mismos principios 65-66.  
 Recopila en qué convienen todos 65.  
 Muestra en qué difieren todos de Anaxágoras 66.  
En cuanto a las contrariedades que están en los mismos principios 67.

53. — In praecedentibus (1) ostendit in quo antiqui philosophi conveniebant quantum ad considerationem de anima; in hoc scilicet, quod anima est principium motus et cognitionis. In parte autem ista ostendit qualiter dicti philosophi diversificati sunt circa hoc commune. Dividitur autem pars ista in partes tres. Primo enim ponit radicem diversitatis philosophorum quantum ad considerationem de anima. Secundo vero illam diversitatem specialiter enumerat, ibi, « Unde quibusdam, etc. ». Tertio colligit et epilogat ea, quae circa huiusmodi diversitates consideranda sunt, ibi, « Definiunt autem omnes etc. ». Radix autem diversitatis philosophorum in consideratione de anima est, quia ipsi attribuebant animam principiis, sicut dictum est (2); et ideo secundum differentiam dictorum philosophorum circa considerationem principiorum, est etiam differentia ipsorum in consideratione de anima. Dicti vero philosophi, licet omnes ponant animam componi ex principiis, non tamen conveniunt quod ponant animam componi ex eisdem principiis: sed sicut differunt de principiis, ita etiam differunt de consideratione animae.

54. — Differunt autem de principiis quantum ad duo. Primo quantum ad substantiam principiorum, « quae » scilicet sint, et quantum ad numerum, « quot » scilicet sint. Quantum autem ad substantiam quidem, quia quidam ponebant principia corporalia: illi scilicet qui posuerunt ignem, aut aquam aut aerem: quidam vero incorporalia et immate-

rialia, sicut qui posuerunt numeros et ideas: quidam vero miscentes utraque, sicut Platonici, qui posuerunt principia sensibilia et separata. Circa numerum vero, seu multitudinem differunt: quia quidam posuerunt tantum unum primum principium, sicut Heraclitus, qui posuit aerem, et alius ignem; quidam vero dicunt plura prima principia, sicut Empedocles qui posuit quatuor elementa. Et secundum has suppositiones de principiis consequenter assignant animam his principiis; quia qui ponebant principia materialia, dixerunt animam ex ipsis componi, sicut Empedocles; et similiter hi, qui ponebant immaterialia: sicut Plato. Omnes autem existimaverunt animam esse id quod maxime motivum est.

55. — Consequenter cum dicit « unde quibusdam »

Enumerat diversitatem philosophorum in speciali. Sciendum autem est, quod inter illos qui ponebant unum corporum esse principium rerum, nullus dignatus est ponere solam terram; sed alii posuerunt ignem primum principium: alii aerem, alii aquam, terram vero nullus posuit, nisi qui posuit omnia elementa quatuor esse primum principium. Et ratio huius est, quia terra propter suam grossitatem, magis videbatur esse composita ex principiis, quam ipsa esset principium. Et ideo circa hanc partem tria facit. Primo enim ponit opiniones illorum, qui posuerunt primum principium et animam esse ignem.

(1) an. 31-52.

(2) no. 43-44.

53.- En las partes precedentes muestra en qué convenían los antiguos filósofos en cuanto a la consideración acerca del alma; a saber, en que el alma es el principio del movimiento y del conocimiento.

Ahora bien, en esta parte muestra de qué modo se diversificaron dichos filósofos acerca de este punto común. Y esta parte se divide en tres partes. Pues en primer lugar presenta la raíz de la diversidad de los filósofos en cuanto a la consideración acerca del alma. Y en segundo lugar, ennumera especialmente aquella diversidad donde dice: "Unde quibusdam etc". En tercer lugar resume y epiloga aquellos puntos que acerca de tales diversidades se han considerado, donde dice: "Definiunt autem omnes, et". Pues la raíz de la diversidad entre los filósofos en la meditación acerca del alma es porque los mismos atribuían el alma a principios, como ha sido dicho. Y por eso, según la diferencia de los asertos de los filósofos acerca de la consideración de los principios, está también la diferencia de los mismos en la reflexión acerca del alma. Pero dichos filósofos, aunque todos afirman que el alma se compone de principios, empero no convienen en que afirman que el alma está compuesta de los mismos principios; sino como difieren sobre los principios así también difieren sobre la consideración sobre el alma.

54.- En efecto, difieren sobre los principios en dos cosas: primero en cuanto a la sustancia de los principios, o sea "cuales" son, y en cuanto al número, o sea "cuantos" son. En cuanto a la sustancia por que unos ponían ciertos principios corporales, o sea aquellos que pusieron el fuego, o el agua, o bien el aire. Y otros incorpóreos o inmateriales como quienes pusieron los números y las ideas. Y algunos que mezclaron ambas cosas, como los platónicos, quienes pusieron los principios sensibles y los separados. Ahora bien, difieren acerca del número o la multitud. Porque algunos pusieron sólo un primer principio, como Heráclito, pues puso el aire, y otro el fuego; y otros enuncian varios primeros principios, como Empédocles que puso cuatro elementos. Y según estas suposiciones acerca de los principios consecuentemente asignan al alma estos principios. Porque quienes ponían los principios materiales, dijeron que el alma se compone de ellos, como Empédocles. Y similarmente aquellos que ponían principios inmateriales como Platón. Pero todos juzgaron que el alma es aquello que más se mueve.

55.- A continuación cuando dice: "Unde quibusdam". Ennumera la diversidad de los filósofos en especial. Pero ha de saberse que entre aquellos que ponían que uno de los cuerpos es el principio de las cosas, ninguno se atrevió a poner sólo la tierra, pero otros afirmaron que el fuego era el primer principio; otros que el aire; y otros que el agua, pero nadie puso a la tierra; sino el que puso que los cuatro elementos juntos son el primer principio. Y la razón de esto es que la tierra, a causa de su grosor, parece que está compuesta por los principios que ella misma sea un principio. Y por eso acerca de esta parte hace tres cosas: pues primero presenta

Secundo vero ponit opinionem illorum, qui posuerunt primum principium et animam esse aerem, ibi, « Diogenes autem etc. ». Tertio vero ponit opinionem

illorum qui posuerunt aquam esse primum principium et animam, ibi, « magis autem rudium ».

56. — Circa primum sciendum est, quod propter hoc quod animae attribuitur motivum et cognoscitivum, visum est quibusdam animam esse illud quod est maxime motivum et cognoscitivum; et quia illud quod est maxime subtile videbatur eis esse maxime motivum et cognoscitivum, ideo dixerunt animam esse ignem, qui est inter corpora magis subtilis et activus. Et licet plures essent huius opinionis, et sic opinarentur animam esse ignem, Democritus tamen subtilius et rationabilius dixit hoc « enuncians propter quid utrumque eorum » idest rationem motus et cognitionis magis expressit. Volebat enim, sicut dictum est (3), quod omnia essent composita ex atomis. Et licet secundum eum huiusmodi atomi essent principium omnium rerum, nihilominus tamen volebat, quod atomi, qui sunt figurae rotundae, essent de natura ignis: et ideo dicebat animam componi ex illis, qui sunt figurae sphaericae. Et haec, inquantum sunt prima principia, dicebant habere rationem cognoscendi; inquantum vero rotunda, rationem movendi; et ideo inquantum anima erat composita ex huiusmodi corporibus indivisibilibus rotundis, dicebat eam cognoscere et movere omnia. Unde ponens illa corpora rotunda de natura ignis, concordabat cum istis quod omnia essent de natura ignis.

57. — Consequenter cum dicit « Anaxagoras autem »

*Ponit Anaxagorae opinionem:* qui in hoc concordabat cum praecedentibus, quod eidem, scilicet animae, attribuit rationem cognoscendi et movendi. Hic autem aliquando videtur alterum dicere esse animam et intellectum, sicut dictum est superius (4) sed aliquando utitur utrisque, scilicet anima et intellectu, sicut una natura. Ipse enim dicebat animam esse motivam et cognoscitivam; unde, cum ipse poneret intellectum moventem omnia et cognoscentem, pro eodem accipiebat animam et intellectum. Sed in hoc differebat ab aliis: quia Democritus ponebat animam esse naturae corporeae, utpote ex materialibus principiis compositam: Anaxagoras vero dicit intellectum esse « simplicem » ut excludat diversitatem in essentia, « immixtum » ut excludat componi cum alio, « et purum » ut excludat additionem ab alio. Sed movere et cognoscere assignat eidem principio, scilicet intellectui: nam intellectus ex natura sua habet quod sit cognoscens: motum autem habet, quia ipse, sicut dictum est (5), dicit intellectum omnia movere.

(3) n. 34.

(4) nn. 38-40.

(5) n. 38.

las opiniones de aquellos que afirmaron que el primer principio y el alma es el fuego. En segundo presenta la opinión de aquellos que afirmaron que el primer principio y el alma es el aire, donde dice: "Diogenes autem". En tercer lugar presenta la opinión de aquellos que afirmaron que el agua es el primer principio y el alma, donde dice: "Magis autem rudium".

56.- Acerca del primer punto ha de saberse que a causa de que al alma se le atribuye la movilidad y el conocimiento, quedó claro, para algunos, que el alma es aquello que es lo más móvil y lo cognoscitivo, y porque aquello que es lo más sutil les parecía que era lo más móvil y cognoscitivo, por eso dijeron que el alma es el fuego, ( que es entre los cuerpos el más sutil y activo ). Y aunque muchos eran de esta opinión y así opinasen que el alma es fuego. No obstante Demócrito dijo esto más sutil y racionalmente "enunciando el porqué de cada uno de ellos" esto es, expresó mejor la razón del movimiento y el conocimiento. Pues afirmaba, como ha sido dicho que todas las cosas están compuestas de átomos, y aunque según él tales átomos eran el principio de todas las cosas, no obstante afirmaba que los átomos -que son figuras redondas-, son de la naturaleza del fuego, y por eso decía que el alma está compuesta por aquellos, que son figuras esféricas.

Y decían que estos en cuanto son los primeros principios, tienen la razón del conocimiento. Y en cuanto redondos, la razón del movimiento. Y por eso, en cuanto el alma estaba compuesta por tales cuerpos indivisibles y redondos, decía que ella conocía y movía todas las cosas. De donde poniendo aquellos cuerpos redondos de la naturaleza del fuego, concordaba con aquellos que decían que todas las cosas eran de la naturaleza del fuego.

57.- A continuación cuando dice: "Anaxagoras autem / 'Α ν α ξ α γ ο ρ ά ς". Presenta la opinión de Anaxágoras, quien concordaba en esto con los precedentes, que a la misma, o sea al alma, atribuye la razón del conocer y el mover. En efecto, alguna vez parece que este dice que el alma y el intelecto son diferentes, como se ha dicho anteriormente, pero otras veces utiliza a ambos, o sea al alma y al intelecto como una sola naturaleza. Pues él decía que el alma es motora y cognoscitiva; de donde como él mismo propusiese que el intelecto es el que mueve todas las cosas y las conoce, consideraba como una misma cosa el alma y el intelecto. Pero en esto difería de los otros. Porque Demócrito afirmaba que el alma era de naturaleza corporal, ya que está compuesta de principios materiales. Pero Anaxágoras dice que el intelecto es "simple" para excluir la diversidad en la esencia, "no mezclado" para excluir la composición con otro, y "puro" para excluir la adición de otro. Pero el mover y el conocer los asigna al mismo principio, o sea el intelecto. Pues el intelecto por su naturaleza tiene el ser cognoscente. Y tiene movimiento, porque él mismo, como ha sido dicho, dice que el intelecto mueve todas las cosas.

58. — Consequenter cum dicit « videtur  
« autem »

*Ponit opinionem cuiusdam philosophi, scilicet Thalesis; qui in hoc solum concordat cum superioribus, quia illud dicit esse animam, quod habet virtutem motivam. Hic enim, scilicet Thales, fuit unus de septem sapientibus. Et cum omnes alii studerent circa moralia, hic solus dedit se inquisitioni rerum naturalium, et est primus naturalis philosophus. Et ideo dicit, « ex quibus reminiscuntur », scilicet qui volunt quod aqua esset principium omnium rerum. Hic enim secundum considerationem principii in rebus animatis opinabatur esse principium omnium rerum. Unde, cum principia seu semina omnium animatorum sint humida, voluit quod illud esset principium omnium rerum quod est maxime humidum; et quia huiusmodi est aqua, dixit aquam esse principium omnium rerum. Sed tamen non consequitur opinionem suam in hoc quod diceret animam esse aquam; sed illud dixit animam, quod habet virtutem motivam. Unde, cum lapis quidam, scilicet magnes, moveat ferrum, dixit illum habere animam. Ponantur ergo Anaxagoras et Thales cum istis; non quod dicant animam esse ignem; sed quia dicunt illud esse animam, quod habet rationem sensus et cognitionis, sicut dixit Anaxagoras: seu motus, sicut dixit Thales.*

59. — Deinde cum dicit « Diogenes  
« autem »

*Ponit opiniones illorum, qui dicunt aerem esse primum principium et animam. Et ii quidem sunt tres. Primo ponit opinionem Diogenis, qui volebat quod aer esset principium omnium, et esset subtilissimum omnium corporum. Unde et animam dixit esse aerem, et ex hoc habere virtutem cognoscendi et movendi. Virtutem quidem cognoscendi habet, quia aer, secundum eum, est principium omnium. Cum enim cognitio fiat per simile, sicut dictum est (6), oportebat quod si anima cognosceret omnia, esset composita ex principiiis omnium rerum. Virtutem vero movendi habet, quia aer est subtilissimum omnium corporum, et ideo maxime mobilis.*

60. — Secundo cum dicit « Heraclitus  
« autem »

*Ponit opinionem Heracliti; qui non dicebat simpliciter aerem esse principium rerum, sed aliquod coniunctum aeri, scilicet vaporem, qui est medius inter aerem et aquam. Hic enim non posuit aquam, seu ignem vel aerem principium rerum, sed aliud medium, quia non posuit nisi materialia tantum: unde illud voluit esse principium rerum, quod esset magis remotum a contrarietate. Et hoc videbatur ei quod esset vapor: et ideo secundum hoc voluit, quod anima esset vapor, quia ex hoc dicebat animam maxime cognoscitivam et mo-*

58.- A continuación cuando dice : " Videtur autem / δ ο κ ε ἰ δ'". Presenta la opinión de cierto filósofo, o sea de Tales, que en esto sólo concuerda con los anteriores porque dice que el alma es aquello que tiene la fuerza motora. Pues este, a saber Tales, fue uno de los siete sabios, y mientras todos los otros estudiaban acerca de cuestiones morales, él sólo, se dió a la investigación de las cosas naturales, y es el primero filósofo de la naturaleza. Y por eso dice: "Ex quibus reminiscuntur", o sea, quienes afirmaban que el agua fuese el principio de todas las cosas. En efecto, este, según la consideración del principio de las cosas animadas, opinaba que era el principio de todas las cosas. De donde los principios o simientes de todos los entes animados son húmedos, sostuvo que aquello era el principio de todas las cosas, lo que es más húmedo, y como el agua es de tal clase, dijo que el agua es el principio de todas las cosas. Pero con todo no se entiende su opinión en el sentido de que el dijera que el alma es agua, sino que dijo que el alma es aquello que tiene la fuerza motora. De donde como cierta piedra, o sea, el imán, mueve al fierro, dijo que aquel tiene alma. Luego, pongase pues a Anaxágoras y Tales con esos, no porque digan que el alma es fuego, sino porque dicen que el alma es aquello que tiene la razón de la sensación y del conocimiento; como dijo Anaxágoras: o del movimiento como dijo Tales.

59.- Luego cuando dice: " Diogenes autem ". Presenta las opiniones de aquellos que dicen que el aire es el primer principio y el alma. Y estos son tres. Primero presenta la opinión de Diógenes, quien afirmaba que el aire era el principio de todas las cosas y era el más sutil de todos los cuerpos. De donde dijo que el alma era aire, y por eso tenía la fuerza de conocer y de mover. Y tiene la fuerza de conocer, porque el aire, según él, es el principio de todo.

Pues el conocimiento se hace por lo semejante, como se ha dicho era menester que si el alma conociese todas las cosas estuviese compuesta por los principios de todas las cosas. Y tiene la virtud de mover, porque el aire es el más sutil de todos los cuerpos y por eso el más móvil.

60.- En segundo lugar cuando dice: " Heraclitus autem / Η ρ ά κ λ ε ι τ ο ς δ ε". Presenta la opinión de Heráclito el cual no decía simplemente que el aire era el principio de todas las cosas, sino algo relacionado con el aire; o sea el vapor, que es el medio entre el aire y el agua.

Pues este no puso que el agua, o el fuego, o el aire era el principio de las cosas, sino otra cosa intermedia, porque no puso sino sólo cosas materiales, de donde aquel afirmó que era el principio de las cosas lo que fuese más apartado de la contariedad. Y a él le parecía que esto era el vapor, y por ello, según esto, afirmó que el alma es vapor, porque por eso decía que el alma era la más cognoscitiva y motora. Pues él fue de esta opinión: que todas las



tivam esse. Ipse enim fuit huius opinionis, quod omnia essent in continuo fluxu, et quod nihil vel ad horam quiesceret, nec poterat aliqua oratio determinate dici. Unde cum vapor esset inter alia maxime fluxibilis, dixit illum esse omnium rerum principium. Et hunc dicit esse animam. Et dixit quod naturam cognoscitivam habet ex hoc quod est principium: motivam vero ex hoc quod est incorporalissimum et fluxibile.

61. — Tertio vero cum dicit « similiter autem »

*Ponit opinionem Alchmaeonis, qui concordabat cum istis quantum ad motum tantum, qui dicebat animam esse quid mobilissimum. Unde quia semper movetur, assimilatur immortalibus, scilicet corporibus caelestibus: et ideo dicit eam immortalem, sicut corpora caelestia, et sic esse de natura caelesti et divina, quae semper movetur, ut luna, et sol, et huiusmodi, quae semper moventur et immortalia sunt. Nam secundum eum, sicut motus causat in eis immortalitatem, ita et in anima quae naturae mobilissimae est.*

62. — Deinde cum dicit « magis autem »

*Hic ponit opinionem illorum qui posuerunt aquam primum principium omnium rerum. Fuerunt enim quidam rudes discipuli, et sequaces Thaletis, qui, sicut dictum est (7), voverunt comparare principium unius rei ad principium totius naturae: et isti videbant, quod principium omnium viventium sit humidum: unde opinabantur, quod eodem modo principium omnium rerum sit humidum. Cum igitur aqua sit humidius elementum inter cetera, dixerunt ipsam esse principium omnium rerum: et usque ad hoc secuti sunt magistrum suum, scilicet Thaletem. Sed in hoc differunt: quia Thales, licet poneret aquam esse omnium principium, non tamen dixit animam esse aquam, sed virtutem moventem, sicut dictum est (8). Isti vero de numero rudium dixerunt animam esse aquam, ut Hippo. Hic namque arguebat quosdam qui dicebant, animam esse sanguinem, ex hoc quod sanguis non est genitura seu semen rerum animatarum, quam dicebant esse primam animam: et hoc attribuebant aquae propter humiditatem.*

63. — Consequenter cum dicit « alii autem »

*Ponit opinionem cuiusdam philosophi, qui magis considerans animam quantum ad cognitionem, adhuc grossius locutus est de ipsa: dicens ipsam esse sanguinem. Cuius ratio est, quia in animali non est sensus sine sanguine; et ideo, cum anima sit principium cognoscendi, dixit ipsam esse sanguinem, sine quo non est sensus animali: exanguia enim, puta ossa, et ungues, et dentes, sine sensu sunt, licet nervi sine sanguine existentes maxime sensitivi sint. Et hoc dixit Critias.*

(7) n. 58.

(8) l. p. cit.

cosas están en un continuo fluir, y que nada reposa ni por una hora, y no podía decirse con precisión algún aserto. De donde, como el vapor entre todas las cosas es la más fluyente, dijo que ese era el principio de todas las cosas, y dice que este es el alma, y dijo que tiene naturaleza cognoscitiva por el hecho de ser principio; y motora por el hecho de ser incorporalísimo y fluyente.

61.- En tercer lugar cuando dice: "Similiter autem." Presenta la opinión de Alcmeón que concordaba con eso sólo en cuanto al movimiento; el cual decía que el alma es algo movilísimo. De donde a causa de que siempre se mueve es asimilada a los inmortales, o sea a los cuerpos celestes, y por eso dice que ella es inmortal como los cuerpos celestes, y que así es de una naturaleza celeste y divina que siempre se mueve, como la luna y el sol y otros semejantes que siempre se mueven y son inmortales. Pues según él como el movimiento causa en ellos la inmortalidad, así también en el alma que es de naturaleza movilísima.

62.- Luego cuando dice: "Magis autem / τὸν τὲ." Pone aquí la opinión de aquellos que pusieron que el agua es el primer principio de todas las cosas.

En efecto, fueron ciertos rudos discípulos y seguidores de Tales quienes, como se ha dicho, quisieron comparar el principio de una cosa con el principio de toda la naturaleza. Y ellos afirmaban que el principio de todos los vivientes es lo húmedo, de donde opinaba que del mismo modo el principio de todas las cosas es lo húmedo. Así pues, como el agua es el elemento más húmedo entre los demás dijeron que ella misma es el principio de todas las cosas. Y hasta ello siguieron a su maestro, o sea Tales. Pero difieren en esto: porque Tales, aunque propusiese que el agua es el principio de todas las cosas, sin embargo no dijo que el alma era agua, sino virtud (fuerza) que mueve, como ha sido dicho. Más estos discípulos del número de los rudos dijeron que el alma es agua, como Hipo. Pues este impugnaba a varios filósofos que decían que el alma era la sangre -por el hecho de que la sangre no es generativa o semen de las cosas animadas- la cual decían que era la primera alma. Y esto lo atribuían al agua a causa de su humedad.

63.- A continuación cuando dice: "Alii autem / τὰ τριὰ δ'." Presenta la opinión de cierto filósofo que considerando más al alma en cuanto al conocimiento, ha hablado de ella todavía más toscamente diciendo que ella es la sangre. La razón de esto es que en el animal no hay sensibilidad sin sangre, y por eso como el alma es el principio del conocer dijo que ella misma es sangre, sin la que no hay sensibilidad en el animal; pues lo que no tiene sangre, por ejemplo los huesos, las uñas y los dientes, está sin sensibilidad, aunque los nervios que existen sin sangre son los más sensitivos. Y esto dijo Critias.

64. — Quia vero posset quaeri, quare in consideratione de anima non facit mentionem de terra sicut de aliis elementis, ideo excusat se cum dicit « omnia enim »

Dicens quod secundum hoc opinati sunt de anima, sicut de principiis. Unde terra « nolum iudicem accepit », idest nullus iudicavit eam esse principium, et per consequens nullus dixit animam esse terram, nisi forte aliquis dixerit animam componi ex omnibus principiis, sicut Empedocles, aut omnia principia, sicut Democritus.

65. — Deinde cum dicit « definiunt autem »

*Epilogat et colligit ex his omnibus, quae dixit, suam intentionem. Et primo quantum ad ipsa principia.* Secundo vero quantum ad contrarietates, quae sunt in ipsis principiis, ibi, « Quicumque autem contrarietates etc. ». Quantum vero ad ipsa principia: quia ipsi tria attribuebant animae: scilicet quod sit quid subtilissimum, quod sit quid cognoscitivum, et quod sit quid motivum: et haec tria, scilicet sensus, motus et incorporeum, reducuntur in principium. Illud enim dicunt esse principium, quod est simplex. Item principium ex se habet, quod sit cognoscitivum, quia sicut dictum est (9), simile simili cognoscitur: unde et dicebant animam componi ex elementis, aut esse elementa, quia dicebant, quod simile simili cognoscitur, praeter Anaxagoram qui ponebat intellectum immixtum. Item, quia principium est subtilissimum, dicebant illud maxime motivum; et quia anima cognoscit omnia, dicunt ipsam componi ex omnibus principiis. Et hoc dicunt omnes: quia secundum quod ponunt principia, ita ponunt animam. Unde quicumque ponunt unam aliquam causam seu principium et elementum unum, isti dicunt animam esse illud unum, sicut iam patet: ut ignem, aut aerem, seu aquam. Item illi, qui dicunt plura principia esse, isti similiter aiunt animam esse plura illa, sive ex his componi.

66. — Et quia dixerat, quod omnes conveniunt in hoc, quod dicunt animam componi ex principiis, quia oportet cognosci simile simili: praeter unum, scilicet Anaxagoram: Ideo cum dicit: « Anaxagoras autem solus » ostendit *qualiter differt ab eis*: dicens quod Anaxagoras solus dixit intellectum esse impassibilem, nec habere aliquid commune alicui, idest nulli eorum quae cognoscit similem. Sed qualiter cognoscit intellectus, neque Anaxagoras dixit, neque est manifestum ex his quae dicta sunt (10).

(9) nn. 43; 59.

(10) nn. 38-40; 57.

cosas están en un continuo fluir, y que nada reposa ni por una hora, y no podía decirse con precisión algún aserto. De donde, como el vapor entre todas las cosas es la más fluyente, dijo que ese era el principio de todas las cosas, y dice que este es el alma, y dijo que tiene naturaleza cognoscitiva por el hecho de ser principio; y motora por el hecho de ser incorporalísimo y fluyente.

61.- En tercer lugar cuando dice: "Similiter autem." Presenta la opinión de Alcmeón que concordaba con eso sólo en cuanto al movimiento; el cual decía que el alma es algo movilísimo. De donde a causa de que siempre se mueve es asimilada a los inmortales, o sea a los cuerpos celestes, y por eso dice que ella es inmortal como los cuerpos celestes, y que así es de una naturaleza celeste y divina que siempre se mueve, como la luna y el sol y otros semejantes que siempre se mueven y son inmortales. Pues según él como el movimiento causa en ellos la inmortalidad, así también en el alma que es de naturaleza movilísima.

62.- Luego cuando dice: "Magis autem / τὸ ὕδωρ τὸ ἐξ." Pone aquí la opinión de aquellos que pusieron que el agua es el primer principio de todas las cosas.

En efecto, fueron ciertos rudos discípulos y seguidores de Tales quienes, como se ha dicho, quisieron comparar el principio de una cosa con el principio de toda la naturaleza. Y ellos afirmaban que el principio de todos los vivientes es lo húmedo, de donde opinaba que del mismo modo el principio de todas las cosas es lo húmedo. Así pues, como el agua es el elemento más húmedo entre los demás dijeron que ella misma es el principio de todas las cosas. Y hasta ello siguieron a su maestro, o sea Tales. Pero difieren en esto: porque Tales, aunque propusiese que el agua es el principio de todas las cosas, sin embargo no dijo que el alma era agua, sino virtud (fuerza) que mueve, como ha sido dicho. Más estos discípulos del número de los rudos dijeron que el alma es agua, como Hipo. Pues este impugnaba a varios filósofos que decían que el alma era la sangre -por el hecho de que la sangre no es generativa o semen de las cosas animadas- la cual decían que era la primera alma. Y esto lo atribuían al agua a causa de su humedad.

63.- A continuación cuando dice: "Alii autem / τῶν ζῴων ἂν." Presenta la opinión de cierto filósofo que considerando más al alma en cuanto al conocimiento, ha hablado de ella todavía más toscamente diciendo que ella es la sangre. La razón de esto es que en el animal no hay sensibilidad sin sangre, y por eso como el alma es el principio del conocer dijo que ella misma es sangre, sin la que no hay sensibilidad en el animal; pues lo que no tiene sangre, por ejemplo los huesos, las uñas y los dientes, está sin sensibilidad, aunque los nervios que existen sin sangre son los más sensitivos. Y esto dijo Critias.

64. — Quia vero posset quaeri, quare in consideratione de anima non facit mentionem de terra sicut de aliis elementis, ideo excusat se cum dicit « omnia enim »

Dicens quod secundum hoc opinati sunt de anima, sicut de principiis. Unde terra « nolum iudicem accepit », idest nullus iudicavit eam esse principium, et per consequens nullus dixit animam esse terram, nisi forte aliquis dixerit animam componi ex omnibus principiis, sicut Empedocles, aut omnia principia, sicut Democritus.

65. — Deinde cum dicit « definiunt autem »

*Epilogat et colligit ex his omnibus, quae dixit, suam intentionem. Et primo quantum ad ipsa principia. Secundo vero quantum ad contrarietates, quae sunt in ipsis principiis, ibi, « Quicumque autem contrarietates etc. ».* Quantum vero ad ipsa principia: quia ipsi tria attribuebant animae: scilicet quod sit quid subtilissimum, quod sit quid cognoscitivum, et quod sit quid motivum: et haec tria, scilicet sensus, motus et incorporeum, reducuntur in principium. Illud enim dicunt esse principium, quod est simplex. Item principium ex se habet, quod sit cognoscitivum, quia sicut dictum est (9), simile simili cognoscitur: unde et dicebant animam componi ex elementis, aut esse elementa, quia dicebant, quod simile simili cognoscitur, praeter Anaxagoram qui ponebat intellectum immixtum. Item, quia principium est subtilissimum, dicebant illud maxime motivum; et quia anima cognoscit omnia, dicunt ipsam componi ex omnibus principiis. Et hoc dicunt omnes: quia secundum quod ponunt principia, ita ponunt animam. Unde quicumque ponunt unam aliquam causam seu principium et elementum unum, isti dicunt animam esse illud unum, sicut iam patet: ut ignem, aut aerem, seu aquam. Item illi, qui dicunt plura principia esse, isti similiter aiunt animam esse plura illa, sive ex his componi.

66. — Et quia dixerat, quod omnes conveniunt in hoc, quod dicunt animam componi ex principiis, quia oportet cognosci simile simili: praeter unum, scilicet Anaxagoram: Ideo cum dicit: « Anaxagoras autem solus » ostendit *qualiter differt ab eis*: dicens quod Anaxagoras solus dixit intellectum esse impassibilem, nec habere aliquid commune alicui, idest nulli eorum quae cognoscit similem. Sed qualiter cognoscit intellectus, neque Anaxagoras dixit, neque est manifestum ex his quae dicta sunt (10).

(9) nn. 43; 59.

(10) nn. 38-40; 57.

64.- Pero como se podría preguntar, porqué en la consideración acerca del alma no hace mención de la tierra como de los otros elementos, por eso se excusa cuando dice: "Omnia enim / π α ν τ α γ α ρ," diciendo que según esto opinaron acerca del alma como acerca de los principios. De donde la tierra "no tuvo de su parte a ningún juez", esto es, nadie juzgó que ella era el principio y por consecuencia nadie dijo que el alma era tierra, a no ser que por casualidad alguno que haya dicho que el alma está compuesta de todos los principios, como Empédocles, o es todos los principios, como Demócrito.

65.- Luego cuando dice: "Definiunt autem / ὁ ρ ῖ ζ ο ν τ α δ ῆ". Epiloga y reúne de todas estas opiniones su propia intención. Y primero en cuanto a los mismos principios, y segundo en cuanto a las contrariedades que están en los mismos principios, donde dice: "Quicumque autem contrarietates / ὅ σ ο ι δ' ἐ ν α υ τ ῖ ῶ σ ε ι σ." Ahora bien, en cuanto a los mismos principios: porque ellos le atribuyen tres cosas al alma; a saber que es algo sutilísimo, que es algo cognoscitivo, y que es algo móvil. Y estos tres, a saber el sentido, el movimiento y lo incorpóreo son reducidos a un principio. Pues dicen que un principio es aquello que es simple. Igualmente el principio tiene por sí mismo el ser cognoscitivo, porque -como ha sido dicho- lo semejante se conoce por lo semejante. De donde también decían que el alma se compone de elementos o es los elementos, porque decían que lo semejante se conoce por lo semejante, excepto Anaxágoras, que ponía el intelecto mezclado. Del mismo modo porque el principio es sutilísimo decían que es el más móvil, y porque el alma conoce todas las cosas dicen que ella misma se compone de todos los principios. Y esto dicen todos: porque según como ponen los principios, así ponen el alma.

De donde todos los que ponen alguna sola causa o principio y un elemento, estos dicen que el alma es ese solo, como ya consta: como el fuego, el aire o el agua. Igualmente, aquellos que sostienen que hay varios principios, estos, del mismo modo, dicen que el alma es aquellos varios, o está compuesta por ellos.

66.- Y porque dijera que todos convienen en esto, en que dicen que el alma está compuesta de principios, porque es necesario que se conozca lo semejante por lo semejante; excepto uno, a saber Anaxágoras; por eso cuando dice: "Anaxagoras autem / Ἄ ν α ξ ἄ γ ο ρ α σ δὲ μ ὅ ν ο σ", muestra en qué manera difiere de ellos. Diciendo que sólo Anaxágoras dijo que el intelecto es impassible, y no tiene algo en común con otro, esto es con ninguno de aquellos, que conocen lo semejante. Pero de qué manera conoce el intelecto ni Anaxágoras lo dijo ni es manifiesto a partir de los datos que han sido dichos.

67. — Consequenter etiam cum dicit « qui-  
cumque autem »

*Colligit intentionem suam quantum ad con-*

*trarietates, quae in ipsis principiis sunt: di-*  
*cens, quod quidam ponunt principia rerum*  
*contraria; et ii consutuunt animam ex prin-*  
*ciipiis contrariis, sicut Empedocles. Dans enim*  
*elementis caliditatem, frigiditatem, humidita-*  
*tem et siccitatem, dat et animae inesse contra-*  
*rietates has. Dixit enim, quod terra terram in-*  
*tuemur, aquam autem aqua, etc. Quidam vero*  
*posuerunt principium omnium esse unum ele-*  
*mentorum, et illius qualitatem apposuerunt*  
*animae: ii quidem ignis caliditatem, qui dixe-*  
*runt principium omnium esse ignem: illi vero*  
*qui dicunt primum principium aquam, appo-*  
*nunt animae frigiditatem. Unde secundum*  
*qualitates principiorum, quae ponunt, dicunt*  
*similiter esse animam, ut de natura caloris, aut*  
*frigoris, et huiusmodi. Et hoc etiam ostendunt*

ex nominibus, quibus nominant ipsam ani-  
mam; quia illi, qui dicebant animam esse de  
natura caloris, denominabant eam a *zoein* vel  
*zoein*, idest vivere, quod denominatum est a  
*zoein*, quod est fervere. Illi vero, qui dicebant  
animam de natura frigoris, nominabant eam  
*psychron*, quod est frigidum, unde et ab hoc  
venit *psychi*, idest anima propter refrigera-  
tionem, quae salvat animal ex respiratione. Sic  
ergo patet, quod alii nominabant animam a  
vita, scilicet illi qui dicebant ipsam de natura  
caloris. Alii autem respirationem, scilicet illi  
qui dicebant, quod erat de natura frigoris. Ex  
his omnibus concludit dicens, quod haec sunt,  
quae tradita sunt de anima, et propter quas  
causas sic dicunt de ipsa.

67.- También a continuación cuando dice: " Quicumque autem  
 / οσοι δ' εναντι ωσεις ". Resume su propósito en  
 cuanto a las contrariedades que están en los mismos principios  
 diciendo que algunos ponen como principios de las cosas a los  
 contrarios, y ellos componen el alma con principios contrarios, como  
 Empédocles. En efecto, dando a los elementos la calidez, la frialdad,  
 la humedad y la sequedad, sostiene que en el alma existen estas  
 contrariedades. Porque dijo que intuimos la tierra por la tierra,  
 y el agua por el agua etc.

Más algunos propusieron que el principio de todas las cosas  
 es uno de los elementos, y aplicaron la cualidad de aquel al alma;  
 así estos le aplicaron la calidez del fuego, quienes dijeron que  
 el principio de todas las cosas es el fuego; más aquellos que dicen  
 que el primer principio es el agua, aplicaron al alma el frío. De  
 donde según las cualidades de los principios que ponen, dicen que  
 el alma es de modo semejante. Y esto también lo muestran por los  
 nombres con los que nombran al alma misma. Porque aquellos que  
 decían que el alma es de la naturaleza del calor la nombran por  
Zoein o Zoocin, esto es vivir, que se denomina tal por Zeein ( ζ ήν  
 que es hervir. Más aquellos que decían que el alma es de la  
 naturaleza del frío, la nombraban Psychron, que es frío, y de donde  
 por esto viene Psyche ψ υ χ ή , esto es el alma  
 a causa de la refrigeración, la cual guarda con vida al animal por  
 la respiración.

Así pues está claro que unos nombraban al alma por la vida,  
 a saber aquellos que decían que el alma es de la naturaleza del  
 calor. Otros la llaman respiración, o sea aquellos que decían que  
 era de la naturaleza del frío. De todos estos concluye diciendo que  
 estas son las opiniones que nos han sido transmitidas acerca del  
 alma y por qué causas hablan así de ella. \* (44).



## SYNOPSIS

(Lect. VI.)

Positū aliorum Philosophorum opinionibus de anima 31-67.

*Hic disputat contra eas* 68-210.

Repetit quaedam ex praecitatis Philosophis 68.

Ponit *divisionem* tractatus 69.

Disputat contra eos dicentes: « *animam esse principium motus* » 70-198.

Disputat contra illos ponentes: « *ipsam esse principium motus* » 70-167.

Disputat contra attribuentes: « *motum animae* » 70-167.

Disputat *in communi* contra dicentes: « *animam esse principium motus* » 70-86.

*Manifestat suam intentionem* 70-75.

Dicit de quo est considerandum, scil. de motu 70.

Concludit esse disputandum *contra duo falsa* 71-75.

Contra rationem positionis 71.

Contra ipsam positionem, scil. « *an anima moveatur* » 72-75.

*Exponit ipsam* 72.

Praemittit quaedam 73-74.

Circa duplicitatem motus, scil. per se et per accidens 73.

Circa *valorem* probationum ex motu 74.

Ponit *sex rationes ad probandum*: « *animam non moveri per se* » 75-86.

*Ponit primam rationem* 75.

Movet et solvit duo dubia 76-77.

Contra motum alterationis 76.

Contra *valorem* huius primae rationis 77.

*Ponit secundam rationem* 78.

Movet et solvit dubium quoddam 79.

*Ponit tertiam rationem* 80.

*Ponit quartam rationem* 81.

Movet et solvit duo dubia 82-83.

Contra motus, quibus anima movet et movetur 82.

Contra inconveniens de resurrectione corporum animalium 83.

*Ponit quintam rationem* 84.

Movet et solvit dubium Platonicorum 85.

## Lección VI

## Sinopsis lección VI

Puestas las opiniones de los otros filósofos acerca del alma 31-67.  
Aquí debate contra ellas 68-210  
 Repite ciertas opiniones de los antedichos filósofos 68.  
 Pone la división del tartado 69.  
 Debate contra aquellos que dicen "el alma es el principio del movimiento" 70-198.  
 Debate contra aquellos que ponen "que la misma es el principio del movimiento" 70-167  
 Debate contra los que atribuyen "el movimiento al alma" 70-167.  
 Debate en común contra los que dicen "que el alma es el principio del movimiento" 70-86.  
Manifiesta su propósito 70-75.  
 Dice sobre qué se ha de reflexionar, o sea sobre el movimiento 70.  
 Concluye que se debe debatir contra dos falsas opiniones 71-75.  
 Contra la razón de la posición 71.  
 Contra la misma posición; a saber, "si el alma se mueve" 72-75.  
Expone la misma 72.  
 Adelanta ciertos datos 73-74.  
 Acerca de la duplicidad del movimiento; o sea por sí mismo y por accidente 73.  
 Acerca del valor de las pruebas por el movimiento 74.  
Pone seis razones para probar que "el alma no se mueve por sí misma" 75-86.  
Pone la primera razón 75.  
 Promueve y resuelve dos dudas 76-77.  
 Contra el movimiento de alteración 76.  
 Contra el valor de ésta primera razón 77.  
Pone la segunda razón 78.  
 Promueve y resuelve cierta duda 79.  
Pone la tercera razón 80.  
Pone la cuarta razón 81.  
 Promueve y resuelve dos dudas 82-83.  
 Contra los movimientos por los cuales el alma se mueve y es movida 82.  
 Contra el inconveniente respecto a la resurrección de los cuerpos de los animales 83.  
Pone la quinta razón 84.  
 Promueve y resuelve la duda de los platónicos 85.

*Ponit sextam rationem 86.*

*Descendit ad quasdam quaestiones in speciali [lect. VII-IX].*

*Inquit: an per aliam viam, motus animae attribui possit [lect. X].*

*Disputat contra dicentes: « animam esse numerum moventem seorsum » [lect. XI].*

*Disputat contra dicentes: « animam esse principium cognitionis » [lect. XII-XIII].*

*Movet quamdam quaestionem, de movere, sentire et cognoscere animae, ut sint unum [principium vel diversa [lect. XIV]].*

68. — Supra posuit Philosophus opiniones aliorum philosophorum de anima: *hic consequenter disputat contra eas*. Sunt autem tria, quae dicti philosophi attribuebant animae: scilicet quod sit principium motus, quod sit principium cognitionis, et quod sit incorporalissimum. Inter quae duo ex eis, quae sunt quasi principalia, quae primo et per se animae attribuebant: scilicet quod sit principium motus, et quod sit principium cognitionis. Tertium autem, quod attribuebant animae, scilicet quod sit subtilissimum quantum ad aliquid bene dicitur, quantum ad aliquid male. Si enim subtilissimum accipiatur simpliciter dictum de anima, sic bene dicitur, quia sine dubio anima incorporalissima et subtilissima est. Si autem non accipiatur simpliciter, sed cum corpore, ut dicatur anima subtilissimum corpus, sic male dicitur. Et ideo Philosophus non utitur nisi duobus tantum, scilicet motu et cognitione.

69. — Dividitur autem pars ista in tres partes. *Primo enim inquit de anima contra opiniones philosophorum secundum quas dixerunt ipsam animam esse principium motus. Secundo contra opiniones eorum qui dixerunt ipsam esse principium cognitionis, ibi. « Tribus*

*« autem modis traditis, etc. »*. Tertio vero movet quamdam quaestionem, utrum scilicet movere, sentire et cognoscere attribuantur animae sicut uni principio, vel sicut diversis, ibi, *« Quoniam autem cognoscere animae est »*. Prima pars dividitur in duas. *In prima disputat contra ea quae dicuntur de anima secundum quod est principium motus, ex eo quod ponunt ipsam principium motus. Secundo contra quamdam opinionem, quia supra hoc quod dixerant animam esse principium motus, quidam attribuunt ipsi animae aliquid aliud, scilicet quod sit numerus movens seipsum, ibi, « Multo autem his quae dicta sunt irrationalibus »*.

Pone la sexta razón 86

Baja a ciertas cuestiones en especial ( lect. VII-IX ).

Indaga si por otro camino puede atribuirse movimiento al alma ( lect. X ).

Debata contra los que dicen que " el alma es un número que se mueve a sí mismo Lect. XI.

Debata contra quienes dicen que "el alma es el principio del conocimiento" Lect. XII-XIII.

Promueve cierta cuestión sobre el mover, el sentir y el conocer del alma, para que sean un principio o varios ( Lect. XIV ).

68.- Antes puso el filósofo las opiniones de los otros filósofos acerca del alma, a continuación debate \* (45) contra ellas. Ahora bien, son tres cosas las que dichos filósofos atribuían al alma: a saber, que es el principio del movimiento, que es el principio del conocimiento, y que es algo incorporalísimo. Entre los que dos de ellos, que son casi los principales, los que en primer lugar y por sí mismos atribuían al alma; a saber que es el principio del movimiento y que es el principio del conocimiento.

Y la tercera cosa que atribuían al alma, o sea que es algo sutilísimo, respecto a alguna cosa está bien dicho, respecto a otra está mal. Pues si se toma sutilísimo dicho simplemente acerca del alma, así está bien dicho, porque sin duda el alma es incorporalísima y sutilísima. Mas si no se toma simplemente, sino junto con el cuerpo, de modo que se diga que el alma es un cuerpo sutilísimo, así está mal dicho. Y por eso el filósofo no usa sino dos cosas, a saber: el movimiento y el conocimiento.

69.- Ahora bien, esta parte está dividida en tres partes: pues primero investiga sobre el alma contra las opiniones de los filósofos según las cuales dijeron que el alma misma es el principio del movimiento. En segundo lugar, contra las opiniones de aquellos que dijeron que el alma misma es el principio del conocimiento, donde dice: "Tribus autem modis traditis". Y en tercer lugar promueve cierta cuestión, a saber, si el mover, el sentir y el conocer se atribuyen al alma como a un sólo principio o como a varios, donde dice: "Quoniam autem cognoscere animae est".

La primera parte se divide en dos: en la primera debate contra las cosas que se dicen sobre el alma según que es el principio del movimiento, por el hecho de que la ponen a ella misma como principio del movimiento. En la segunda parte debate contra cierta opinión, porque sobre lo que habían dicho de que el alma es el principio del movimiento, ciertos filósofos atribuyen al alma misma alguna otra cosa, a saber que es un número que se mueve a sí mismo, donde dice: "Multum autem his quae dicta sunt irrationabilius".

Prima pars dividitur in duas. *Primo enim disputat contra opiniones illorum, qui attribuebant motum animae, secundum quod ipsi attribuunt animae motum.* Secundo inquit, utrum per aliquam aliam viam, motus animae attribui possit, ibi, « Rationabilius autem « dubitabit etc. ». Pars prima dividitur in duas. *Primo enim disputat in communi contra illos, qui dicunt animam principium motus.* Secundo vero descendit ad quasdam quaestiones in speciali, ibi, « Quidam autem et movere, etc. ». Prima pars dividitur in duas. *Primo enim manifestat suam intentionem.* Secundo ponit rationes ad propositum ostendendum, ibi, « Quatuor autem motus cum sint etc. ».

70. — Dicit ergo primo, quod sicut ex superioribus habetur (1), philosophi ex duobus venerunt in cognitionem animae, scilicet motu et sensu. Et inter haec *primo considerandum est de motu.* Omnes autem philosophi, qui venerunt in cognitionem animae ex motu, hoc principium habebant commune, scilicet quod omne quod movet, movetur: unde quia naturale est animae quod moveret, credebant quod ei sit connaturale quod moveretur; et hoc habere animam ex substantia sua: unde et ponebant in eius definitione motum, dicentes animam esse quid movens seipsum.

71. — Est ergo hic contra duo disputandum: *scilicet contra rationem positionis, et contra ipsam positionem.* Utrumque enim est falsum. Nam et ratio positionis istorum falsa erat, et eorum positio. Hoc enim quod supponebant tamquam per se verum, scilicet quod omne quod movet movetur, falsum est, sicut satis probatur in *octavo Physicorum* (2): ubi ostenditur, quod est quoddam movens immobile. Et quantum ad hoc pertinet, breviter potest ostendi, quod si aliquid movet, non oportet quod moveatur. Constat enim quod secundum quod movet, est in actu, secundum quod movetur, est in potentia; et sic idem et secundum idem esset in actu et potentia: quod est inconveniens.

72. — Sed hoc praetermisso, disputemus ad positionem eorum, *utrum scilicet anima moveatur.* Dicebant autem isti, duo: scilicet quod anima movetur, et quod motus esset de substantia animae.<sup>1</sup>

(1) n. 32.

(2) Cap. V: Cap. VI (VII: Cap. X (XV) S. Thom. lect. IX: XII: et XXI).

La primera parte se divide en dos: pues primero debate contra las opiniones de aquellos que atribuían el movimiento al alma, según que atribuyen el movimiento al alma misma. En segundo lugar investiga si por algún otro camino el movimiento puede ser atribuido al alma donde dice: "Rationabilius autem dubitabit et".

La primera parte se divide en dos: pues primero debate en común contra aquellos que dicen que el alma es el principio del movimiento. Y en segundo lugar baja hasta ciertas cuestiones en especial donde dice: "Quidam autem et movere".

La primera parte se divide en dos: pues primero manifiesta su propósito. En segundo lugar pone las razones para mostrar el propósito donde dice: "Quattuor autem motus cum sit / τεσσάρων δὲ κινῆσεων ὡσὼν."

70.- Luego, en primer lugar, dice como se tiene por lo anterior los filósofos llegaron por dos caminos al conocimiento del alma, a saber, por el movimiento y el sentido. Y entre estas primero se ha de considerar acerca del movimiento.

En efecto, todos los filósofos que llegaron al conocimiento del alma por el movimiento, tenían este principio en común, a saber que todo lo que se mueve es movido, por lo cual, dado que lo natural para el alma es que se mueva, creían que para ella era connatural que fuese movida, y esto creían que el alma lo tenía por su sustancia; y por ello ponían el movimiento en la definición, diciendo que el alma es algo que se mueve a sí misma.

71.- Así pues, aquí se ha de debatir contra dos cosas, a saber, contra la razón de la posición y contra la misma posición. Pues lo uno y lo otro es falso, y pues tanto la razón de la posición de esas era falsa, como la posición de ella.

Pues esto que suponían como verdadero por sí, o sea, que todo lo que se mueve es movido, es falso, como está demostrado suficientemente en el libro octavo de la Física, donde se demuestra que existe cierto movente inmóvil \* (46). En cuánto a este pertenece puede ser mostrado brevemente que si algo se mueve no es necesario que sea movido. Pues consta que según el hecho de que mueve está en acto, según el hecho de que es movido, está en potencia, así el mismo sujeto, según el mismo principio estará en acto y en potencia; lo cual es incongruente.

72.- Pero omitiendo esto, discutamos contra la posición de ellos; a saber si el alma es movida.

Ahora bien, ellos decían dos cosas: a saber, que el alma es movida y que el movimiento es de la sustancia del alma.

Aristoteles autem utrumque negat, dicens, quod « Fortassis ». Hoc dicit, quia nondum probaverat hoc quod dicit, non solum falsum est, quod motus sit de substantia animae, secundum quod dicunt definiētes ipsam, dicentes animam esse quod est seipsum movens, aut possibile movere; sed totaliter impossibile est ipsi animae convenire, quod moveatur.

73. — Et hoc prius dictum est, scilicet in octavo *Physicorum*, videlicet quod non sit necesse omne movens moveri (3). In movente etiam seipsum duo sunt: unum movens, et aliud motum: et impossibile est, quod illud quod est movens, moveatur per se. In animalibus autem licet non moveatur per se pars movens, movetur tamen per accidens. Omne enim quod movetur, movetur dupliciter: quia vel secundum se, vel secundum alterum, seu per accidens. Secundum se, quando res ipsa movetur, ut navis: per accidens, vel secundum alterum, quando non movetur ipsum, sed illud in quo est: sicut nauta in navi movetur, non quia ipse moveatur, sed quia navis movetur. Unde haec est vera, scilicet navis movetur secundum se, nauta vero secundum accidens. Et quod non movetur nauta per se, patet: quia quando aliquis movetur per se, movetur secundum partes suas; sicut in ambulatione prius est pedum ambulatio, et hoc, cum est nauta in navi, non inest ei. Sic ergo patet, quod moveri dicitur dupliciter: secundum se et secundum accidens. Sed isti attribuebant animae moveri secundum se. Et ideo praetermisso ad praesens utrum anima moveatur per accidens, intendamus de anima si movetur secundum se et participat motu, sicut isti dicebant.

74. — Et quod non movetur per se, *probat Aristoteles sex rationibus*. Circa quas rationes considerandum est, quod licet rationes Aristotelis parum videantur valere, nihilominus sunt efficaces, quia sunt ad positionem: aliter enim argumentandum est ad eum qui simpliciter intendit veritatem, quia ex veris oportet procedere: sed qui arguit ad positionem, procedit ex datis: et ideo frequenter Aristoteles, et quando argumentatur ad positiones, videtur quod inducat rationes parum efficaces, quia procedit ex datis ad interimendum positionem.

75. — Sic ergo *primam rationem* ponit ibi « quatuor autem »

*Quae talis est*. Si anima movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per accidens, tunc motus non erit substantia animae: quod est contra eos; sed movetur sicut album et trubicitum,

(3) loc. cit.

A su vez Aristóteles niega lo uno y lo otro diciendo: " Fortassis  
 / τὸ σὺν ἑαυτῷ ". Dice esto porque todavía no había  
 demostrado esto que dice, no solo es falso que el movimiento sea  
 de la sustancia del alma, según lo que dicen los que la definen  
 diciendo que el alma es lo que se mueve a sí mismo o es posible  
 mover; pero es totalmente imposible que le convenga al alma misma  
 que sea movida.

73.- Y esto ha sido dicho antes, a saber, en el octavo libro  
 de la Física, o sea que no es necesario que todo lo que se mueve  
 sea movido. Además, en lo que se mueve a sí mismo existen dos  
 elementos: uno que mueve y otro que es movido; y es imposible que  
 aquello que es el que mueve se mueva por sí.

Ahora bien, en los animales vale el que no se mueva por sí  
 la parte que se mueve; pero se mueve por accidente. Pues todo lo  
 que se mueve se mueve de dos maneras: porque o se mueve por sí mismo  
 o por otro o bien por accidente. Por sí mismo cuando la cosa misma  
 se mueve, como la nave, por accidente o por otro, cuando no se mueve  
 por el mismo, sino que se mueve aquello en lo que está: como el  
 navegante en la nave se mueve no porque el mismo se mueva, sino  
 porque la nave se mueve, por ello esta proposición es verdadera,  
 o sea que la nave se mueve por sí misma, pero el navegante por  
 accidente. Y que el navegante no se mueve por sí mismo es manifiesto  
 porque cuando alguien se mueve por sí mismo se mueve según sus  
 partes, como en el andar primero está el andar de los pies, y cuando  
 está el navegante en la nave no está en él. Luego así parece que  
 moverse se dice de dos maneras; por sí mismo y por accidente. Pero  
 estos atribuían al alma el moverse por sí. Y por eso, prescindiendo  
 por el momento de si el alma se mueve por accidente, observemos  
 respecto al alma si se mueve por sí y participa del movimiento como  
 estos dos decían.

74.- Y que no se mueve por sí misma lo prueba Aristóteles con  
 seis razones. Acerca de estas razones se ha de considerar que aunque  
 parezca que las razones de Aristóteles vales poco, no obstante son  
 eficaces, porque están contra la posición: pues se ha de argumentar  
 de otra manera contra el que simplemente atiende a la verdad, porque  
 es necesario proceder a partir de lo verdadero. Pero el que arguye  
 contra la posición procede a partir de los datos, y por eso  
 frecuentemente Aristóteles, como se argumenta contra las posiciones,  
 parece que aduce razones poco eficaces, porque procede a partir de  
 los datos para invalidar la posición.

75.- Así pues, pone la primera razón donde dice: " Quattuor  
autem / τὰ σὺν ἑαυτῷ ὅτι ". Ella es así: si el alma se  
 mueve, o se mueve por sí o por accidente. Si por accidente, entonces  
 el movimiento no será de la sustancia del alma, lo que está contra  
 ellos; sino que se mueve como lo blanco y lo que tiene tres codos,



quae moventur secundum accidens, et ideo non exigitur ad hoc locus ipsis. Si vero movetur per se, ergo movetur aliqua specie motus. Species autem motus sunt quatuor: scilicet secundum locum, augmenti et decrementi, et alterationis. Generatio enim et corruptio non sunt proprie motus, sed mutationes; quia motus sunt successivi, sed generatio et corruptio sunt mutationes instantaneae. Ergo anima movebitur aliqua specie istorum motuum: vel secundum locum, vel secundum augmentum, vel secundum decrementum, vel secundum alterationem. Si ergo movetur aliquo istorum, et omnes hi motus sunt in loco: ergo anima erit in loco.

76. — In hac autem ratione videntur esse duo dubia. *Unum de hoc*, quod quidem de locali et de motu augmenti et decrementi manifestum est: sed de alteratione videtur difficile. Quod quidem sic intelligitur ab aliquibus: quia enim omne quod alteratur est corpus, et corpus est in loco, ideo alteratio dicitur fieri in loco. Sed hoc non salvat litteram Aristotelis; quia Aristoteles dicit, quod huiusmodi motus sunt in loco et non sunt secundum locum. Et ideo dicendum quod sine dubio alteratio est in loco. Aliud enim est motus in loco, et aliud motum esse secundum locum. Alteratio non est secundum locum, sed in loco. Nam in alteratione oportet quod sit appropinquo alterantis ad alteratum, et sine hoc nihil alteratur. Unde cum appropinquo fiat per mo-

tum localem, oportet quod sit ibi motus localis ut causa.

77. — *Secundum dubium est*, quia secundum istos non erit inconveniens si anima esset in loco, cum ponerent eam moveri per se; et ideo non videtur valere sua ratio. Ad hoc autem potest responderi dupliciter. *Uno modo*, quod istud inconveniens deducitur per sequentes rationes. *Alio modo*, quia propter hoc est inconveniens, quia si anima esset in loco, oportet quod assignaretur sibi locus proprius in corpore separatus, et sic non esset forma totius corporis.

78. — *Secundam rationem ponit cum dicit « amplius autem ».*

*Quae talis est.* Si anima movetur per se secundum locum, movetur naturaliter: omne autem quod movetur naturaliter, movetur violententer: sed si movetur naturaliter quiescit naturaliter, et si quiescit naturaliter quiescit violententer; ergo anima movetur violententer, et quiescit violententer. Sed hoc est impossibile, scilicet quod moveatur violententer et quiescat violententer, quia motus animae et quies sunt voluntarii.

que se mueven por accidente, y por ello no se exige para ellos un lugar especial. Pero si se mueve por sí misma, luego se mueve por alguna especie de movimiento.

Ahora bien, existen cuatro especies de movimiento, a saber, según el lugar, el aumento, la disminución y la alteración. Pues la generación\* (47) y la corrupción \* (48) no son propiamente movimientos sino mutaciones; porque los movimientos son sucesivos, más la generación y la corrupción son mutaciones instantáneas.

Luego, el alma se moverá por alguna especie de estos movimientos: o según el lugar, o según el aumento, según la disminución, o según la alteración.

Luego, si se mueve por alguno de estos, y todos los movimientos se dan en un lugar, luego el alma está en un lugar.

76.- Ahora bien, en este argumento parecen existir dos dudas: una sobre esto, que ciertamente acerca del movimiento local y acerca del movimiento de aumento y disminución es manifiesta, pero acerca de la alteración parece difícil. Por lo que ciertamente así es entendido por algunos; pues porque todo lo que se altera es un cuerpo, y el cuerpo está en un lugar, por eso se dice que la alteración se hace en un lugar. Pero esto no salva la letra de Aristóteles. Porque Aristóteles dice que estos movimientos existen en un lugar y no según el lugar, por eso ha de decirse\* (49) que sin duda la alteración se da en un lugar.

Pues una cosa es el movimiento en el lugar y otra, que el movimiento se de según el lugar. Pues en la alteración conviene que haya acercamiento del que altera hacia lo alterado, y sin esto nada es alterado. Por eso, cuando \* (50) se realiza un acercamiento por el movimiento local es necesario que se de allí el movimiento local como causa.

77.- La segunda duda es porque según estos no sería incongruente si el alma estuviese en un lugar, cuando piensa que ella se mueve por sí misma, y por eso no parece valer su argumento.

Ahora bien, a esto se puede responder de dos maneras: de un modo: que ese inconveniente se deduce por las siguientes razones. De otro modo porque a causa de esto es incongruente, porque si el alma estuviese en un lugar, sería necesario que se le asignase un lugar propio separado dentro del cuerpo, y así no sería la forma de todo el cuerpo.

78.- Pone la segunda razón cuando dice: "Amplius autem /  $\tau \iota \delta \epsilon$ ". Esta es así: si el alma se mueve por sí, según el lugar, se mueve naturalmente\* (51); ahora bien, todo lo que se mueve naturalmente se mueve violentamente\* (52). Pero si se mueve naturalmente reposa\* (53) naturalmente, y si reposa naturalmente reposa violentamente. Luego, el alma se mueve violentamente y reposa

79. — In hac autem ratione videtur dubium esse: scilicet quod (4) id quod movetur naturaliter, non tamen violenter. *Ad hoc dicendum est*, quod illa propositio secundum veritatem falsa est, sed secundum positionem vera; quia isti nullum corpus ponebant naturaliter motum, nisi quatuor elementa, in quibus videmus motus et quietes naturaliter et violenter fieri; et secundum hoc procedit ratio.

80. — *Tertiam rationem* ponit cum dicit « amplius si quidem »

*Quae talis est.* Illi dicunt quod anima movetur, et ex hoc movet corpus: et hunc motum dicunt habere ab aliquo elementorum: aut ergo sequitur motum ignis, aut terrae, aut aliorum elementorum. Si ergo participat motum ignis, movebitur solum sursum: si terrae, deorsum. Sed hoc est falsum, quia anima movet ad omnem partem. Et haec ratio procedit ex suppositione.

81. — *Quartam rationem* ponit cum dicit « quoniam autem »

*Quae talis est.* Vos dicitis animam ex hoc moveri, quod movet corpus; ergo rationabile est dicere, quod illis motibus movet corpus, quibus ipsa movetur: et e converso, verum erit dicere, quod illis motibus movetur, quibus movet corpus. Sed corpus movetur secundum loci mutationem: ergo anima movetur secundum locum. Sed si moveri animam secundum locum est mutare corpus, contingit ipsam animam exeuntem iterum intrare corpus. Et quia animam ingredi corpus est vivificare corpus: sequitur ad hoc, mortua de numero animalium, secundum naturam resurgere, quod est impossibile.

82. — *Contra hanc rationem aliqui obiciunt*, dicentes, quod hoc scilicet quod anima

moveat eisdem motibus quibus movetur, non est verum, quia anima non movetur nisi secundum appetitum et voluntatem, movet autem corpus aliis motibus. *Ad quod dicendum*, quod appetere, et velle, et huiusmodi, non sunt motus animae, sed operationes. Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti. Nihilominus tamen vera est illa propositio secundum positionem; quia illi dicebant animam non aliter mobilem, nisi secundum quod movet corpus.

(4) *Forte legendum quoad.*

violentamente. Pero esto es imposible, a saber, que se mueve violentamente y repose violentamente, porque el movimiento del alma y el reposo son voluntarios.

79.- Ahora bien, en esta razón parece que hay una duda, a saber que aquello que se mueve naturalmente empero no se mueve violentamente. Acerca de esto ha de decirse que aquella proposición según la verdad es falsa, pero según la posición es verdadera; porque estos ningún cuerpo ponían movido naturalmente, sino los cuatro elementos, en los cuales vemos que los movimientos y reposos se hacen natural y violentamente; y según esto procede la razón.

80.- Pone la tercera razón cuando dice: "Amplius si quidem / ἔτι δὲ εἰ". Esta es así: ellos dicen que el alma se mueve y por eso mueve al cuerpo, y dicen que tiene este movimiento por alguno de los elementos; luego, o se sigue el movimiento del fuego, o de la tierra, o de los otros elementos. Luego, si participa del movimiento del fuego, se moverá sólo hacia arriba, si del de la tierra hacia abajo.

Pero esto es falso, porque el alma se mueve hacia todas partes y esta razón procede por suposición.

81.- Pone la cuarta razón cuando dice: "Quoniam autem / ἔτι δὲ ἐπεὶ". Esta otra es así: ustedes dicen que el alma se mueve por esto, porque mueve el cuerpo, luego es razonable decir que mueve al cuerpo por aquellos movimientos por los que ella misma se mueve y viceversa, pero será verdadero decir que es movida por aquellos movimientos por los que mueve al cuerpo. Pero el cuerpo se mueve por la mutación de lugar, luego el alma se mueve según el lugar. Pero si moverse el alma según el lugar es cambiar al cuerpo, acontece que el alma misma que sale, entra de nuevo en el cuerpo. Y puesto que entrar el alma en el cuerpo es vivificar al cuerpo, respecto a esto se sigue que los muertos del número de los animales resucitarían según la naturaleza, lo cual es imposible.

82.- Contra esta razón algunos se oponen diciendo que esto, a saber que el alma se mueve con los mismos movimientos con los que es movida, no es verdadero porque el alma no se mueve sino por el apetito\* (54) y la voluntad\* (55), pero mueve al cuerpo con otros movimientos. Respecto a esto hay que decir que el apetecer, el querer, y cosas así, no son movimientos del alma sino operaciones.

Ahora bien, el movimiento y la operación difieren porque el movimiento es el acto de lo imperfecto, y la operación es el acto de los perfectos. No obstante es verdadera aquella proposición por la posición; porque aquellos decían que el alma no es móvil de otro modo sino mas que según mueve al cuerpo.

83. — Sed numquid sequitur illud inconveniens, quod resurgant corpora animalium, si anima movetur secundum locum? Dicendum, quod *quidam dixerunt* quod anima est commixta toti corpori, et unita secundum quamdam proportionem, et quod non separatur nisi solvatur illa proportio: unde quantum ad istos non sequitur. Sed quantum ad illos qui dicunt animam esse in corpore ut in loco seu in vase, et intrare et egredi aliquando, sequitur illud inconveniens Aristotelis.

84. — *Quintam rationem* ponit cum dicit « movet autem »

*Quae talis est.* Constat, quod illud quod secundum se inest alicui rei, non est necesse quod insit ei secundum aliud, nisi forte per accidens. Si ergo inest animae quod moveatur secundum se et secundum naturam suam, necessarium est quod anima sit mobilis secundum se; ergo non indiget quod moveatur per aliud et ab alio. Sed nos videmus, quod movetur a sensibilibus in sentiendo, et ab appetibilibus in appetendo; non ergo anima per se movetur.

85. — Ad hoc *obviant Platonici*, dicentes, quod anima non movetur a sensibilibus, sed occurrunt motui animae, in quantum anima discurrit per ea. *Sed hoc est falsum*; quia sicut Aristoteles probat, intellectus possibilis reducitur per ipsa, scilicet per species rerum sensibilium, in actum; et ideo oportet quod moveatur ab eis hoc modo.

86. — *Sextam rationem* ponit cum dicit « at vero »

*Quae talis est.* Si anima movet seipsam, constat quod ipsa movebitur secundum suam substantiam: sed omne quod movetur, distat vel exit ab eo a quo et secundum quod movetur; sicut si aliquid movetur a quantitate, exit et distat ab ipsa quantitate qua movetur. Si ergo anima movetur a substantia sua et a seipsa, sicut illi dicunt; et distabit et exibat a substantia sua; et sic motus erit sibi causa corruptionis: quod est contrarium illis, qui dicebant animam propter motum ipsum assimilari divinis et immortalem esse, ut superius patet (5). Et haec ratio procedit quantum ad eos, qui non distinguebant inter operationem et motum. Operatio enim non facit distare, sed perficit operantem: sed in motu oportet quod sit exitus.

83.- Pero acaso se sigue aquel inconveniente de que resuciten los cuerpos de los animales si el alma se mueve según el lugar ? Ha de decirse que ciertos filósofos dijeron que el alma está mezclada por todo el cuerpo , y unida por cierta proporción y que no se separa si no se disuelve aquella proporción, por lo cual, respecto a ellos no se sigue. Pero respecto a los que dicen que el alma está en el cuerpo, como en lugar o en un vaso, y entra y sale alguna vez, se sigue aquel inconveniente de Aristóteles.

84.- Pone la quinta razón cuando dice: " Movet autem ". Esta otra es así: consta que aquello que está por sí dentro de alguna cosa, no es necesario que esté en ella por otro , a no ser quizá por accidente. Luego, si está en el alma el que mueve por sí y por su naturaleza, es necesario que el alma sea móvil por sí, luego no tiene necesidad de que se mueva por otro o a causa de otro. Pero nosotros vemos que es movida por las cosas sensibles al sentir, y por las apetecibles al apetecer. Luego, el alma no se mueve por sí.

85.- A esto objetan los platónicos diciendo que el alma no es movida por las cosas sensibles, sino que estas se anticipan al movimiento del alma en cuanto que el alma discurre entre ellas. Pero eso es falso; porque como lo prueba Aristóteles, el intelecto posible\* (56) es reducido al acto por las mismas, o sea por la especie de las cosas sensibles, y por eso es necesario que sea movido por estas de este modo.

86.- Pone la sexta razón cuando dice: " At vero / ἢ  
 $\lambda \lambda \alpha \mu \eta \nu \kappa \alpha \iota$  ". Esta última es así: si el alma se mueve por sí misma, consta que ella se moverá por su sustancia, pero todo lo que se mueve dista o está fuera de aquello por lo cual y según lo cual es movido, como si algo es movido por la cantidad, está fuera y dista por la misma cantidad por la que es movido.

Luego, si el alma se mueve por su sustancia y por sí misma, como dicen ellos, distará y también saldrá de su propia sustancia; y así el movimiento será para ella causa de corrupción, lo que es contrario a aquellos que decían que el alma, a causa de su mismo movimiento se asimila a los seres divinos y es inmortal, como aparece anteriormente.

Y esta razón procede frente a aquellos que no distinguían entre la operación y el movimiento. Pues la operación no hace alejarse, sino que perfecciona al operante. Mas en el movimiento es necesario que haya salida.

## SYNOPSIS

(Lect. VII, VIII.)

- Positis rationibus in communi contra ponentes animam secundum se moveri 75-86.  
*Hic ponit rationes in speciali contra quosdam specialiter sentientes* 87-145.  
*Ponit rationes ad opinionem Democriti* 88-90.  
 Exponit eius opinionem 88.  
 Obicit contra duplici ratione 89-90.  
 Poni*t primam* rationem 89.  
 Poni*t secundam* rationem 90.  
*Ponit rationes ad opinionem Platonis* 91-131.  
 Exponit eius opinionem 91-106.  
 Ostendit *similitudinem* opinioris Platonis et Democriti 91.  
 Explicat opinionem Platonis de anima 92-106.  
 Exprimit constitutionem ipsius substantiae 92-98.  
 Praemitit quaedam ex Platone *de elementis numerorum* 92.  
 Dat rationem praemissorum *ex signo* 93.  
 Applicat praemissa ad animam 94.  
 Praemitit alia circa proportionem elementorum 95.  
 Concludit ad propositum 96.  
 Probat *dupliciter ex Platone*: « animam esse ex numeris harmonicis » 97-98.  
 Poni*t primam* rationem 97.  
 Poni*t secundam* rationem 98.  
 Exponit *quomodo ex anima procedit motus* 99-106.  
 Praemitit quaedam de numeris et ea applicat ad animam 99.  
 Confirmat dicta 100-101.  
 Animadvertit quaedam et simul ea applicat ad animam 102-106.  
*Reprobat opinionem* Platonis 107-131.  
 Notat quaedam de processu Aristotelis contra Platonem 107.  
*Ponit decem rationes ad destructionem opinionis Platonicae* 108-131.  
 Poni*t primam* rationem 109-111.  
 Manifestat de qua anima loquitur Plato 109.  
 Exponit conclusionem generalem 110.  
 Ostendit ratione quod male dixit 111.  
 Poni*t secundam* rationem 112-116.

## Sinopsis lecciones VII y VIII

## Lección VII

Una vez que ha puesto las razones en común contra los que ponen que el alma se mueve por sí misma 75-86.  
Pone aquí en especial las razones contra ciertos filósofos que piensan de forma especial 87-145.  
Pone los razonamientos contra la opinión de Demócrito 88-90.  
 Expone su opinión 88.  
 Objeta en contra con un doble razonamiento 89.  
 Pone el primer razonamiento 89.  
 Pone el segundo razonamiento 90.  
Pone los razonamientos contra la opinión de Platón 91-131.  
 Expone su opinión 91-106.  
 Muestra la similitud de la opinión de Platón y de Demócrito 91.  
 Explica la opinión de Platón acerca del alma 92-106.  
 Expone la constitución de la misma sustancia 92-98.  
 Anticipa ciertos datos a partir de Platón del elemento de los números 92.  
 Da el razonamiento de las premisas por el signo 93.  
 Aplica lo antedicho al alma 94.  
 Anticipa otros datos acerca de la proporción de los elementos 95.  
Concluye conforme a lo propuesto 96.  
Prueba doblemente a partir de Platón "que el alma existe por los números armónicos" 97-98.  
 Pone el primer razonamiento 97.  
 Pone el segundo razonamiento 98.  
 Expone de qué manera a partir del alma procede el movimiento 99-106.  
 Adelanta cierto dato sobre los números y los aplica al alma 99.  
 Confirma lo dicho 100-101.  
 Advierte ciertos aspectos y al mismo tiempo los aplica al alma 102-106.  
Rechaza la opinión de Platón 107-131.  
 Nota ciertos puntos acerca del proceso de Aristóteles contra Platón 107.  
Pone diez razonamientos para anular la opinión platónica 108-131.  
 Pone el primer razonamiento 109-111.  
 Manifiesta acerca de qué alma habla Platón 109.  
 Expone la conclusión general 110.  
 Muestra con razón que Platón dijo mal 111.  
 Pone el segundo razonamiento 112-116.



Ponit *terciam* rationem 117.  
Ponit *quartam* rationem 118-121.  
Ponit *quintam* rationem 122-124.  
Exponit deducendo ipsam rationem 122.  
Facit idem in forma syllogistica 123-124.

Ponit *sextam* rationem 125-126.  
Exponit ipsam rationem 125.  
Animadvertit et solvit quoddam dubium 126.  
Ponit *septimam* rationem 127.  
Ponit *octavam* rationem 128.  
Ponit *nonam* rationem 129.  
Ponit *decimam* rationem 130-131.  
Ostendit inconvenientia et deficientiam opinionis 130.  
Exemplificat dicta inconvenientia 131.  
Ponit rationes ad quamdam aliam opinionem

87. — Supra (1) posuit Philosophus rationes in communi contra eos qui posuerunt animam secundum se moveri: *hic vero ponit rationes in speciali contra quosdam* qui aliquid specialis difficultatis videntur dixisse circa opinionem eorum de motu animae. Et circa hoc tria facit. *Primo enim ponit rationes ad opinionem Democriti.* Secundo vero ad opinionem Platonis, ibi, « Eodem autem modo etc. ». Tertio vero ad quamdam aliam opinionem, ibi, « Alia autem quaedam opinio, etc. ». Circa primum duo facit. *Primo enim ponit opinionem Democriti de motu animae, et exponit eam.* Secundo vero obiicit in contrarium, ibi, « Nos autem interrogabimus ».

88. — Circa primum sciendum est quod in praecedentibus ponitur in una ratione, scilicet in quarta Aristotelis (2) contra illos, qui ponunt animam moveri secundum se et ex hoc movet corpus. Quod si anima movet corpus, necesse est, quod illis motibus moveat, quibus ipsa movetur. Et hoc concedebant quidam, qui dicunt animam movere corpus in quo est, sicut ipsa movetur, idest illis motibus movere, quibus ipsa movetur. *Et hic fuit Democritus.* Et inducebat ad hoc similitudinem: quia erat quidam magister comoediarum nomine Philippus. Hic recitavit in libris suis, quod quidam nomine Daedalus fecit statuam ligneam deae Veneris, et haec statua erat mobilis ex eo.

(1) nn. 75-86.

(2) nn. 81-83.

Pone el tercer razonamiento 117.  
 Pone el cuarto razonamiento 118-121.  
 Pone el quinto razonamiento 122-124.  
 Expone deduciendo el mismo razonamiento 122.  
 Hace lo mismo en forma silogística 123-124.  
 Pone el sexto razonamiento 125-126.  
 Expone el mismo razonamiento 125.  
 Señala y resuelve cierta duda 126.  
 Pone el séptimo razonamiento 127.  
 Pone el octavo razonamiento 128.  
 Pone el noveno razonamiento 129.  
 Pone el décimo razonamiento 130.  
 Muestra los aspectos inconvenientes y la deficiencia de tal opinión 130.  
 Ejemplifica los dichos inconvenientes 131.  
 Pone los razonamientos ante otra cierta opinión.

87.- Anteriormente el filósofo puso los razonamientos en común contra aquellos que pusieron que el alma se mueve por sí: y aquí pone en especial los razonamientos contra ciertos filósofos que parecen haber dicho algo de especial dificultad acerca de la opinión de esos sobre el movimiento del alma.

Acerca de esto hace tres cosas: pues en primer lugar pone los razonamientos contra la opinión de Demócrito. Y en segundo contra la opinión de Platón, donde dice: "Eodem autem modo / τὸν αὐτὸν δὲ". Y en tercer lugar contra otra opinión donde dice: "Alia autem quaedam opinio".

Acerca de lo primero hace dos cosas: pues en primer lugar pone la opinión de Demócrito sobre el movimiento del alma y la expone. Y en segundo lugar objeta al contrario donde, dice: "Nos autem interrogabimus / ἡμεῖς δ' ἐρωτήσομεν".

88.- Acerca de los primero ha de saberse que en las opiniones precedentes se puso en un razonamiento, a saber, en el cuarto de Aristóteles, contra aquellos que ponen que el alma se mueve por sí y por esto mueve al cuerpo. Porque si el alma mueve al cuerpo es necesario que se mueva con aquellos movimientos por los cuales la misma se mueve. Y esto concedían algunos que dicen que el alma mueve al cuerpo en que está como ella misma se mueve, esto es que mueve por aquellos movimientos por los cuales ella misma se mueve. Y este fue Demócrito, y para esto presentaba una comparación, porque había cierto maestro de comedias de nombre Filipo. Este decía en sus libros que alguien de nombre Dédalo hizo una estatua de madera de la diosa Venus, y esta estatua era móvil porque por dentro era plata

quod erat intus argentum fusile, idest vivum, et movebatur motu ipsius argenti vivi. Simile ergo huic dicit Democritus in opinione sua de motu animae. Dicit enim quod anima est composita ex indivisibilibus sphaeris, ut superius patet (3). Et quia huiusmodi indivisibiles sphaerae, idest atomi, sunt figurae rotundae, continue moventur, et ex eo quod numquam quiescunt, contrahunt et movent totum corpus secundum quod ipsae moventur.

89. — Deinde cum dicit « nos autem »

*Obiicit Aristoteles contra hanc opinionem Democriti, duabus rationibus. Prima ratio talis est.* Constat, quod anima non solum est causa motus in animali, sed quietis. Sed secundum opinionem Democriti, anima non est causa quietis, licet sit causa motus in animali: quia difficile aut impossibile est dicere, quod illa corpora sphaerica indivisibilia quiescant, cum

nunquam immota permaneant, ut dictum est (4).

90. — *Secundam rationem ponit cum dicit « omnino autem »*

*Quae talis est.* Constat quod motus, quem argentum vivum causat in statua, non est motus voluntarius, sed violentus. Sed motus animae non est violentus, sed voluntarius, quia movet per voluntatem et intellectum, et ideo nulla, « ut videtur » est positio Democriti.

91. — Deinde cum dicit « eodem autem »

*Ponit opinionem Platonis.* Et circa hoc duo facit. *Primo enim ponit opinionem Platonis.* Secundo reprobat eam, ibi, « Primum quidem » igitur etc. ». Circa primum duo facit. *Primo ostendit similitudinem opinionis Platonicae ad opinionem Democriti.* Secundo explicat opinionem Platonis de anima, ibi, « Constitutam » autem ex elementis etc. ». Dicit ergo primo, quod sicut Democritus posuit corpus moveri ab anima inquantum anima coniuncta ipsi movetur, ita et Timaeus qui introducit a Platone loquens, assignat rationem qualiter anima movet corpus. Dicit enim, quod anima movet corpus inquantum ipsa movetur, propter hoc quod anima coniuncta est corpori per modum cuiusdam colligationis.

92. — Deinde cum dicit « constitutam » autem »

*Explicat opinionem Platonis. Et primo exprimit constitutionem substantiae ipsius.* Secundo exponit quomodo ex ea procedit motus, ibi, « Aspectum rectum in circulum re- » flexit ». Circa primum sciendum est, quod Plato haec verba, quae hic ponuntur, in Timaeo prosequitur loquens de anima mundi, quam imitantur, secundum ipsum, inferiores animae. Et ideo per hoc quod hic tangitur de

fundida; esto es viva, y se movía por el movimiento de la misma plata viva. Luego algo semejante a esto dice Demócrito en su opinión sobre el movimiento del alma. Pues dice que el alma está compuesta por esferas indivisibles como se muestra anteriormente. Y porque tales esferas indivisibles, esto es, los átomos, son figuras redondas, se mueven continuamente y como nunca reposan, juntan y mueven a todo el cuerpo según que ellas mismas se mueven.

89.- Luego cuando dice: "Nos autem / ἡμεῖς δ' ". Aristóteles objeta contra esta opinión de Demócrito con dos razonamientos. El primer razonamiento es así: consta que el alma no sólo es la causa del movimiento en los animales, sino del reposo. Pues según la opinión de Demócrito, el alma no es la causa del reposo, aunque sea causa del movimiento en el animal, porque es difícil o imposible decir que aquellos cuerpos esféricos indivisibles están en reposo, ya que nunca permanecen inmóviles como ya se ha dicho.

90.- Pone el segundo razonamiento cuando dice: "Omnino autem / ὅλως δ' ". Que es así: consta que el movimiento que la plata viva causa en la estatua no es movimiento voluntario sino violento. Pero el movimiento del alma no es violento sino voluntario, porque mueve por la voluntad y el intelecto, y por ello la posición de Demócrito es nula "según parece".

91.- Luego cuando dice: "Eodem autem / τὸν αὐτὸν δέ ". Pone la opinión de Platón. Y acerca de esto hace dos cosas; pues en primer lugar pone la opinión de Platón. En segundo la rechaza donde dice: "Primum quidem igitur / πρῶτον μὲν ". Acerca de lo primero hace dos cosas: primero muestra la similitud de la opinión platónica a la opinión de Demócrito. En segundo, explica la opinión de Platón acerca del alma donde dice: "Constitutam autem ex elementis / συνεσηκυῖαν γὰρ ἐκ τῶν στοιχείων ". Luego, en primer lugar dice: que como Demócrito puso que el cuerpo es movido por el alma en cuanto se mueve el alma unida al mismo, y así Timeo, que es presentado por Platón hablando, da la explicación de cómo el alma mueve al cuerpo. Pues dice que el alma mueve al cuerpo en cuanto ella misma se mueve, a causa de que el alma está unida al cuerpo por medio de cierta conexión.

92.- Luego cuando dice: "Constitutam autem / συνεστηκυῖαν γὰρ ". Explica la opinión de Platón. Y primero expresa la constitución de la misma sustancia. En segundo lugar expone de qué modo procede de ella el movimiento donde dice: "Aspectum rectum in circulum relexit / τὴν εὐθυωρίαν εἰς κύκλον ". Sobre lo primero ha de saberse que estas palabras que aquí se ponen, Platón continua diciendolas en el Timeo acerca del alma del mundo a la que se asemejan, según el mismo autor, las almas inferiores. Y por ello, a causa de que aquí se trata acerca de la

natura animae mundi, tangitur quodammodo natura omnis animae. Sciendum est igitur, quod sicut supra dictum est (5), Plato posuit substantiam omnium rerum esse numerum, ratione superius dicta. Elementa autem numeri ponebat unum quasi formale, et duo quasi materiale. Ex uno enim et duobus omnes numeri constituuntur. Et quia impar numerus quodammodo retinet aliquid de indivisione unitatis, posuit duo elementa numeri, par et

impar; et impari attribuit identitatem et finitatem, pari autem attribuit alteritatem et infinitatem.

93. — *Cuius signum tangitur in tertio Phisicorum* (6); quia si supra unitatem impares numeri per ordinem adduntur, semper produciuntur eadem figura numeralis. Puta, si supra unum addantur tria, qui est primus impar consurgunt ipsum (7) quatuor, qui est numerus quadratus: quibus rursus si addatur secundus impar, scilicet quinarius, consurgit novenarius, qui item est numerus quadratus, et sic semper in infinitum. Sed in numeris paribus semper surgit alia et alia figura. Si enim unitati addatur binarius, qui est primus par, consurgit ternarius, qui est numerus triangularis; quibus si rursus addatur quaternarius, qui est secundus par, consurgit septenarius, qui est septangulae figurae, et sic in infinitum. Sic ergo Plato ponebat idem et diversum esse elementa omnium rerum, quorum unum attribuebat numero impari, aliud vero numero pari.

94. — Quia vero substantiam animae ponebat mediam inter substantias superiores, quae semper eodem modo se habent, et substantias corporeas in quibus alteritas et motus invenitur: posuit animam constare ex his elementis, scilicet ex eodem et diverso, et ex numeris paribus et imparibus. Medium enim debet esse affine utrique extremorum. Et ideo dicit, quod posuit eam constitutam ex elementis.

95. — Item sciendum est, quod in numeris sunt diversae proportionales, et infinitae; quarum aliquae sunt harmonicae, idest consonantiarum causa. Nam dupla proportio est causa consonantiae, quae dicitur diapason; sesquialtera proportio causat consonantiam, quae dicitur diatessaron; sesquioctava proportio causat tonum; et aliae consonantiae, quibusdam aliis proportionibus causantur. Puta, ea quae est composita ex diapason et diapente, causatur ex tripla: ea quae sub diapason causatur ex quadrupla, quam quidem Pythagoras deprehendit, ut Boetius refert in musica (8), ex percussione quatuor malleorum, qui consonantes sonos reddebant secundum praedictas proportionales.

(5) no. 46-51.

(6) Cap. IV (S. Thom., lect. VI).

(7) *Fortè in summa.*

(8) Lib. I. cap. X. pp. 196 ss (Ed. G. Friedlein, Bibl. Teubneriana, Lipsiae 1868).

naturaleza del alma del mundo, se trata de algún modo la naturaleza de toda el alma. Así pues, ha de saberse que -como ha sido dicho anteriormente- Platón puso que la sustancia de todas las cosas era el número, por la razón antedicha. Ahora bien, como elementos del número ponía a la unidad como formal, y a la dualidad como material. Pues con la unidad y con la dualidad todos los números está constituidos. Y porque el número impar en algún modo retiene algo de la indivisión de la unidad, puso dos elementos del número, par e impar; y adjudica el impar a la identidad y la finitud. Y al par le adjudica la alteridad y la infinitud.

93.- El indicio de esto se aborda en el tercer libro de la Física, porque si sobre la unidad se añaden por orden los números impares, siempre se produce la misma figura numeral. Por ejemplo, si sobre el uno se añade el tres, que es el primer impar, le sigue el cuatro, que es un número cuadrado. Si a este se añade un segundo impar, a saber el cinco, surge el nueve, el cual del mismo modo es un número cuadrado, y siempre así hasta el infinito. Pues en los números pares siempre surge una y otra nueva figura. Pues si a la unidad se le añade el binario que es el primer par, surge el tres, que es un número triangular, y si de nuevo se añade a ellos el cuatro, que es un segundo par, surge el siete, que es de figura heptagonal, y así hasta el infinito. Por eso así Platón ponía que lo mismo y lo diverso son los elementos de todas las cosas, el primero de los cuales lo adjudicaba al número impar y el segundo al número par.

94.- Y porque ponía la sustancia del alma intermedia entre las sustancias superiores, las que siempre existen del mismo modo, y las sustancias corpóreas en las cuales se encuentra la alteridad y el movimiento, puso que el alma consta de elementos, a saber, de lo idéntico y lo diverso, de números pares e impares. Pues el medio debe ser similar a uno y otro de los extremos. Y por eso dice que puso el alma constituida por elementos.

95.- Del mismo modo se ha de saber que en los números existen proporciones diversas e infinitas; de las cuales algunas son armónicas, o sea, causa de consonancias. Pues la doble proporción es causa de la consonancia que se denomina diapasón\* (57); la proporción de uno y medio causa la consonancia que se denomina diatesarón\* (58); la proporción de una octava y media causa el tono; y las otras consonancias son causadas por algunas otras proporciones. Por ejemplo la que está compuesta por el diapasón y el diapente es causada por la triple, y la que está bajo el diapasón en causada por la cuadruple, a la que por cierto encuentra Pitágoras, como refiere Boecio en su libro de la Música\* (59), por la percusión de cuatro martillos que producían sonidos consonantes según las proporciones antes dichas.

Putas si unus martellus ponderaret duodecim uncias, alius novem, alius octo, alius sex, ille qui esset duodecim haberet duplam proportionem ad eum qui sex, et redderetur cum eo consonantia diapason. Ille autem qui est duodecim ad eum qui octo sub sesquialtera proportione, et consonat secundum diapente; et similiter qui novem ad eum qui sex. Item qui duodecim ad eum qui novem est in sesquialtera proportione, et consonat cum eo diatessaron; et similiter qui octo ad eum qui sex. Qui autem novem ad eum qui octo, cum sit in sesquioclava proportione, consonat secundum totum.

96. — Licet autem Plato posuerit res omnes ex numeris constitui, non tamen ex numeris habentibus proportiones harmonicas: sed animam posuit esse constitutam secundum numeros habentes huiusmodi proportiones. Et ideo dicit, quod posuit eam « dispartitam », idest quasi dispensatam, « secundum harmonicos numeros », idest secundum numeros proportionatos adinvicem secundum musicam proportionem. Posuit enim ex his numeris animam constitutam, scilicet ex uno, duobus, tribus, quatuor, octo, novem, vigintiseptem, in quibus huiusmodi proportiones inveniuntur.

97. — Duplici autem ex causa animam posuit constitutam ex numeris harmonicis. Una est, quia unumquodque delectatur in eo quod est sibi simile et connaturale. Videmus autem quod anima delectatur in omnibus harmonizatis, et offenditur ex his quae sunt praeter debitam harmoniam, tam in sonis quam in coloribus, quam etiam in quibuscumque sensibilibus: unde videtur harmonia de natura animae esse. Et hoc est quod dicit « Anima habet sensum », idest cognitionem « connaturalem harmoniae ».

98. — *Alia ratio est*, quia Pythagorici et Platonici posuerunt ex motibus caelorum provenire sonos optime harmonizatos; et quia motus caelestes ponebant esse ab anima mundi, posuerunt animam esse ex numeris harmonicis, ut posset causare motus harmonizatos. Et hoc est quod dicit: « Et ut omne », idest universum « feratur secundum consonantes motus ».

99. — Deinde cum dicit « aspectum rectum »

*Docet quomodo ex anima procedat motus caelestis.* Ubi considerandum est, quod omnes numeri secundum naturalem ordinem accepti, linealiter dispositi sunt secundum rectitudinem, prout unus addit super alterum. Sed ex naturali serie numerorum potest aliquis accipere plures series: puta si accipiat homo quasi in una rectitudine totam seriem duplorum, et in alia totam seriem triplorum, et in alia totam seriem quadruplorum, et sic de aliis. Quia igitur homo sua cognitione potest circa numeros operari: hoc et Deus facit constituendo substantias rerum ex numeris.

Por ejemplo, si un martillo pesase doce onzas, otro nueve, otro ocho, otro seis, aquel que fuese de doce onzas, tendría una proporción doble respecto al que pesa seis. Y produciría con él una consonancia de diapasón. Y aquel que es de doce onzas está con respecto al que es de ocho, en proporción de uno y medio y resuena según el diapente, y de modo similar el que pesa nueve con respecto al que pesa seis; del mismo modo el que pesa doce con respecto al que pesa nueve, está en una proporción de una tercera y media y es consonante con él el diatesarón. Del mismo modo el de ocho respecto al de seis. Ahora bien, el de nueve respecto al de ocho, porque está en proporción de octava y media es consonante en su totalidad.

96.- Ahora bien, aunque Platón haya puesto que todas las cosas están constituidas por números, no empero por números que tengan proporciones armónicas; pero puso que el alma está constituida por números que tienen esta clase de proporciones. Y por eso dice que puso que ella está "dividida" o sea, casi repartida "según números armónicos" o sea, según los números proporcionados entre sí según una proporción musical. Pues puso que el alma está constituida por estos números, o sea, por uno, dos, tres, cuarto, ocho, nueve, y veintisiete en los cuales se encuentran tales proporciones.

97.- Ahora bien, por doble causa puso que el alma está constituida por números armónicos. Una es porque cada uno o se complace en aquello que le es similar y connatural.

Ahora bien, vemos que el alma se complace en todas las cosas armonizadas y se molesta a causa de aquellas que está fuera de la debida armonía, tanto en los sonidos como en los colores, como también en cualesquiera cosas sensibles; de donde parece ser que la armonía es de la naturaleza del alma. Y esto es lo que dice "el alma tiene sentido" o sea conocimiento "connatural de la armonía".

98.- La otra razón es porque los pitagóricos y platónicos sostuvieron que los sonidos manifiestamente armonizados provienen de los movimientos de los cielos; porque sostenían que los movimientos celestes provienen del alma del mundo, sostuvieron que el alma estaba constituida por números armónicos a fin de que pudiera causar movimientos armonizados. Y esto es lo que dice "para que", o sea, el universo "sea llevado según movimientos consonantes".

99.- Luego donde dice: "Aspectum rectum / τ ἦ ν ε ὕ θ υ ω ρ ι α ν", enseña cómo del alma procede el movimiento celeste. Aquí se ha de considerar que todos los números tomados según su orden natural están dispuestos linealmente según la rectitud, según que el uno se añade a lo otro. Pero a partir de la serie natural de los números puede alguno tomar muchas series; por ejemplo si un hombre toma como en una rectitud toda la clase de dobles y en otra toda la clase de triples, y en otra toda la serie de cuádruples y así respecto a los demás. Porque por eso el hombre con su conocimiento puede obrar sobre los números: y esto hace Dios constituyendo con números las sustancias de las cosas. De donde hasta constituyendo



Unde in constituendo substantiam animae ex numeris praedictis, qui omnes naturali ordine sunt in una rectitudine, quasi duas lineas divisit: unam duplorum, et alteram triplorum; hae enim proportionales omnes harmonicas continent. Nam dupla proportio dividitur in sesquialteram et sesquiterciam. Et tripla in duplam et sesquialteram. Igitur in praedictis numeris accipitur series duplorum usque ad numerum cubicum: ut puta unum, duo, quatuor, octo; et alia series triplorum eodem modo, ut puta unum, tria, novem, vigintiseptem: quae quidem duae series in unitate coniunguntur ac si essent duae lineae rectae angulum continentes.

100. — Rursus, si unitati coniungantur quae sunt in linea triplorum, resultabunt numeri qui sunt in linea duplorum: puta si unitati addatur trinarus, fiet quatuor; et e converso, si unitati addatur binarius fiet tria. Et sic constituentur quasi duae lineae sese invicem intersecantes, secundum modum litterae graecae quae vocatur Xi (9).

101. — Si autem procedatur ulterius, redibitur ad eosdem numeros. Nam a quatuor proceditur ad octo, et a tribus redibitur ad vigintiseptem, et sic utrobique concluditur: quasi quidam circulus.

102. — Sciendum autem est, quod Plato, ea quae inveniebantur in natura magis composita, dicebat provenire ex proprietate naturae magis simplicis, sicut consonantias sonorum ex proportionibus numerorum. Substantiam autem animae ponebat mediam inter numeros, qui sunt maxime abstracti, et inter substantiam sensibilem; ed<sup>r</sup> ideo proprietates animae deducebat ex proprietatibus praedictis numerorum. Nam in anima est considerare primo aspectum rectum, secundum quod aspicit directe ad suum obiectum; et postea reditur in circulum in quantum intellectus reflectit se supra seipsum. Invenitur etiam in anima intellectiva quasi circulus parium et imparium, in quantum cognoscit ea quae sunt eiusdem, et quae sunt diversae naturae; et hoc ulterius protenditur usque ad substantiam sensibilem caeli, quam anima movet.

103. — Nam in caelo consideratur duplex motus circularis: unus simplex et uniformis, secundum quem caelum movetur seu revolvitur motu diurno ab oriente in occidentem, qui quidem fit secundum circulum aequinoctialem. Alius autem motus est planetarum, qui est ab occidente in orientem secundum circulum zodiacum, qui intersecat aequinoctialem in duobus solstitialibus punctis, scilicet in principio Cancrī, et Capricorni.

(9) *Al.* quae vocatur si autem etc.

la sustancia del alma por los números antes mencionados, todos los cuales en orden natural están en una rectitud, hizo como que dividió dos líneas; una de dobles y otra de triples; pues estas dos líneas contienen todas las proporciones armónicas. Pues la doble proporción se divide en una y media y tercera y media. Y la triple en doble y una y media; por consiguiente en los números antes dichos se toma la serie de dobles hasta el número cúbico; como por ejemplo el uno, el dos, el cuatro, el ocho, y otra serie de los triples del mismo modo, como por ejemplo el uno, tres, nueve y veintisiete; pues esas dos series convergen en la unidad como si fueran dos líneas rectas que contienen un ángulo.

100.- A su vez, si convergen en la unidad las que están en la línea de los triples, resultarán números que están en la línea de los dobles; por ejemplo si se añade lo ternario a la unidad, se hacen cuatro, en cambio se se añade lo binario a la unidad se hacen tres. Y así se constituirán como dos líneas que se intersectan entre sí según el modo de la letra griega  $\chi$  (ji).

101.- Ahora bien, si se procede más allá se regresará hasta los mismos números. Pues el cuatro se pasa al ocho, y del tres se llegará al veintisiete, y así se concluye de una y otra parte: como un círculo.

102.- Ahora bien, ha de saberse que Platón decía que, aquellas cosas que se encontraban en la naturaleza más compleja, provenían de la pluralidad de la naturaleza más simple, como las consonancias de los sonidos a partir de las proporciones de los números.

Efectivamente, ponía que la sustancia del alma que era intermedia entre los números que son los más abstractos, y entre la sustancia sensible, y por eso deducía las propiedades del alma a partir de las propiedades antes dichas de los números.

Pues en el alma se ha de considerar, en primer lugar, el aspecto recto, según que ve directamente a su objeto, y luego se retorna en círculo en cuanto el intelecto se refleja sobre sí mismo. Se encuentra también en el alma intelectiva como un círculo de los pares y los impares en cuanto conoce las cosas que son de la misma naturaleza y las que son de una diversa; y esto se extiende más allá hasta la sustancia sensible del cielo a la que el alma mueve.

103.- Pues en el cielo se considera un doble movimiento circular: uno simple y uniforme según el cual el cielo se mueve o gira con un movimiento diurno de oriente a occidente el cual se hace según el círculo equinoccial.

Ahora bien, otro movimiento es el de los planetas, que es de occidente a oriente según el círculo zodiacal, que intersecta al círculo equinoccial en dos punto solsticiales, a saber en el principio de Cáncer y de Capricornio.

104. — Et quia motus primus est uniformis, ideo non dividitur in plures motus, et assimilatur circulo imparium, et propter hoc etiam circulus primus maior est. Nam impares numeri superius positi maiores sunt.

105. — Secundus autem motus facit multam diversitatem; et ideo videtur pertinere ad circulum parium; et dividitur in septem circulos secundum sex interstitia duplorum et triplorum numerorum, ut dicitur in Timaeo. Ubi enim sunt sex divisiones, necesse est esse septem divisa. Unde et isti circuli minores sunt, et continentur a supremo circulo qui est imparium. Sic ergo legenda est litera: « Ut « omne », idest universum, « feratur secundum « consonantes motus », idest ut ex harmonia animae deriventur motus caelestes harmonizati « Aspectum rectum ». Deus « reflexit in circulum » eo modo quo est expositum, et secundum proprietatem numeri, et secundum proprietatem animae, et dividens ex uno, propter unam naturalem seriem numeri, et unam vim intellectivam animae, « in duos circulos », scilicet parium et imparium quantum ad numeros, intelligentiam mobilium et immobilium quantum ad animam, motum secundum aequinoctialem et zodiacum quantum ad caelum.

106. — Addit autem « dupliciter coordi-  
« natos », quia duo circuli se intersecantes tangunt se in duobus punctis. « Iterum unum », scilicet inferiorem, « divisit in septem circulos » quasi planetarum, « tamquam caeli « motus essent animae motus », idest ac si caelum moveretur per motum animae.

104.- Y porque el primer movimiento es uniforme por eso no se divide en muchos movimientos y se asimila al círculo de los impares y a causa de eso también el círculo primario es mayor. Pues los números impares puestos más arriba son mayores.

105.- Ahora bien, el segundo movimiento implica mucha diversidad; y por eso parece que pertenece al círculo de los pares, y se divide en siete círculos según seis intervalos de los números dobles y triples como se dice en el Timeo. Pues donde existen seis divisiones es necesario que existan seis partes divididas. Y por ello estos círculos son menores y están contenidos por el círculo supremo que es el de los impares. Luego, así ha de leerse la expresión "para que todo", o sea, el universo, "sea llevado según movimientos constantes" o sea, para que a partir de la armonía se deriven los movimientos armonizados "Aspectum rectum" Dios, "plegó" del modo que ha sido expuesto tanto según la propiedad del número como según la propiedad del alma, y dividiendo por uno, a causa de una serie natural del número y una fuerza intelectual del alma. "En dos círculos", o sea, de los pares y los impares en cuanto a los números, la inteligencia de los móviles y de los inmóviles en cuanto al alma, al movimiento según al círculo equinoccial y al zodiacal en cuanto al cielo.

106.- Ahora bien, añade "doblemente coordinados" porque dos círculos que se intersectan se tocan en dos puntos "dividió a uno" o sea al anterior, "en siete círculos" como de los planetas, "como si los movimientos del cielo fuesen los movimientos del alma" o sea, como si el cielo se moviese por el movimiento del alma.

107. — Posita opinione Platonis, hic Aristoteles reprobat eam. Ubi notandum est, quod plerumque quando reprobatur opiniones Platonis, non reprobatur eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius. Quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet: intendens aliud per verba, quam sonant ipsa verba; sicut quod dixit animam esse circulum. Et ideo ne aliquis propter ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles disputat contra eum quantum ad id quod verba eius sonant.

108. — Ponit autem Aristoteles rationes decem ad destruendum suprapositam opinionem: quarum quaedam sunt contra eum, et quaedam contra verba eius. Non enim Plato voluit, quod secundum veritatem intellectus esset magnitudo quantitativa, seu circulus, et motus circularis; sed metaphorice hoc attribuit intellectui. Nihilominus tamen Aristoteles, ne aliquis ex hoc erret, disputat contra eum secundum quod verba sonant.

109. — Primo ergo Aristoteles circa primam rationem, manifestat de qua anima Plato intellexit, scilicet de anima universi. « Et hanc » scilicet animam, « quae est omnis », id est universi, vult esse intellectivam tantum. Non enim est vegetabilis, quia non indiget nutrimento: nec est sensibilis, quia caret organo: nec est desiderativa, quia desiderativa consequitur sensitivam. Et dixit ideo animam universi non esse sensibilem neque desiderativam, quia ipse voluit quod motus animae universi esset circularis. Unde cum motus harum, scilicet sensibilis et desiderativae, non sit circularis (non enim sensus reflectitur super seipsum, intellectus vero reflectitur super seipsum, homo enim intelligit se intelligere); ideo dicit illam animam intellectivam tantum esse; et ideo dicit intellectum esse magnitudinem quamdam et circulum.

110. — Et hoc Aristoteles reprobatur dicens, quod Plato non bene dixit animam esse magnitudinem. Et quod locutus est de ea sicut de magnitudine circulari, dividens eam in duos circulos, male fecit.

111. — Et quod male fecerit ostendit. In natura enim animae hoc est, ut iudicium de aliqua potentia animae sumatur ex actu seu operatione ipsius potentiae, iudicium vero operationis ex obiecto: potentiae enim cognoscuntur per actus, actus vero per obiecta: et inde est, quod in definitione potentiae ponitur eius actus et in definitione actus ponitur obiectum.

## Lección VIII

107.- Habiendo sido puesta la opinión de Platón, aquí Aristóteles la desaprueba. En ese lugar es de notarse que generalmente cuando desaprueba las opiniones de Platón no las desaprueba en cuanto al propósito de Platón, sino en cuanto a la literalidad de sus palabras. Y lo hace a causa de que Platón tuvo un mal modo de enseñar. Pues dice todas las cosas figuradamente, y enseña mediante símbolos indicando por las palabras otra cosa de lo que suenan las mismas palabras; como lo que dijo de que el alma es un círculo. Y por eso, para que alguno no incida en el error a causa de las mismas palabras, Aristóteles debate contra él en cuanto a lo que significan sus palabras.

108.- Ahora bien, Aristóteles pone diez razones para debatir la opinión antes expuesta: de los cuales algunos son contra él, y otros son contra sus palabras. Pues Platón no sostuvo que en verdad el intelecto fuese una magnitud cuantitativa o un círculo, y un movimiento circular, sino que metafóricamente atribuyó esto al intelecto. No obstante, Aristóteles para que no yerre alguno por esto debate contra él según como suenan las palabras.

109.- Así pues, en primer lugar, acerca del primer argumento, Aristóteles manifiesta acerca de qué alma entiende Platón, o sea acerca del alma universal, "y esta" o sea, el alma "que es todo" o sea el universo sostiene que es sólo intelectiva. Pues no es vegetal porque no necesita de nutrición, ni es sensible porque carece de órgano alguno, ni es desiderativa, porque si es desiderativa se sigue que es sensitiva. Y por eso dijo que el alma del universo no es sensible ni desiderativa, porque él mismo sostuvo que el movimiento del alma universal era circular.

De donde el movimiento de estas, o sea de las almas sensibles y desiderativas no es circular, ( pues no se refelja el sentido sobre sí mismo, pero el intelecto sí se refelja sobre sí mismo, pues el hombre entiende que él entiende ); por eso dice que aquella alma es solo intelectiva; y por eso dice que el intelecto es cierta magnitud y círculo.

110.- Y por esto Aristóteles la desaprueba diciendo que Platón no dijo bien que el alma es una magnitud. Y al haber hablado de ella como de una magnitud circular dividiéndola en dos hizo mal.

111.- Y muestra que lo hizo mal. Pues en la naturaleza del alma existe el hecho de que el juicio acerca de alguna potencia del alma se toma por el acto o la operación de su misma potencia pero el juicio de la operación por el objeto; pues las potencias se conocen por el acto y el acto por los objetos; por ello sucede que en la definición de la potencia se pone su acto y en la definición

Constat autem quod res ab eo a quo habet esse et speciem, ab eo etiam habet unitatem. Si ergo intellectus sit et sortiatur speciem ab intelligibili, cum sit eius obiectum (dico intellectum in actu, cum nihil sit ante intelligere), manifestum est, quod si sit unus et continuus sicut Plato posuit, quod eodem modo intellectus erit unus et continuus, quo intelligibilia sunt unum et continuum; intellectus enim non est unus nisi sicut intelligentia,

idest operatio eius quae est intelligere, nec actus est unus nisi sicut obiectum eius est unum, quia actus distinguuntur penes obiecta. Unde, cum obiectum intellectus sint intelligibilia, haec autem, scilicet intelligibilia, non sunt unum ut magnitudo seu continuum, sed sicut numerus, eo quod consequenter se habeant, manifestum est, quod intellectus non est magnitudo, sicut Plato dicebat. Sed aut est impartibilis, sicut se habet ratio primorum terminorum, aut non est continuus sicut aliqua magnitudo, sed sicut numerus, inquantum unum post aliud intelligimus, et saepe plures terminantur in unum, sicut in syllogismis terminantur proportionem in conclusionem.

112. — *Secundam rationem* ponit ibi « qualiter autem »

*Quae talis est.* Posset aliquis dicere, quod Plato non posuit magnitudinem in intellectu propter multa intelligibilia; sed oportet quod sit in intellectu magnitudo etiam propter unumquodque intelligibilem.

113. — *Contra.* Hoc non potest esse. Plato enim ponit, et opinatus est, quod intelligere non fiat per acceptionem specierum in intellectu, sed quod intellectus intelligat per quemdam contactum, inquantum scilicet occurrat et obviat speciebus intelligibilibus; et istum contactum attribuit circulo, sicut supra dictum est (1). Quaero ergo a te, si intellectus est magnitudo, et intelligit secundum contactum, qualiter intelligat. Aut enim hoc quod intelligit, tangit secundum totum, aut secundum partem eius: si secundum totum contingens intelligit totum, tunc partes non erunt necessariae, sed erunt frustra; et sic non est necesse, quod sit intellectus magnitudo et circulus. Si vero secundum partes contingens, intelligit partes, aut hoc erit secundum plures partes, aut secundum unam tantum: si secundum unam tantum, sic idem quod prius, quia aliae erunt superfluae, et sic non erit necessarium ponere intellectum habere partes. Si vero contingens secundum omnes partes, intelliget, aut hoc erit secundum partes punctuales, aut secundum partes quantitativas: si secundum partes punctuales, tunc, cum in qualibet magnitudine sint infinita puncta, oportet quod infinites tangat aequam intelligat; et sic nunquam intelliget, cum non sit infinita pertransire.

de acto se pone el objeto.

Ahora bien, consta que la cosa de aquello de lo que tiene el ser y la especie, de ello tiene también la unidad. Luego, si el intelecto sea y obtenga la especie por lo inteligible cuando sea su objeto ( digo el intelecto en acto, dado que nada existe antes del entender ) es evidente que si es uno y continuo como afirmó Platón, que el intelecto será uno y continuo del mismo modo que los inteligibles son algo único y continuo, pues el intelecto no es uno sino como la inteligencia, o sea su operación que es entender, ni el acto es uno sino como su objeto es único, porque los actos se distinguen en contacto con los objetos. De donde dado que el objeto del intelecto son los inteligibles, pues estos, o sea los inteligibles, no son uno como la magnitud o el continuo, sino como un número, a causa de que se conectan progresivamente, es evidente que el intelecto no es una magnitud como decía Platón. Pero o es indivisible, como lo es la razón de los primeros términos, o no es continuo como alguna magnitud sino como número, en cuanto que entendemos lo uno después de lo otro; y a menudo muchos se resumen en uno; como en los silogismos las premisas se resumen en la conclusión.

112.- Pone el segundo argumento cuando dice: " qualiter autem /  $\pi \omega \varsigma \gamma \alpha \rho$  " Que es así: alguno podría decir que Platón no puso la magnitud en el intelecto por muchos inteligibles, sino que es necesario que halla en el intelecto también una magnitud por cada uno de los inteligibles.

113.- Por el contrario, esto no puede ser, pues Platón sostiene y opinó que el entender no se hace por la recepción de las especies en el intelecto, sino que el intelecto entiende por cierto contacto, o sea en cuanto va al encuentro de las especies inteligibles; y atribuye al círculo ese contacto, como arriba ha sido dicho.

Luego te pregunto, si el intelecto es una magnitud y entiende por contacto cómo entiende? Pues o esto que entiende lo toca según el todo, o según una parte de ello, siendo continuo según el todo entiende todo, entonces las partes no serán necesarias, sino que existirán inútilmente, y así no hay necesidad de que el intelecto sea una magnitud y un círculo. Pues si siendo contingente según las partes, entiende las partes, o esto será según muchas partes, o bien según una sola, entonces sucederá lo mismo que antes, porque todas serán superfluas, y así no será necesario poner que el intelecto tiene partes. Y si entiende siendo contingente según todas las partes; o bien por esto será según las partes que sean puntos o según las partes cuantitativas: si es según las partes que sean puntos entonces, dado que en cualquier magnitud existen puntos infinitos es necesario que toque un número infinito de veces antes de que entienda y así nunca entenderá, dado que no se puede recorrer puntos infinitos.



114. — Dicit autem « partes punctuales », non quod vēsit magnitudinem in partes punctuales dividi, sed disputat ad rationem Platonis, qui fuit huius opinionis, quod corpus componeretur ex superficiebus, et superficies ex lineis, et linea ex punctis. Quod ipse improbat in *sexto* (in principio) *Physicorum* (2), ubi ostendit quod punctum additum puncto nihil addit.

115. — Si vero intelligit contingens secundum partes quantitativas, tunc, cum quaelibet pars dividatur in multas partes, sequitur, quod multoties intelligat idem. Item cum omnis quantitas sit divisibilis in infinitum secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, sequitur quod infinitus intelligat, quod est inconveniens. Videtur ergo quod non contingat nisi semel; et sic nullo modo debet attribui intellectui magnitudo, neque quantum ad multa intelligibilia, neque quantum ad unum.

116. — *Et notandum*, quod hic Aristoteles occulte ostendit, quod intellectus de natura sua non est partibilis, sed quid impartibile. Intelligibile enim in unaquaque re est quidditas, et natura rei est tota in qualibet parte, sicut natura speciei est tota in quolibet individuo: tota enim natura hominis est in quolibet individuo, et hoc est indivisibile: unde illud quod est intelligibile in quolibet re, est indivisibile, et per consequens intellectus.

117. — *Tertiam rationem* ponit cum dicit « amplius quomodo »

*Quae talis est.* Constat quod si nos ponimus intellectum impartibilem, de facili patebit ratio, quomodo intelligat impartibile et partibile: quia impartibile intelliget secundum proprietatem suae naturae, eo quod impartibilis est, ut dictum est (3); partibile vero intelliget abstrahendo a partibili. Sed si intellectus ponatur partibilis secundum quod Plato vult, impossibile erit invenire rationem quomodo intelligit impartibile. Et sic videtur, quod inconvenienter Plato ponat intellectum esse magnitudinem seu partibilem.

118. — *Quartam rationem* ponit cum dicit « necessarium autem »

*Quae talis est.* Tu dicis intellectum esse circulum, et dicis intellectum moveri: sed motus circuli est circulatio, motus vero intellectus est intelligentia, hoc est intelligere: ergo si intellectus est circulus, de necessitate intelligentia erit circulatio. *Sed hoc est falsum*; quia cum in circulatione non sit invenire actu principium neque finem, ut probatur in *octavo Physicorum* (4), sequitur etiam quod intelligentia seu operatio ipsius intellectus, quae est intelligere, nunquam terminatur. *Sed hoc est falsum*: quia intelligentia habet actu et principium et finem: ergo intelligentia et circulatio non sunt idem, et per consequens nec intellectus est circulus.

(2) Cap. I S. Thom., lect. I-II.

(3) n. 116.

(4) Cap. VIII S. Thom., I XVI: XIX.

114.- Ahora bien, dice " partes que son puntos " no porque sostenga que la magnitud se divide en partes que son puntos, sino porque debate contra el argumento de Platón, que fue de esta opinión; que el cuerpo se compone de superficies, y las superficies de líneas, y las líneas de puntos. Lo que él mismo desaprueba en el principio del sexto libro de la Física; donde demuestra que el punto añadido al punto nada añade.

115.- Pero si entiende lo contingente según partes cuantitativas entonces como cualquiera parte se divide en muchas partes se sigue entiendo muchas veces lo mismo. Del mismo modo como toda cantidad es divisible hasta el infinito según la misma proporción, y no según la misma cantidad, se sigue que entiendo infinidad de veces, lo que es incongruente. Luego parece que no sucede sino una sola vez; y así en modo alguno debe atribuirse al intelecto una magnitud ni en cuanto a muchos inteligibles ni en cuanto a uno.

116.- Y es de notarse que aquí Aristóteles muestra ocultamente que el intelecto por su naturaleza no es divisible sino que es algo indivisible. Pues lo inteligible en cualquier cosa es la quiddidad, y la naturaleza de la cosa está en cualquier parte, como la naturaleza de la especie está toda en cualquier individuo: pues toda la naturaleza del hombre está en cualquier individuo y este es indivisible: de donde aquello que es inteligible en cualquier cosa es indivisible, y por consecuencia, lo es el intelecto.

117.- Pone el tercer argumento cuando dice: "amplius quomodo /  $\epsilon\tau\iota\ \delta\epsilon\ \pi\omega\varsigma$ ." Que es este: consta que si nosotros ponemos que el intelecto es indivisible fácilmente se manifestará la razón de cómo entiendo lo indivisible y lo divisible: porque entenderá lo indivisible por la propiedad de su naturaleza, porque es indivisible, como ha sido dicho; pero entenderá lo divisible abstrayéndolo de lo divisible. Pero si el intelecto se pone divisible, según lo que afirma Platón, será imposible encontrar la razón de cómo entiendo lo indivisible, y así parece que Platón sostiene incongruentemente que el intelecto es una magnitud o es divisible.

118.- Pone el cuarto argumento cuando dice: "necessarium autem /  $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\alpha}\tau\omicron\nu\ \delta\epsilon\iota$ " Que es así: tú dices que el intelecto es un círculo y dices que el intelecto se mueve: pero el movimiento del círculo es la rotación y el movimiento del intelecto es la inteligencia, o sea el entender. Luego, si el intelecto es un círculo, por necesidad la inteligencia será una rotación. Pero esto es falso: porque como en la rotación no se puede encontrar en acto el principio y el fin como se prueba en el octavo libro de la Física, se sigue también que la inteligencia o la operación del mismo intelecto que es el entender, nunca se termina. Pero esto es falso: porque la inteligencia tiene en acto tanto el principio como el fin; luego la inteligencia y el movimiento circular no son lo mismo, y por consecuencia ni en intelecto es círculo.

119. — Quod autem intelligentia habeat principium et finem actu, *probat*: quia omnis intelligentia aut est practica, aut speculativa: sed constat quod practicarum intelligentiarum termini sunt, idest fines. Nam omnes sunt alterius causa, scilicet operis, et ad opus terminantur. Speculativae etiam intelligentiae finem habent, scilicet rationes, omnes enim terminantur ad aliquas rationes: quae quidem

rationes, aut sunt « definitio », scilicet in simplici intelligentia, « aut demonstratio », scilicet cum componit et dividit. Sed demonstrationes primae ex principiis certis sunt, et habent quodammodo finem syllogismum aut conclusionem.

120. — Et si dicatur, quod ex una conclusione sequitur alia, et sic non terminatur; nihilominus tamen potest dici, quod conclusiones non sunt circulares, quia non est circulo demonstrare, ut probatur in *primo Posteriorum* (5), sed tendunt in rectum; et impossibile est in rectum invenire motum infinitum seu processum.

121. — Definitiones etiam habent principium et finem, quia non est ascendere in infinitum in generibus, sed accipitur quasi primum genus generalissimum: nec etiam est descendere in infinitum in speciebus, sed est stare in specie specialissima. Unde genus generalissimum est principium, species vero specialissima sicut terminus seu finis in definitionibus. Et sic patet, quod omnis intelligentia principium habet et finem actu.

122. — *Quintam rationem* ponit cum dicit « amplius autem »

Quae pendet quodammodo ex praecedenti, et est quasi quoddam membrum eius. Supra enim probatum est (6), quod si intellectus est circulus, sicut Plato posuit, intelligentia erit circulatio; et probavit superiori ratione, quod intelligentia non est circulatio: *et hoc idem probat hic tali ratione*. Videmus quod haec differentia est inter circulationem et alios motus, quia impossibile est in aliis motibus, unum et eundem motum reiterari super eandem quantitatem multoties. Et hoc apparet deducendo per singulas species motus. *In alteratione* enim impossibile est eundem motum super idem reiterari: non enim idem secundum idem de albo fit nigrum, et de nigro album. *In motu etiam augmenti* impossibile est unum et idem secundum idem augmentari et diminui. *In motu etiam locali* impossibile est eundem motum secundum idem reiterari, quia in motu locali secundum rectum semper sunt duo termini, scilicet actu. Unde si reiteraretur, oportet termino ad quem uti bis, quia ut fine et principio, et de necessitate interveniret ibi quies, et sic non esset idem motus numero. In circulatione vero solum hoc contingit, quod unus et idem motus secundum eandem quantitatem multoties reiteraretur.

(5) Cap. III (S. Thom., VIII).

(6) nn. 118-121.

119.- Ahora bien, que la inteligencia tenga un principio y un fin en acto se prueba: porque toda inteligencia o es práctica o es especulativa, pero consta que las inteligencias prácticas tienen términos, o sea fines. Pues todas son causa de otra cosa, o sea de la obra, y se terminan con la obra. También las inteligencias especulativas tienen un fin, o sea razones, pues todas se terminan en algunos razonamientos: los cuales razonamientos o son " la definición " \* (60) o sea cuando simplemente se entiende, o la " demostración " (61), o sea cuando compone y divide. Pero las primeras demostraciones constatan de principios, y tienen en cierto modo por fin el silogismo o la conclusión.

120.- Y si se dice que a partir de una conclusión se sigue otra y así no se termina; no obstante se puede decir que las conclusiones no son circulares, porque no es posible demostrar en círculo, como se prueba en el primer libro de los analíticos posteriores, sino las demostraciones tienden hacia lo recto. Y es imposible encontrar un movimiento o proceso infinito en línea recta.

121.- Ahora bien, las definiciones tienen principio y fin porque no es posible descender al infinito en los géneros, sino que se toma como primero el género generalísimo, ni tampoco es posible descender hasta el infinito en las especies, sino que hay que detenerse en la especie especialísima. De donde el género generalísimo es el principio, y la especie especialísima como el término o el fin en las definiciones. Y así, es patente que toda inteligencia tiene principio y fin en acto.

122.- Pone el quinto argumento cuando dice: "amplius autem /ετι ει. "  
 Que depende de los precedentes y es casi como un miembro suyo. Pues arriba ha sido probado que si el intelecto es un círculo, como lo sostuvo Platón, la inteligencia será de movimiento circular; y probó en el argumento anterior que la inteligencia no es un movimiento circular: y esto mismo lo prueba aquí con esta razón: vemos que hay esta diferencia entre el movimiento circular y otros movimientos, porque es imposible en los otros movimientos que uno y el mismo movimiento se reitere sobre la misma cantidad muchas veces. Y esto aparece deduciendo cada especie de movimiento. Pues en la alteración es imposible que el mismo movimiento se repita sobre lo mismo: pues una misma cosa, según lo mismo, no se hace de blanca negra y de negra blanca. También en el movimiento de aumento es imposible que uno y el mismo aumente y disminuya por lo mismo. También en el movimiento local es imposible que el mismo movimiento por él mismo se repita, porque en el movimiento local por lo recto siempre existen dos términos, y esto en acto. De donde si se repitiese es necesario que se use dos veces el término " hacia el cual " ( ad quem ) de llegada, porque como en el fin y en el principio y por necesidad llegaría el reposo, y así no sería el mismo movimiento en número. Y en el movimiento circular solo esto sucede, que uno y el mismo movimiento según la misma cantidad se repetiría muchas

Cuius ratio est, quia in circulatione non sunt aliqui termini actu; et ideo, quantumcumque reiteretur, non intervenit quies, nec variatur motus.

123. — Ex hoc ergo sic arguit: Tu dicis, quod intellectus est circulus: ergo et intelligentia sic circulatio est: sed hoc est inconveniens, scilicet quod intelligentia sit circulatio: ergo et primum.

124. — Quod sit inconveniens ostendit. Constat quod eadem circulatio secundum unum et idem multoties est, id est reiteratur: ergo si intelligentia est circulatio, sicut dicis, intelligentia multoties secundum unum et eundem motum, et super idem multoties reiterabitur, et sic multoties intelliget idem: intellectus enim movendo se tangit, et tangendo intelligit, sicut ipsi dicunt, et circulariter multoties tangit idem, et sic multoties intelliget idem, quod est inconveniens.

125. — *Sextam rationem* ponit cum dicit « adhuc autem »

*Quae talis est.* Si intelligentia circulatio est, ut tu dicis, debet assimilari motui: sed nos videmus totum contrarium, quia intelligentia magis assimilatur quieti, quam motui: ergo intelligentia non est circulatio. Quod autem magis assimilatur quieti quam motui, patet, quia, sicut ipse dicit in *septimo Physicorum* (7), non potest fieri aliquis sapiens, quando motus eius non resident nec quiescunt. Unde in pueris, et in omnibus in quibus motus non quiescunt, non de facili invenitur sapientia. Sed tunc aliquis sapientiam acquirit, quando quiescit: unde dicit, quod in quiescendo et sedendo, anima fit sapiens et prudens.

126. — *Sed quia posset dici*, quod hoc verum est de simplici intelligentia, sed non de syllogismo, ideo Aristoteles dicit quod eodem modo et syllogismus assimilatur magis quieti quam motui. Et hoc patet. Ante enim quam sit syllogizatum de aliqua re, intellectus et mens hominis fluctuat ad unam et ad aliam partem, et non quiescit in aliqua. Sed quando iam est syllogizatum, determinate inhaeret uni parti, et quiescit in illa.

127. — *Septimam rationem* ponit cum dicit « at vero »

*Quae talis est.* Constat quod beatitudo animae est in intelligendo: sed beatitudo non potest esse in eo quod est violentum et praeter naturam, cum sit perfectio et finis ultimus animae: ergo, cum motus non sit secundum naturam et secundum substantiam animae, sed

veces. La razón de esto es porque en el movimiento circular no existen algunos términos en acto; y por eso más que se repita no interviene el reposo ni se varía el movimiento.

123.- Luego por esto arguye así: tú dices que el intelecto es un círculo; por consiguiente también la inteligencia de tal manera es un movimiento circular: pero esto es incongruente, o sea que la inteligencia es un movimiento circular: por consiguiente también lo primero.

124.- Muestra que es incongruente. Consta que el primer movimiento circular existe muchas veces según una y la misma cosa, o sea que se repite. Luego si la inteligencia es un movimiento circular, como dices, la inteligencia se mueve muchas veces según uno y el mismo movimiento, y sobre la misma cosa se repetirá muchas veces, y así muchas veces entenderá lo mismo: pues el intelecto moviéndose toca, y tocando entiende, como dicen los mismos, y circularmente muchas veces toca lo mismo, así muchas veces entenderá lo mismo, lo que es incongruente.

125.- Pone el sexto argumento cuando dice: "adhuc autem / ε τ ι δ. '"  
Que es así: si la inteligencia es un movimiento circular, como tú dices, debe asimilarse al movimiento; pero nosotros vemos todo lo contrario, porque la inteligencia se asemeja más al reposo\* (62) que al movimiento; por consiguiente la inteligencia no es un movimiento circular.

Ahora bien, que se asemeja más al reposo que al movimiento, es evidente, porque como él mismo dice en el séptimo libro de la Física no puede alguien hacerse sabio cuando sus movimientos no se detienen ni reposan. De donde en los niños y en todos aquello en que los movimientos no reposan no se encuentra fácilmente la sabiduría. Pero entonces alguno adquiere la sabiduría cuando reposa; por lo cual dice que estando en reposo y sentado el alma se hace sabia y prudente.

126.- Pero porque se pudiera decir que esto es verdadero acerca de la inteligencia simple pero no acerca del silogismo, por eso Aristóteles dice que del mismo modo también el silogismo se asemeja más al reposo que al movimiento. Y esto es evidente. Pues antes de que se haga un silogismo acerca de alguna cosa, el intelecto y la mente del hombre fluctúa hacia una y otra parte y no reposa en ninguna. Pero cuando ya se ha raciocinado se une decididamente a una parte y en ella reposa.

127.- Pone el séptimo argumento cuando dice: "at vero / α λ α μ η ν. " Que es este: consta que la felicidad del alma está en el entender; pero la felicidad no puede estar en aquello que es violento y fuera de la naturaleza, dado que es la perfección y el fin último del alma; por consiguiente, dado que el movimiento no es según la naturaleza y según la sustancia del alma sino fuera

praeter naturam eius, impossibile est quod intelligere, quod est operatio animae et in quo est beatitudo animae, sit motus, ut Plato dicebat. Quod autem motus sit praeter naturam animae, patet ex positione Platonis (8). Ipse enim dixit animam componi ex numeris, et postea dixit eam dispartitam in duos circulos, et reflexit (9) in septimo: et ex hoc sequitur motus: ex quo apparet, quod motus non inest ei naturaliter, sed per accidens.

128. — *Octavam rationem* ponit cum dicit « laboriosum autem »

*Quae talis est:* videtur quod secundum opinionem Platonis, anima de sua natura non sit unita corpori. Nam ipse posuit eam primo compositam ex elementis, et postea complexam et adunatam corpori, et inde non posse recedere cum vult. *Inde sic.* Quandocumque est aliquid unitum contra naturam suam alicui, et non potest inde cum vult recedere, ei est poenale: et quandocumque aliquid in unione ad aliud deterioratur, est fugiendum et nocivum. Sed anima unitur corpori contra naturam suam, ut dictum est, nec potest inde recedere cum vult, nec non et deterioratur in unione ad corpus, sicut consuetum est dici a Platonis et multis ex eis. Videtur ergo quod animae poenale est et fugiendum, esse cum corpore. Non ergo conveniens est dictum Platonis, scilicet quod anima composita ex elementis, primo commisceatur corpori.

129. — *Nonam rationem* ponit cum dicit « immanifesta autem »

*Quae talis est.* Plato loquitur de anima universi, et dicit eam moveri circulariter: sed secundum opinionem suam causa quare caelum movetur circulariter est immanifesta, id est non assignatur. Si enim caelum movetur circulariter, aut ergo hoc erit propter principia naturaliter, aut propter finem. Si dicatur quod naturaliter propter principia, aut erit propter naturam animae, aut propter naturam corporis caelestis. Sed non est propter naturam animae, quia moveri circulariter non inest animae secundum substantiam suam, sed per accidens, quia, ut dictum est (10), anima movetur per se et secundum suam substantiam motu recto, et deinde aspectum rectum reflexa in circulos. Nec etiam propter naturam ipsius corporis caelestis, quia corpus non est causa motus animae, sed anima est magis corpori causa quod moveatur. Si autem dicatur quod propter finem, non potest assignari aliquis finis determinatus secundum eum, cum quaeritur quare sic movetur, et non alio motu, nisi quod sic Deus voluerit eum moveri. Sed Deus propter aliquam causam dignatus est caelum potius moveri quam manere, et moveri sic, id est circulariter, quam alio motu, quam causam Plato non assignat. Sed quia hanc assignare est magis proprium « aliis rationibus », id est in alio tractatu, scilicet in libro *de Caelo* (11), ideo dimittamus ipsam ad praesens.

(10) nn. 118-121.

(11) *cf.* II Lib. Cap. V (S. Th. I. VII); et *alibi* *ibid.*

(8) nn. 46-51: 92-98.

(9) *Fortè* reflexu.

de su naturaleza, es imposible que el entender, que es una operación del alma y en lo que está la felicidad del alma sea un movimiento como decía Platón.

Ahora bien, que el movimiento está fuera de la naturaleza del alma es evidente a partir de la posición de Platón. Pues él mismo dijo que el alma se compone de números, y después dijo que la misma está dividida en dos círculos y que se refleja en el séptimo, y a partir de ésto se sigue el movimiento: por lo que aparece que el movimiento no reside en ella naturalmente sino por accidente.

128.- Pone el octavo argumento cuando dice: "laboriosum autem / ἐπιπνονον δέ." Que es así: parece que según la opinión de Platón, el alma por su naturaleza no está unida al cuerpo. Pues él mismo puso que ella, en primer lugar, está compuesta de elementos, y después abrazada y aunada al cuerpo\* (63), y de ahí que no pueda retirarse cuando quiera. De allí que suceda esto cuando quiera que alguno ha sido unido contra su naturaleza a otro, y no puede retirarse de allí cuando quiere le es penoso: y cuando quiera que alguna cosa en unión con otro se deteriore es vitando y dañoso. Pero el alma está unida al cuerpo contra su naturaleza, como está dicho, y de ahí que no puede alejarse de él cuando quiera, e incluso se deteriora en unión con el cuerpo, como han acostumbrado decir los platónicos y muchos de ellos. Luego parece que para el alma es penoso y vitando existir con el cuerpo. Por consiguiente no es conveniente el dicho de Platón, o sea que el alma compuesta de elementos se mezcla en primer lugar con el cuerpo\* (64).

129.-Poner el noveno argumento cuando dice: "immanifesta autem / ἄδηλος δέ." Que es éste: Platón habla acerca del alma del universo y dice que ella se mueve circularmente; pero según su opinión la causa por la cual el cielo se mueve circularmente es desconocida, o sea, no se señala. Pues si el cielo se mueve circularmente, luego: o esto será naturalmente a causa de los principios, o a causa de su fin. Si se dice que naturalmente por los principios, o será por la naturaleza del alma, o por la naturaleza del cuerpo celeste. Pero no es por la naturaleza del alma porque el moverse circularmente no está en el alma según su sustancia, sino por accidente, porque como se ha dicho, el alma se mueve por sí y según su sustancia en movimiento recto, y luego ha reflejado el aspecto recto en círculos. Ni aun por la naturaleza del mismo cuerpo celeste, porque el cuerpo no es causa del movimiento del alma, sino el alma es más causa para que el cuerpo se mueva.

Ahora bien, si se dice que por el fin no puede señalarse algún fin determinado según él, cuando se indaga porqué se mueve así, y no con otro movimiento, porque así Dios habrá querido que se mueva. Pero Dios por alguna causa ha dispuesto que el cielo mas bien se mueva a que esté quieto, y que se mueva así, circularmente mejor que con otro movimiento, causa que Platón no señala. Pero porque señala



130. — *Decimam rationem* ponit cum dicit « illud autem »

Quae non solum est contra Platonem, sed etiam contra multos alios; et *ducens est ad inconvenientia*, et ostendens eorum positiones deficientes. *Quae talis est*. Constat quod inter movens et motum est aliqua proportio, et inter agens et patiens, et inter formam et materiam. Non similiter enim quaelibet forma cuiuslibet corpori convenit et unitur, neque omne

agens agit in omne patiens. Neque quodlibet movens movet quodlibet motum, sed oportet quod sit inter ea aliqua communicatio et proportio, ex qua hoc sit aptum natum movere, illud vero moveri. Patet autem quod isti philosophi posuerunt animam esse in corpore, et movere corpus: cum ergo loquantur de ipsa natura animae, videtur etiam necessarium, quod aliquid dixissent de natura corporis, propter quam causam uniatur corpori, et quomodo se habeat corpus ad eam, et quomodo comparatur corpus ad animam. Non ergo sufficienter determinant de anima dum conantur dicere solum quale quid sit anima, et negligunt ostendere quale quid sit corpus suscipiens ipsam.

131. — Ex quo convenit eis illud quod in fabulis pythagoricis habetur, quod quaelibet anima in quodlibet corpus ingrediatur, puta si casu contingat in corpus elephantis intrare animam muscae. Quamvis hoc non possit esse, cum unumquodque corporum, et maxime ani-

malium, habeat propriam formam et propriam speciem, et proprium movens et proprium motum, et multum differat corpus vermis a corpore canis, et corpus elephantis a corpore culicis. Hoc tamen dicentes, scilicet quod quaelibet anima quodlibet corpus ingreditur, dicunt simile, ac si quis dicat artem textriam ingredi in fistulas, et aerariam in telariam. Et tamen si ipsis artibus inesset natura ingrediendi corpora, seu organa ex seipsis, non quaelibet in quodlibet ingrederetur, sed fistulativa ingrederetur in fistulas, non in lyras, cytharativa autem in cytharas, et non in fistulas: eodem igitur modo si animae cuiuslibet sit corpus, unaquaeque anima non quodlibet corpus ingreditur, immo ipsa anima idoneum format sibi corpus, et non assumit paratum. Sic ergo Plato et alii philosophi loquentes tantum de animae natura, insufficienter dixerunt, non determinantes quod sit corpus conveniens cuiuslibet animae, et qualiter et quale existens uniatur sibi.

esta es más propio " de otros argumentos " o sea, de otro tratado, a saber, en el libro acerca del Cielo, por ello dejémosla por el momento.

130.- Pone el décimo argumento cuando dice: " *illud autem / ε κείνο δέ.* " El que no es sólo contra Platón, sino también contra muchos otros, y conduce hasta la incongruencia y muestra sus posiciones deficientes. El argumento es este: consta que entre el movente y el movimiento hay alguna proporción, y también entre el agente y el paciente, y entre la forma y la materia. Pues no del mismo modo cualquier forma conviene y se une a cualquier cuerpo, ni todo agente obra en todo paciente. Ni cualquier movente mueve a cualquier movido, sino es necesario que exista entre ellos alguna comunicación y proporción, a partir de la cual esto haya nacido apto para mover, y aquello para ser movido.

Ahora bien, es evidente que estos filósofos pusieron que el alma esta en el cuerpo y mueve al cuerpo: por consiguiente cuando hablan de la naturaleza misma del alma parece también necesario que hubieran dicho algo sobre la naturaleza del cuerpo, por qué causa se une al cuerpo y de qué modo se relacione con el cuerpo, y de qué modo se compara el cuerpo al alma. Por consiguiente no determinan suficientemente acerca del alma mientras se esfuerza por decir solo de qué clase es el alma y descuidan mostrar de qué clase es el cuerpo que la recibe.

131.- Por lo que les conviene aquello que se tiene en las fábulas pitagóricas: que cualquier alma penetra en cualquier cuerpo, por ejemplo, si acaso pasara que en el cuerpo del elefante entre el alma de la mosca. Aunque esto no puede ser, porque cada uno de los cuerpos y máxime los de los animales tiene su propia forma y su propia especie y su propio movente y su propio movimiento, y mucho difiere el cuerpo del gusano al cuerpo del perro, y el cuerpo del elefante al cuerpo del mosquito\* (64). Pero los que dicen esto, o sea que cualquier alma penetra en cualquier cuerpo dicen algo semejante a quien dice que el arte textil penetra en las flautas y la del cobre en el telar.

Y con todo, si en las mismas artes radicara la naturaleza para entrar en los cuerpos, o los órganos por sí mismos, no cualquier cosa en cualquiera penetraría, sino el arte de la flauta penetraría en las flautas, no en las liras; y el arte de las cítaras en las cítaras y no en las flautas; así pues del mismo modo si para cualquier alma hay un cuerpo, cada alma no penetra cualquier cuerpo, sino que el alma misma forma para sí un cuerpo idóneo y no asume uno preparado.

Por consiguiente, así Platón y otros filósofos que hablaron sólo de la naturaleza del alma, hablaron insuficientemente, no determinando que exista un cuerpo conveniente a cualquier alma, no cómo y con qué carácter el existente se une a sí mismo.

## SYNOPSIS

(Lect. IX.)

Reprobata opinione Platonis (91-131).

*Hic reprobat aliam opinionem Platonicae conformem* 132-145.

*Exponit in quo convenit et disconvenit haec alia opinio cum Platone* 132.

*Ponit istorum opinionem, eiusque rationem* 133-134.

*Exponit ipsam opinionem* 133.

*Ponit rationem* 134.

*Disputat contra hanc opinionem* 135-143.

*Generaliter ad ipsammet positionem* 135-140.

*Ponit primam rationem* 135.

*Ponit secundam rationem* 136.

*Ponit tertiam rationem* 137.

*Ponit quartam rationem* 138-140.

*Specialiter disputat ad ponentem, scil. contra Empedoclem* 141-143.

*Ponit primam rationem* 141.

*Ponit secundam rationem* 142.

*Ponit tertiam rationem* 143.

*Ostendit quomodo haec opinio est multum probabilis* 144-145.

*Ponit rationem probabilitatis* 144.

*Concludit et epilogat* 145.

## Lección IX

Habiendo sido reporbada la opinión de Platón 91-131.  
Desaprueba aquí otra opinión conforme a la platónica 132-145.  
Expone en qué converge y en qué diverge esta otra opinión con Platón 132.  
Pone la opinión de estos y su argumento 133-134.  
Expone la misma opinión 133.  
Pone el argumento 134.  
Discute contra esta opinión 135-143.  
Generalmente contra la misma posición 135-140.  
Pone el primer argumento 135.  
Pone el segundo argumento 136.  
Pone el tercer argumento 137.  
Pone el cuarto argumento 138-140.  
Discute especialmente contra el ponente o sea contra Empédocles 141-143.  
Pone el primer argumento 141.  
Pone el segundo argumento 142.  
Pone el tercer argumento 143.  
Muestra de qué modo esta opinión es muy probable 144-145.  
Pone el argumento de la probabilidad 144.  
Concluye y epiloga 145.

132. — Postquam Philosophus reprobavit opinionem Platonis, hic consequenter reprobat quamdam aliam opinionem conformem opinioni Platonis quantum ad aliquid. Fuerunt enim quidam, qui dixerunt quod anima erat harmonia: et isti concordaverunt cum Platone in hoc, quod Plato dixit quod anima erat composita ex numeris harmonicis, hi vero quod erat harmonia. Sed differabant in hoc, quod Plato dixit quod anima erat harmonia numerorum, hi vero dixerunt, quod harmonia tam compositorum quam mixtorum, vel contrariorum, erat anima. Circa hoc autem tria facit. Primo enim ponit opinionem istorum et rationem opinionis. Secundo disputat contra dictam opinionem, ibi, « Et quidem harmonia, etc. ». Tertio ostendit quomodo haec opinio est multum probabilis, ibi, « Si vero alterum anima est, etc. ».

133. — Circa primum duo facit. Primo enim ponit dictam opinionem de anima; dicens, quod quaedam opinio tradita est ab antiquis de anima, quae videbatur habere rectas rationes, et non solum in speciali de anima, sed etiam quantum ad id quod commune est ad omnia principia. Et dicit « quantum ad id quod commune est », quia antiqui philosophi nihil tractaverunt de causa formali, sed tantum de materiali. Et inter omnes, illi qui magis visi sunt appropinquare ad causam formalem fuerunt Democritus et Empedocles: qui, scilicet Empedocles, dixit quod omnia constabant ex sex principis: quorum quatuor posuit materialia, scilicet quatuor elementa: et duo formalia partim activa, et partim materialia, scilicet amicitiam et litem. Et dicebant quod haec principia materialia habebant inter se quamdam proportionem, quae resultabat ex eis, ita quod conveniebant in aliquo uno, quia sine hoc non possent esse simul. Et hanc dicebant formam rerum et harmoniam quamdam esse. Unde sicut de aliis formis, sic dicebant de anima, quod erat harmonia quaedam.

134. — Secundo cum dicit « etenim harmoniam »

Ponit rationem huiusmodi opinionis; dicens, quod harmonia est complexio et proportio et temperamentum contrariorum in compositis et mixtis. Et haec proportio, quae est inter ista contraria, dicitur harmonia, et forma illius compositi. Unde, cum anima sit quaedam forma, dicebant ipsam esse harmoniam. Dicitur autem haec opinio fuisse cuiusdam Dynarchi et Simiatis et Empedoclis.

135. — Consequenter cum dicit « et quidem »

Disputat contra opinionem praedictam. Et circa hoc duo facit. Primo enim disputat generaliter ad positionem dictorum philosophorum. Secundo vero in speciali ad ponentem, scilicet contra Empedoclem, ibi, « Investigabit autem hoc etc. ».

132.- Después de que el filósofo desaprobó la opinión de Platón, a continuación aquí desaprueba otra opinión concordante con la opinión de Platón en cuanto a algo.

Pues hubo alguno que dijeron que el alma era armonía: y ellos concordaron con Platón en esto, en que Platón dijo que el alma estaba compuesta de números armónicos, y estos dijeron que era la armonía. Pero diferían en esto, en que Platón dijo que el alma era la armonía de los números, y estos dijeron que la armonía tanto de los compuestos como de las mezclas, o de los contrarios, era el alma.

Ahora bien, acerca de esto hace tres cosas: pues en primer lugar pone la opinión de estos y la razón de su opinión. En segundo, discute contra dicha opinión, donde dice: "et quidem harmonia". En tercer lugar muestra de qué modo esta opinión es muy probable, donde dice: "si ver alterum anima est".

133.- Acerca de lo primero hace dos cosas: pues en primer lugar pone dicha opinión acerca del alma, diciendo que cierta opinión ha sido transmitida por los antiguos acerca del alma, la cual pareca tener rectos argumentos y no sólo en especial acerca del alma, sino también en cuanto aquello que es común a todos los principios. Y dice: "respecto a aquello que es común", porque los antiguos filósofos nada trataron acerca de la causa formal sino sólo acerca de la causa material. Y entre todos, los que más parecieron aproximarse a la causa formal fueron Demócrito y Empédocles\* (66): el cual, o sea Empédocles dijo que todas las cosas constaban de seis principios: de los cuales puso cuatro materiales: o sea, los cuatro elementos: y dos formales en parte activos y en parte materiales o sea la amistad y la discordia. Y decían que estos principios materiales tenían entre sí cierta proporción, que resultaba a partir de ellos, así que convenían en algún punto, porque sin esto no podrían estar juntos. Y decían que esta era la forma de las cosas y cierta armonía. De donde como acerca de otras formas así decían acerca del alma, que es cierta armonía.

134.- En segundo lugar cuando dice: "etenim harmoniam / καί γὰρ τὴν ἁρμονίαν."

Presenta la razón de tal opinión diciendo que la armonía es la unión y proporción y el temperamento de los contrarios en los compuestos y mixtos. Y esta proporción que existe entre esos contrarios se denomina armonía y la forma de ese compuesto. De donde dado que el alma es cierta forma, decían que ella misma es armonía.

Ahora bien, se dice que esta opinión fue de un cierto Dinarco, y de Simias y de Empédocles.

135.- Después cuando dice: "et quidem / καί τοι γέ." Discute contra dicha opinión. Y acerca de esto hace dos cosas. Pues en primer lugar discute en general contra la posición de dichos filósofos. Y en segundo lugar, en especial, contra el expositor ponente, o sea contra Empédocles donde dice: "investigabit autem hoc etc.".

Ad positionem autem obicit quatuor rationibus: *quarum prima talis est.* Constat quod harmonia proprie dicta est consonantia in sonis: sed isti transumpserunt istud nomen ad omnem debitam proportionem, tam in rebus compositis ex diversis partibus quam in commixtis ex contrariis. Secundum hoc ergo harmonia duo potest dicere: quia vel ipsam compositionem aut commixtionem, vel proportionem illius compositionis seu commixtionis. Sed constat quod neutrum istorum est anima; ergo anima non est harmonia. Quod autem anima non sit compositio sive proportio compositionis, patet. Isti enim accipiunt animam, ut substantiam quamdam; sed illa duo sunt accidentia; non ergo idem sunt.

136. — *Secundam rationem ponit cum dicit « amplius autem »*

*Quae talis est.* Constat quod omnes philosophi dicunt quod anima movet: sed harmonia non movet, immo relinquitur ex movente, et sequitur: sicut ex motu chordarum, qui est per musicam, relinquitur harmonia quaedam in sono. Et ex applicatione et contemperatione partium a componente relinquitur proportio quaedam in composito. Ergo si anima est harmonia, et haec relinquitur ex harmonizatore, oportebit ponere aliam animam, quae harmonizet.

137. — *Tertiam rationem ponit cum dicit « congruit autem »*

*Quae talis est.* Philosophus dicit in *quarto Physicorum* (1). Quicumque assignat definitionem seu naturam rei, oportet quod illa assignatio, si sufficiens est, conveniat operationibus et passionibus illius rei: tunc enim definitur optime quid est res, quoniam non solum cognoscimus substantiam et naturam ipsius rei, sed etiam passiones et accidentia eius. Si ergo anima est harmonia quaedam, oportet quod per cognitionem harmoniae deveniamus in cognitionem et operationum, et accidentium animae. Sed hoc est valde difficile, ut puta si velimus operationes animae in harmoniam referre. Cuius enim harmoniae erit sentire, et cuius amare aut odire, et intelligere? Sed per cognitionem harmoniae magis congruit (2) venire in cognitionem accidentium corporum; ut si velimus cognoscere sanitatem, dicemus quod est complexio adaequata et contemperata humorum et qualitatum in corpore: et sic de aliis corporeis virtutibus. Et sic harmonia magis esse attribuenda corpori quam animae.

138. — *Quartam rationem ponit cum dicit « amplius autem »*

*Quae talis est.* Harmonia invenitur aliquando in compositis et habentibus compositionem et motum; quia quando haec sic invicem simul ponuntur et ordinantur,

(1) Cap. IV (S. Thom., I. V).

(2) Forte contrarij.

Ahora bien, contra esta opinión opone cuatro argumentos: de los cuales el primero es este: consta que la armonía propiamente dicha es la consonancia en los sonidos: pero ellos trasladaron este nombre a toda debida proporción, tanto en las cosas compuestas de diversas partes, como en las integradas por contrarios. Por consiguiente, según esto, la armonía puede indicar dos cosas: porque es la misma composición o integración, o es la proporción de aquella composición o integración. Pero consta que ninguno de los dos es el alma, luego el alma no es armonía.

Ahora bien, que el alma no es una composición o una proporción de la composición es evidente. Pues ellos toman el alma como cierta sustancia: pero aquellos dos son accidentes; luego no son lo mismo.

136.- Pone el segundo argumento cuando dice: "amplius autem /  $\epsilon\tau\iota\delta\epsilon$ ." El que es así: consta que todos los filósofos dicen que el alma mueve: pero la armonía no mueve, sino que es emitida por el que mueve, y se sigue como por el movimiento de la cuerdas, que es a través de la música, es emitida cierta armonía en el sonido. Y a partir de la aplicación y de la compenetración de las partes del componente se emite cierta proporción en alguna composición. Luego, si el alma es armonía, y esta es emitida desde el armonizador, será necesario poner otra alma que armonice.

137.- Pone el tercer argumento cuando dice: "congruit autem /  $\alpha\rho\mu\acute{o}\nu\epsilon\iota\delta\epsilon$ ." Que es este: dice el filósofo en el cuarto libro de la Física: sea cualquiera quien asigne la definición o la naturaleza de una cosa, convien que aquella asignación, si es suficiente, convenga a las operaciones y afecciones de aquella cosa: pues entonces se define óptimamente qué es la cosa, porque no sólo conocemos la sustancia y la naturaleza de la cosa misma sino también sus afecciones y sus accidentes. Luego si el alma es cierta armonía es necesario que por el conocimiento de la armonía lleguemos al conocimiento tanto de las operaciones como de los accidentes del alma. Pero esto es muy difícil, como por ejemplo si queremos referir las operaciones del alma a la armonía. Pues de qué armonía será propio el sentir, y de cuál el amar o el odiar y el entender? Pero por el conocimiento de la armonía es más posible llegar al conocimiento de los accidentes de los cuerpos: como si queremos conocer la salud, decimos que es la integración adecuada y convenientemente mezclada de los humores y de las cualidades en el cuerpo: y así acerca de las virtudes corporales. Y así la armonía debe ser más atribuída al cuerpo que al alma.

138.- Pone el cuarto argumento cuando dice: "amplius autem /  $\epsilon\tau\iota\delta\epsilon$ ." Que es este: la armonía se encuentra a veces en los compuestos y en los que tienen la composición y en movimiento: porque cuando estos recíprocamente y al mismo tiempo se ponen y se ordenan" de



« ut nullum con-  
« geneum praetermittatur » idest ut nullus defectus eiusdem generis ibi sit, tunc illae partes dicuntur bene harmonizatae, et compositio ipsarum vocatur harmonia, sicut ligna et lapides, et alia corpora naturalia. Sic etiam et chordae, quando bene ordinatae sunt, vel fistulae, ut ex inde consonantia sonorum resultet, dicuntur bene harmonizatae; et huius (3) consonantia dicitur harmonia, et hoc modo proprie dicitur harmonia. Aliquando invenitur in corporibus mixtis ex contrariis. Quando enim aliqua contraria sunt complexa et commixta in aliquo, ita ut nulla repugnantia seu excessus alicuius contrarii sit ibi, utputa calidi aut frigidi, aut humidi aut siccis, tunc illa dicuntur bene harmonizata, et horum ratio idest proportio dicitur harmonia. Si ergo anima est harmonia, secundum aliquem istorum modorum diceretur. Sed constat quod neutro istorum modorum rationabile est animam dici harmoniam; ergo male dicunt animam harmoniam esse.

139. — Et quod neutro istorum modorum anima dicatur harmonia, patet. Non enim anima potest dici harmonia, secundum quod invenitur in rebus compositis et habentibus compositionem; quod patet. Nam ordo partium compositarum in corpore est valde manifestus: facile enim est scire ordinem ossium ad ossa, et nervorum ad nervos, et brachii ad manum, et carnis ad ossa. Sed ratio ordinis partium animae est nobis immanifesta. Non enim per hoc possumus scire ordinem, qui est inter intellectum et sensum et appetitum et huiusmodi.

140. — Nec etiam potest dici harmonia secundum proportionem corporum commixtorum ex contrariis. *Et hoc duplici ratione.* Una ratio est, quia diversa proportio invenitur in diversis partibus corporis: nam commixtio elementorum non habet eandem rationem, idest proportionem, secundum quam est caro, et secundum quam est os: ergo in diversis partibus erunt diversae animae secundum diversam proportionem et multiplicationem partium animalis. *Alia ratio est,* quia omnia corpora sunt commixta ex elementis et contrariis: si ergo proportio commixtionis in quolibet corpore est harmonia, et harmonia est anima; ergo in quolibet corpore erit anima: quod est inconveniens. Et sic patet, quod inconvenienter dicunt animam esse harmoniam.

141. — Consequenter cum dicit « investigabit autem »

*Disputat contra Empedoclem:* et ponit contra eum tres rationes quas non deducit. *Quarum prima talis est:* Ipsi ponunt quodlibet corpus consistere « ratione, » idest proportione quadam, quam dicunt harmoniam, et hanc dicunt animam: quaero ergo, utrum anima sit ipsa ratio, idest proportio commixtionis, aut aliquid aliud a proportione?

modo que no se descuide ninguno de los congéneres " o sea como ningún defecto de su mismo género exista allí, entonces aquellas partes se dicen bien armonizadas y la composición de las mismas se llama armonía, como la leña y las piedras y otros cuerpos naturales. Y así también las cuerdas, cuando están bien ordenadas o las flautas, como desde ellas resulte una consonancia de sonidos se denominan bien armonizados; y esta consonancia se denomina armonía y de este modo se denomina con propiedad la armonía.

A veces se encuentra en los cuerpos mezclados de contrarios. Pues cuando algunos contrarios están mezclados e integrados en alguno, de modo que ninguna repugnancia o exceso de algún contrario exista allí, como por ejemplo de lo cálido o de lo frío, o de lo húmedo o seco, entonces aquellos se dicen bien armonizados y la razón de estos, o sea la proporción se denomina armonía. Luego, si el alma es armonía se denominaría según alguno de estos modos. Pero consta que en ninguna parte ni en otra de estos modos es razonable decir que el alma es armonía: luego dicen erróneamente que el alma es armonía.

139.- Y que el alma no se denomina armonía por ninguno de esos modos es evidente. Pues el alma no puede ser denominada armonía según se encuentra en las cosas compuestas y en las que tienen composición, cosa que es evidente. Pues el orden de las partes compuestas en el cuerpo es muy clara, pues es fácil saber el orden de huesos a huesos, de nervios a nervios, y de brazo a mano, y de la carne a los huesos. Pero la razón del orden de las partes está oculta para nosotros. Pues por esto no podemos saber el orden que existe entre el intelecto y el sentido, y el apetito y cosas semejantes.

140.- Además ni puede decirse armonía según la proporción de los cuerpos integrados por los contrarios. Y esto por doble razón. Una razón es porque una diversa proporción se encuentra en diversas partes del cuerpo: pues la integración de los elementos no tiene la misma razón, esto es la proporción, según la que es carne y según la que es hueso: luego en diversas partes existirán diversas almas según diversa proporción y multiplicación de las partes del animal.

La otra razón es porque todos los cuerpos están integrados a partir de elementos y contrarios: luego, si la proporción de la integración en cualquier cuerpo es armonía, y la armonía es el alma: por consiguiente en cualquier cuerpo existirá el alma, lo que es incongruente. Y así, es evidente que dicen incongruentemente que el alma es armonía.

141.- Después cuando dice : " investigabit autem / ἂν ἴσῃ / σέ εἰ δ'." Discute contra Empédocles; y pone contra él tres argumentos que no deduce. De los cuales el primero es este. Los mismos ponen que cualquier cuerpo consiste "en razón" esto es, en cierta proporción que llaman armonía, y a ésta llaman alma. Luego, pregunto si el alma es la misma razón esto es la proporción de la integración, o es algo distinto a la proporción? Si tú dices que

Si tu dicis quod est ipsa proportio, tunc, cum in uno corpore sint diversae proportiones secundum diversas partes, sequuntur duo inconvenientia: scilicet quod multae animae sunt in uno corpore secundum diversas partes, et quod in quolibet mixto sit anima. Si dicas quod est aliud quam proportio, tunc, cum proportio sit harmonia, anima non erit harmonia.

142. — *Secundam rationem* ponit cum dicit « amplius autem »

*Quae talis est.* Empedocles ponebat quod amicitia esset causa congregationis in rebus, et lis causa disgregationis: sed in congregatione fit aliqua proportio: quaero ergo, utrum amicitia sit causa cuiuslibet congregationis, aut tantum congregationis harmonizatae? Si tu dicas, quod amicitia est causa cuiuslibet congregationis, tunc oportebit ponere aliquid aliud ab amicitia, quod causet huiusmodi proportionem et harmoniam in congregationibus harmonizatis: vel erit dicere, quod huiusmodi harmonizatio est a casu. Si tu dicas, quod est

causa solum congregationis harmonizatae, tunc amicitia non erit causa omnis congregationis: quod est contra eum.

143. — *Tertiam rationem* ponit cum dicit « et hoc urum »

*Quae talis est.* Empedocles dicit quod amicitia est quae facit congregationem in rebus. Quaero ergo urum amicitia sit idem cum ipsa congregatione harmonizata, aut non? Si dicatur quod est idem, tunc, cum nihil sit causa suiipsius, amicitia non erit causa illius congregationis, sicut Empedocles dicebat. Si vero dicatur quod non est idem, *contra.* Congregatio harmonizata nihil aliud est, quam convenientia quaedam: amicitia vero videtur esse quaedam convenientia: ergo est idem: et sic idem quod prius.

144. — *Consequenter* cum dicit « si vero »

*Ostendit quomodo haec opinio est multum probabilis;* dicens, quod ideo videtur haec opinio probabilis, quia posito uno ponitur aliud, et remoto uno removetur alterum; nam (4) recedente ab aliquo corpore harmonia, recedit anima, et permanente harmonia permanet anima. Sed hoc non sequitur; quia proportio huiusmodi non est forma, sicut ipsi credebant, sed est dispositio materiae ad formam. Et si accipiatur proprie harmonia compositionis pro dispositione, bene sequitur, quod manente dispositione materiae ad formam manet forma, et destructa dispositione, removetur forma. Non tamen quod harmonia sit forma, sed dispositio materiae ad formam.

145. — *Secundo* cum dicit « quod quidem »

*Concludit et epilogat,* quod anima non movetur circulariter, sicut Plato dixit. Nec est harmonia, sicut Empedocles asseruit. Movetur autem secundum accidens, sicut diximus supra (5), et movet scipsam. Et quod movetur secundum accidens, patet; quia movetur in quantum movetur corpus in quo est, corpus autem movetur ab anima. Alio modo non est moveri ipsam secundum locum nisi per accidens.

(4) *Al. non.*

(5) *na. 75-86.*

es la proporción misma, entonces, dado que en un cuerpo existen diversas proporciones según las diversas partes, se siguen dos inconvenientes : o sea que existen muchas almas en un cuerpo según las diversas partes, y que en cualquier mezcla hay alma. Si dices que es otra cosa que la proporción, entonces, dado que la proporción es armonía, el alma no será armonía.

142.- Pone el segundo argumento cuando dice: "amplius autem / ἔτι δ'."

Que es este: Empédocles ponía que la amistad era la causa de la agrupación de en las cosas y el pleito la causa de la disgregación: pero en la agrupación se hace alguna proporción: luego, te pregunto: si la amistad es la causa de cualquier agrupación o sólo de la agrupación armonizada? Si tú dices que la amistad es la causa de cualquier agrupación, entonces será necesario poner algo diverso a la amistad que cause esta proporción y armonía en las agrupaciones armonizadas: habrá que decir que tal armonización viene de la casualidad.

Si tú dices que es sólo la causa de la agrupación armonizada, entonces la amistad no será la causa de toda aplicación, lo que está contra él.

143.- Pone el tercer argumento cuando dice: "et hoc utrum " Que es así: Empédocles dice que la amistad es la que hace la agrupación de las cosas. Luego, pregunto si la amistad es lo mismo con la misma agrupación armonizada o no? Si dice que es lo mismo, entonces, dado que nada es causa de sí mismo, la amistad no será la causa de aquella agrupación como decía Empédocles. Pero si dice que no es lo mismo es lo contrario. La agrupación armonizada no es más que cierta conveniencia, y la amistad parece ser cierta conveniencia: luego es lo mismo: y así es lo mismo que lo anterior.

144.- Después, cuando dice: "si vero / εἰ δ'." Muestra en qué modo esta opinión es muy probable: diciendo que por eso se ve que esta opinión es probable, porque al poner una cosa se pone la otra, y al quitar uno se quita el otro, pues al alejarse la armonía de un cuerpo se aleja el alma, y al permanecer la armonía, permanece el alma. Pero esto no se sigue, porque esta proporción no es forma, como ellos creían, sino que es la disposición de la materia a la forma. Y si se toma propiamente la armonía de la composición por la disposición bien se sigue que permaneciendo la disposición de la materia a la forma, permanece la forma, y estando destruida la disposición, se quita la forma. No pensamos, con todo, que la armonía no es forma, sino la disposición de la materia a la forma.

145.- En segundo lugar cuando dice: "quod quidem / ὅτι μὲν οὐκ." Concluye y epiloga que: el alma no se mueve circularmente como dice Platón. Ni es armonía como dice Empédocles.

En cambio, se mueve por accidente, como dijimos anteriormente y se mueve a sí misma. Y que se mueve por accidente es evidente,

porque se mueve en cuanto se mueve el cuerpo en el cual está, y el cuerpo es movido por el alma. De otro modo no es posible que ella se mueva según el lugar, sino por accidente\* (67).

## Notas

- 1.- Naturales o filósofos de la naturaleza, también llamados por algunos eruditos los fisiólogos ( οἱ φυσιολόγοι ) como también los llama Aristóteles, Met. 986 b 14 . Ya que " más que las cosas particulares les preocupa la naturaleza ( φύσις ) " Cfr. Fraile,Guillermo. Historia de la filosofía. Grecia y Roma. Madrid, Ed. Católica. 1976. Vol. I p. 138 y ss. ( B.A.C. No. 160 ).
- 2.- Traducimos Passiones por afecciones ( patior ). Para Santo Tomás la passio es el hecho de ser modificado o de sufrir una transformación. La passio es uno de los diez predicamentos. No traducimos por pasión, ya que actualmente este término designa más especialmente las diversas modificaciones del apetito sensible. La pasión, en el sentido moral, es lo que se llama concupiscencia, o la atracción al bien sensible. Cfr. Jolivet,Régis. Tratado de filosofía. Moral. Buenos Aires, Ed. Lohlé. 1959. Vol. I, p. 148 y ss.
- 3.- De Partibus animalium. Lib. I, Cap. V ( Ed. Firmin Didot )
- 4.- Philosophia prima, traduce lo que Aristóteles llama πρώτῃ φιλοσοφίᾳ, Met. 1061 b 19. La filosofía primera no se ocupa de los objetos particulares en cuanto que cada uno de ellos tiene un accidente,sino que trata del ser en cuanto cada uno de esos objetos particulares es un ser. Met. 1061 b 25-28.
- 5.- La palabra Metafísica ( τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ ), ciertamente no la empleó Aristóteles, y tampoco hay fundamento para hacerla remontar hasta Teofrasto. Comúnmente se atribuye su invención a Andrónico de Rodas, décimo escolarca del Liceo. Cfr. Fraile, G. Op. Cit. p 451.
- 6.- Nótese que ya también San Benito de Nursia ( h. 480 - 547 ) en el prólogo de su Regula ( que causó un poderosísimo influjo en la edad media ) propone la misma metodología. " Pero además consigue el legislador, con su palabra elocuente y afectuosa los tres fines que los antiguos preceptores ( Cicerón y Quintiliano ) asignan al prefacio: ganarse la benevolencia, la atención y la docilidad de los oyentes." Cfr. San Benito de Nursia, Su vida y su regla. Madrid, Ed. Católica. 1960. p. 305 y ss.
- 7.- El texto latino sobre el que se basa el presente comentario del Doctor Angélico, es una traducción que hizo directamente del griego el más célebre de los traductores medievales de Aristóteles, Guillermo de Moerbeke. La edición de dicho texto sobra el que se basa nuestra traducción es: Sancti Thomae Aquinatis. In Aristotelis Librum De Anima Commentarium. Editio tertia, cura ac studio P.F. Angeli Pirota, O.P.Romae, Ed. Marietti. 1948. 223 p.p.

8.- El texto original griego citado es el establecido por W. D. Ross siguiendo la edición Bekker: Aristotelis. De Anima. Recognovit brevisque adnotatione instruxit W.D.Ross. Oxford, Ed. Clarendon Press. 1979. 109 p.p.

9.- Modo, es todo lo que determina o modifica un ser

10.- Tópicos, del griego  $\tau\omicron\pi\iota\kappa\acute{\eta}$  es el arte de encontrar argumentos.

11.- Estos tres pasos fundamentales formaban también parte de la Lectio, que era el procedimiento ordinario de la enseñanza en la edad media hasta fines del siglo XIII. La Lectio consiste siempre en el comentario de una obra ( en éste caso el De Anima, de Aristóteles. ) Enseñar en una escuela medieval se llamaba leer. Se trata siempre de comentar un texto determinado. Cfr. Galino, M. Historia de la educación. Edades antigua y media. p. 511 y ss. Madrid, Ed. Gredos. 1982. ( Biblioteca Hispánica de Filosofía, No. 26 )

12.- Intellectus possibilis, o intelecto posible, en Santo Tomás designa lo más comunmente la facultad espiritual de conocer. Lo divide en: intelecto agente; facultad de abstraer lo inteligible de las imágenes. Intelecto pasivo o posible; el poder receptor de las semejanzas abstractas. El intellectus, es también uno de los cinco Habitus intelectuales, aquel que perfecciona la facultad en su aprehensión de los primeros principios. Cfr. Gardeil, H.D. Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Vol. IV Metafísica. México, Ed. Tradición. 1974. 262 p.

13.- Scilicet: " claro que ", en algunos casos " a saber "

14.- Phantasia ( del gr.  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  ) Phantasmata, término empleado habitualmente por Santo Tomás para designar las imágenes, sobre todo en cuanto son aquellas el punto de partida de la abstracción intelectual. Cfr. Verneaux, R. Introducción General y lógica. Barcelona, Ed. Herder. 1982. ( Curso de filosofía tomista, No. 1 ).

15.- Quod quid est, o Quidditas, en castellano quiddidad, fórmula latina que traduce el griego  $\tau\omicron\tau\acute{\iota}\eta\nu\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . La quiddidad es lo que responde a la cuestión: qué es ? en latín quid sit ?. La quiddidad corresponde a la esencia en cuanto es expresada en una definición. Cfr. Rassam, J. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Madrid, Ed. Rialp. 1980. p. 334 y ss.

16.- Definición, Definitio, traduce  $\delta\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ . La definición de una cosa, que se hace por el género próximo y la deferencia específica, expresa la esencia o la quiddidad de una substancia.

17.- Accidente, Accidens, traduce el griego σφμβεβηκός. Accidente es lo que no existe en sí, sino en otro. Per accidens se opone a per se. El acto de ser del accidente es relativo al de la substancia, de la que el accidente es una determinación complementaria: Accidens esse est inesse.

18.- Género, Genus, traduce el griego γένος. El género es uno de los cinco predicables que, atribuido a sus inferiores, expresa su sustancia de manera incompleta.

19.- Especie, Species, traduce el griego εἶδος. En la psicología del conocimiento, la species es la intermediaria entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Así, la especie en cuanto forma representativa, es decir, en cuanto semejanza impresa por el objeto en los sentidos o en el intelecto, no es, pues, el objeto conocido, sino aquello por lo que el objeto es conocido.

En lógica, la especie es uno de los cinco predicables, que al ser atribuido a uno de sus inferiores, expresa completamente su esencia.

20.- Universal, término o concepto tomado en toda su extensión. Para una excelente visión de conjunto sobre este importante problema de la filosofía medieval Cfr. Hirschberger, J. Historia de la filosofía. Barcelona, Ed. Herder. 1985. 2 Vols. (especialmente el tomo I).

21.- De aquí en adelante sólo se pondrá el enunciado también en griego a inicio de cada párrafo o cuando revista algún interés especial para no sobrecargar el texto de citas. Por otra parte, siendo el comentario tan ceñido al original resulta muy sencillo encontrar cualquier expresión comentada por el Maestro de Aquino.

22.- Sustancia, Substantia, traduce el griego οὐσία. Es sustancia todo ser concreto que forma una unidad distinta y contiene en sí mismo las determinaciones requeridas para existir. La sustancia es el ente captado como dato de la experiencia sensible. Por oposición al accidente, que existe en otro, la sustancia es el ens per se, el ente por sí.

23.- Conjunto o compuesto, Coniunctum, es la unidad de cuerpo y alma.

24.- Respecto al problema del conocimiento, Platón desconfía de los sentidos. Pero tampoco confía plenamente en la razón, y para suplir sus deficiencias acude al mito de la anámnisis. Trata de llegar al conocimiento de las pretendidas realidades de su mundo ideal no sólo por medios racionales, sino también y con preferencia, por caminos extraracionales, sentimentales y volitivos. Cfr. Fraile, G. Op. Cit. p.557 y ss.



25.- La posición tomista respecto al problema del conocimiento es radicalmente diferente, pues siguiendo en este punto a Aristóteles, Santo Tomás afirma tajantemente que : " nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos. " ( Summa Th. Ia, 12, 12.) Debe recordarse que esta posición constituye una de las principales tesis tomistas: "nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu." Cfr. Hellin, J. et al. Philosophiae Scholasticae Summa. Vol. II que corresponde a la Psycología Speculativa. Madrid, Ed. Católica. 1955. ( B.A.C. 137 ).

26.- Cuando Tomás pone ejemplos con relación a las ciencias, no debemos dejarnos engañar por ellos en ciertas ocasiones, pues hay que entender que están tomados de las teorías científicas de su tiempo, se trata más bien de meras ilustraciones que deben aclarar algún punto en términos fácilmente comprensibles para sus lectores. Cfr. Copleston, F. El pensamiento de Santo Tomás. México, Ed. F.C.E. 1987. p. 128 y ss ( Colección Breviarios 154 )

27.- Movimiento. I se define metafísicamente: el acto de lo que está en potencia en cuanto tal. II División. Para Aristóteles, además de la mutación substancial, hay tres especies de movimiento propiamente dicho: el movimiento local, la alteración cualitativa, y el aumento - disminución cuantitativo. Cfr. Gardeil, H.D. Op. Cit. p. 250.

28.- Demócrito, ( 460 a.c. ) filósofo natural de Abdera es el fundador de la escuela atomista. Demócrito, como Parménides, estaba convencido de la imposibilidad de una absoluta creación o destrucción, pero no intentó negar la multiplicidad del ser, el movimiento, el devenir, y el perecer de las cosas compuestas, y puesto que todo ello según había mostrado Parménides resultaba impensable sin el no ser, afirmó que el no-ser tenía la misma jerarquía que el ser. Cfr. Zeller, E. Fundamentos de la filosofía griega. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI. p. 73 y ss.

29.- Respecto a las formas de los átomos estas resultaban por la desfiguración que sufran según los choques, adoptando diversas formas: redondas, alargadas, picudas, ganchudas etc. Cfr. Diels, H. Die fragmente der vorsokratiker. 68 A 135.

30.- Estas partículas son las que suelen verse flotando en el ambiente cuando se ve la luz que entra a través de una puerta o ventana.

31.- Leucipo ( 430 a.c. ) Aristóteles y Teofrasto lo consideraban como el fundador de la escuela atomista. Por la enorme dificultad que hay en distinguir entre la doctrina atomista lo que pertenece a Demócrito de lo que pertenece a Leucipo, generalmente se les suele exponer juntos. Cfr. Fraile, G. Op. Cit. p. 216.

32.- Para los pitagóricos, las almas son partículas desprendidas del pneuma infinito que andan vagando por la atmósfera hasta que se encarnan en los cuerpos, en los cuales entran por la respiración. Según Aristóteles los pitagóricos creían que eran almas las motas de polvo que aparecen moviéndose en el aire cuando lo ilumina un rayo de sol. Cfr. Fraile, G. Op. Cit. p. 161.

33.- Para un amplio estudio sobre el  $\nu\omicron\hat{\upsilon}s$  de Anaxágoras como principio del movimiento, Cfr. Capelle, W. Historia de la filosofía griega. Madrid, Ed. Gredos. 1981. p. 132 y ss.

34.- Aquí dum es causal "pues".

35.- Empédocles ( 450 a.c. ) natural de Agrigento. En general su doctrina equivale a una tentativa ecléctica para fundir en una síntesis las distintas tendencias existentes en su tiempo. En su sistema entran concepciones jónicas, pitagóricas, eleáticas y de Heráclito, además de aspiraciones místicas y morales semejantes a las de los órficos.

36.- Traducimos  $\nu\epsilon\hat{\iota}\kappa\omicron\varsigma$  por "hostilidad". El significado de  $\nu\epsilon\hat{\iota}\kappa\omicron\varsigma$  es riña, disputa, pelea. En la filosofía de Empédocles es el principio de la disgregación o separación del  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ . Es el opuesto de  $\phi\iota\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ . Cfr. Liddell & Scott. Greek - English Lexicon. p. 1165. Nótese que G. Fraile en su Historia de la filosofía traduce por Odio.

37.- Es decir, sus dos obras principales están escritas en verso, en dialecto jónico. Aunque Empédocles como poeta no fue brillante fue muy estimado por los antiguos. Aristóteles lo calificó de "homérico" en Ars poetica 1447 b 17.

38.- El concepto platónico del alma, en cuanto a su origen, su naturaleza, su simplicidad, el motivo de su unión con el cuerpo y su inmortalidad, sufre una evolución con notables variantes que se aprecia sobre todo a lo largo de sus diálogos Fedón, República, Fedro y Timeo. Su psicología es una combinación de las creencias en el origen celeste de las almas, la preexistencia y la transmigración, procedentes de los órficos, de Píndaro y los pitagóricos, con su teoría de las ideas, el innatismo y la reminiscencia.

Platón tuvo siempre un concepto elevadísimo del alma como una entidad inmaterial distinta y contrapuesta al cuerpo Cfr. Werner, Ch. La filosofía griega. Barcelona, Ed. Labor. 1966. p. 65 y ss.

39.- Deben distinguirse dos tipos de abstracción: la que abstrae lo universal de lo individual ( v. gr. el concepto universal hombre, de los individuos humanos ) y la que abstrae la forma, o sea un determinante, una perfección ontológica del sujeto ( v. gr. la humanidad del hombre concreto, el movimiento del cuerpo movido.) Esta última recibe el nombre de abstracción formal " abstractio formalis " y la primera el de abstracción total " abstractio totalis " porque su resultado es siempre un todo ( totum ), es decir, un

compuesto de un sujeto indeterminado y de una "forma" ( v.gr. hombre= un sujeto que tiene naturaleza humana.) Puesto que la forma es comprendida esencialmente, la abstracción de lo universal no requiere ninguna generalización inductiva.

Cfr. Brugger, W. Diccionario de filosofía. Barcelona, Ed. Herder. 1987. p. 38.

40.- Según Aristóteles, Platón, en la última fase de su pensamiento habría creído en la existencia de tres ordenes distintos de entidades reales: I las ideas sustanciales, II los seres matemáticos, y III los objetos del mundo sensible. Los seres matemáticos serían, pues, intermedios entre los objetos sensibles y las ideas, Cfr. Rodis, G. Platón y la búsqueda del ser. Madrid, Ed. Edaf. 1977.

41.- Platón distinguía tres clases de números: I) los números ideales (reales); II) los números matemáticos ( Conceptos ), y III) los números sensibles ( corpóreos, visibles y tangibles ). Los primeros son eternos, subsistentes, de la naturaleza idéntica a la de las ideas.

Cfr. Fraile, G. Op. Cit. p. 342 y ss.

42.- El movimiento en sentido auténtico no puede definirse o captarse con precisión conceptual. Para todo intento de determinación del concepto es característica la paradoja de que, por una parte han de trazarse límites fijos, pero, por otra parte el movimiento es acto y, con ello, negación de todo lo estático. El concepto de movimiento en cierto modo ha de moverse a así mismo para acercarse a la realización del movimiento.

El problema del movimiento ha sido uno de los problemas filosóficos más estudiados ya desde los presocráticos, en especial en Parménides y Zenón hasta nuestra época contemporánea.

Cfr. Krings, H.M. Baumgartner, et al. Conceptos fundamentales de filosofía. Barcelona, Ed. Herder. 1978. 3 Vols. ( Vol. II, p. 577.)

43.- Conocimiento. Es un proceso psíquico accesible directamente al hombre por su conciencia, en el que el cognoscente (el sujeto) tiene en sí lo conocido (el objeto) en forma tan activa, que al mismo tiempo lo contrapone a sí mismo en esta unidad dinámica.

Conocimiento significa el hecho increíble de que un ser, el cognoscente, no solamente exista entre los demás seres, sino que siendo, por así decirlo, transparente a sí mismo, es conciente de sí mismo, y así existe en sí, pero al mismo tiempo existe también fuera de sí mismo, por cuanto refleja y produce en sí lo "otro", y así es "en cierto modo todas las cosas"

Cfr. Brugger, W. Op. Cit. p. 121 y ss.

44.- Para un estudio más detallado y acucioso sobre las opiniones acerca del alma, Cfr. Guthrie, W. Historia de la filosofía griega. Madrid, ed. Gredos. 1984. especialmente vol. I y II.

45.- Inquirit et disputat. La disputa o Disputatio era el ejercicio escolar por antonomasia de las escuelas teológicas de la edad media. La disputatio junto con la quaestio, que eran públicas o privadas, daban una gran animación a la vida académica de todas las escuelas teológicas medievales y estimulaban en alto grado la investigación y participación académica de los estudiantes.

Cfr. Celada Luengo, G. O.P. en su Introducción general a la Suma de teología. Madrid, Ed. Católica. 1988. Vol. I. ( B.A.C. No. 31.)

Sobre esta auténtica creación medieval, la disputatio, como contribución académica, Cfr. Galino, M. Op. Cit.

46.- Respecto al problema del movimiento, el movimiento y Dios, y el primer móvil inmóvil, fundamental en la filosofía aristotélica, Cfr. el importantísimo trabajo de: Broker, W. Aristóteles. Santiago de Chile, Ed. Universitaria. 1963. 205 p.p.

Relacionado con la teoría del primer motor, hay una nueva revisión del problema muy competente y sugerente en la obra de Jaeger, W. Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. México, Ed. F.C.E. 1984. 553 p.p.

47.- Generación. Generatio, traduce el griego  $\gamma \epsilon \nu \epsilon \sigma \iota \varsigma$ . La generación es el cambio contrario a la corrupción que lleva a la producción de una substancia.

48.- Corrupción. Corruptio, traduce el griego  $\phi \theta \omicron \rho \acute{\alpha}$ . La corrupción es el cambio que corresponde a la destrucción de una substancia por la separación de la materia y de la forma.

49.- Ha de decirse. Dicendum quod. Expresión muy característica en Santo Tomás. Su forma totalmente sistematizada por el Doctor Angélico con su puntuación original (sobre todo en la Summa Theologiae) y concorde con el sistema de las disputas es: Respondeo. Dicendum quod. Es decir que la respuesta se inicia con el Dicendum, que significaba el comienzo de la determinación auténtica del maestro.

Con la fórmula "hay que decir" o "ha de decirse", comienza, pues, la solución magisterial a la cuestión. Constituye esta parte el cuerpo del artículo, donde se suele exponer orgánicamente la doctrina construida por el autor. Es ahí donde la preocupación del autor por dar ideas verdaderas y claras aparece con toda su intensidad. Para ello Tomás usa toda la gama de procedimientos aristotélicos y culturales de que disponía. Todas las actividades tendentes a esclarecer el problema son usadas en este momento. Cfr. Celada Luengo, G. Op. Cit. p. 20 y ss.

50.- Cuando. Cum = temporal, pero aquí también puede vales el matiz causal.

51.- Movimiento natural, es aquel que por un impulso interno dado con la naturaleza del la cosa se realiza en dirección al lugar natural hacia abajo para los cuerpos pesados; hacia arriba, para los ligeros.

52.- El movimiento violento, ( que es el segundo de los movimientos que distinguía la escolástica) se comunica a los cuerpos desde el exterior contra el impulso natural, de suerte que la causa continuamente actuante se haya situada fuera de aquel. Según la concepción moderna fundada en la nueva ciencia natural, todo movimiento presupone en el objeto movido un impulso (*impetus*) comunicado por el motor. Conforme al principio de inercia, todo cuerpo opone al cambio de su estado de movimiento una resistencia que ha de vencerse con una fuerza. En consecuencia, de no actuar una fuerza exterior el cuerpo permanece en reposo, o en movimiento rectilíneo y uniforme: toda fuerza provoca en él una aceleración. Un cuerpo al que mediante una fuerza se comunica un impulso, se mueve cambiando continua y regularmente de lugar en el espacio.  
cfr. Brugger, W. Op. Cit. p. 357 y ss.

53.- El reposo, como término del movimiento final, es una situación obtenida mediante la actividad. Físicamente, el reposo es la mera falta de movimiento, estado en el que no actúa fuerza alguna ni es él mismo efecto de ninguna fuerza; reposo relativo es la falta de movimiento respecto a un sistema de referencia.

54.- *Apetito*, *Appetitum*, traduce el griego ὄρεξις. En general, el apetito es la inclinación o el movimiento propio de un ser. El apetito se llama natural en los seres desprovistos de conocimiento; por ejemplo el movimiento de caída de una piedra. En el animal el apetito se llama sensitivo o sensible, porque la inclinación sigue a la aprehensión de una forma o de un fin sensible.

El apetito sensible está ligado a un órgano corporal. En el hombre, ser dotado de razón hay además apetito intelectual o racional, que se llama voluntad. Su objeto es el bien presentado por el intelecto.

55.- *Voluntad*, *Voluntas*, traduce el griego βούλησις. La voluntad es el apetito intelectual cuyo objeto es lo deseable y el bien en cuanto tales. Es el principio de las operaciones por las que el ser racional tiende a su fin.

56.- El intelecto es la facultad de conocer. (*Intellectus* - νοῦς) El intelecto humano es una facultad pasiva, porque está en potencia respecto a los inteligibles. En este sentido, el alma es "*tamquam tabula rasa*". Como todo ser en potencia, el intelecto no puede pasar al acto si no es mediante un ser en acto. Pero las formas de las cosas sensibles, que nos permiten conocerlas, no son inteligibles en acto, sino que están como inteligibles en potencia en las realidades sensibles. Por eso hace falta un intelecto agente o activo (*Intellectus agens* - νοῦς ποιητικός) para, mediante la abstracción, hacer inteligibles en acto las formas inteligibles en potencia que hay en las realidades sensibles. El

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

intelecto pasivo- intellectus pasivus - νοῦς παθητικός ) es la facultad receptora de las especies inteligibles abstrahidas de los sentidos por el intelecto agente.

57.- Diapasón. Del latín diapason y este del griego διαπασών ; de διά, a través, y πασών, de todas ( las cuerdas o notas ) Es el intervalo que consta de cinco tonos, tres mayores y dos menores, y de dos semitonos mayores: diapente y diatesarón. También es la regla en que están determinados las medidas convenientes, en la cual se ordena con debida proporción el diapasón de los instrumentos.

58.- Diatesarón. ( de διά, a través y τεσσαράρων, de cuatro { cuerdas o notas } ) Es el intervalo de cuarta.

59.- Para mayor información sobre los elementos constitutivos de la música medieval, su fundamento científico y simbólico Cfr. Láng, P.H. La música en la civilización occidental. Buenos Aires, Ed. Eudeba. 1963. 896 p.p.

60.- La definición es una expresión compleja que hace explícita la naturaleza de la cosa o el significado del término. "Oratio naturam rei aut significationem termini exponens." Cfr. Bochenski, I.M. Historia de la lógica formal. Madrid, Ed. Gredos. 1985. 595 p.p. ( Biblioteca hispánica de filosofía )

61.- La demostración es esencialmente un silogismo, y un silogismo que conduce a la ciencia. "Demonstratio est syllogismus faciens scire."

62.- Esta doctrina se extiende a lo largo de la escolástica. Dante Alighieri, en su libro sobre la monarquía hace también eco de la misma doctrina; es necesaria la sedentariedad y el reposo para perfeccionar la sabiduría. Cfr. Gómez Robledo, A. Dante Alighieri. I Las obras menores. II La Divina Comedia. México, Ed. El colegio nacional. 1985. p. 149 y ss.

63.- La noción platónica del alma aunada al cuerpo dará pie a la antropología de Descartes que habría de influir en el pensamiento moderno acerca del alma, contribuyendo a formar una noción equivocada, la dualidad de cuerpo y alma. Cfr. Tresmontant, Cl. El problema del alma. Barcelona, Ed. Herder. 1974. p. 102 y ss.

64.- El cuerpo vivo, el organismo, está compuesto, por una parte, de una materia física, y por otra, de un elemento constitutivo, que llamamos principio de información, y es quien organiza esta multiplicidad de átomos diversos. El principio de información más la materia integrada constituyen un cuerpo vivo.

Cuando el principio de información desaparece, queda la materia que había sido informada y compuesta y que ahora se decompone. Es lo que llamamos cadáver.

Pero es absurdo decir como lo ha mantenido toda la tradición platónica y cartesiana, que el hombre está compuesto de una alma y de un cuerpo. La expresión correcta es decir que el cuerpo vivo está compuesto de un principio de información, que podemos llamar "alma" si el término nos satisface, y de una materia múltiple. Cuando decimos que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, da la impresión de que para nosotros el cuerpo es algo distinto del alma. Sin embargo llevados de la mano de la filosofía y la biología, se puede ver que el cuerpo es el alma informando una materia. En la fórmula propuesta por la tradición cartesiana, se encuentra, de una manera explícita, en el primero término de la frase el término "alma", y en el segundo miembro de una manera implícita bajo el término "cuerpo", otra vez el principio de información. No hay cuerpo sin información o animación; y sin ellas el cuerpo no puede subsistir.

Cfr. Tresmontant, Cl. Op. Cit. p. 158 y ss .

65.- Para un estudio más profundo sobre este tema de la doctrina pitagórica y sus ulteriores desarrollos Cfr. Poupard, Paul. Diccionario de las religiones. Barcelona, Ed. Herder. 1988. 1500 p.p.

66.- Un estudio profundo acerca de la importancia de la doctrina de Empédocles y Demócrito acerca del alma se encuentra ampliamente expuesto en: Rhode, E. Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. México, Ed. F.C.E. 1983. 204 p.p.

67.- Más adelante, Santo Tomás perfeccionará genialmente la doctrina del estagirita no sólo sobre el alma, sino sobre varias nociones fundamentales. Este tema en particular puede verse desarrollada en varias partes de la Summa Contra Gentes, especialmente el libro II, en las Quaestiones Disputatae De Anima, y en la misma Summa Theologiae.

Un excelente resumen del tema se encuentra sistemáticamente expuesto en la Historia de la filosofía medieval, de Guillermo Fraile. Madrid, Ed. Católica. 1985. 2 Vols.

## Bibliografía

## Ediciones del texto:

- 1.- Sancti Thomae Aquini In Aristotelis librum de anima commentarius.  
Cura ac studio P.F. Pirotta, O.P.  
Romae, Ed. Marietti. 1948. 223 p.p.
- 2.- Aristotelis. De Anima.  
Recognovit brevique adnotatione instruxit  
W.D. Ross.  
Oxford, Ed. Clarendon Press. 1979. 109 p.p.
- 3.- Agustín de Hipona. La ciudad de Dios.  
Edición bilingüe de José Morán, O.S.A.  
Madrid, Ed. Católica. 1964. 2 Vols.  
(Biblioteca de autores cristianos, 171, 172)
- 4.- Alsina, José. Aristóteles. De la filosofía a la ciencia.  
Barcelona, Ed. Montesinos. 1986. 132 p.p.
- 5.- Bochenski, I.M. Historia de la lógica formal.  
Madrid, Ed. Gredos. 1985. 595 p.p.  
(Biblioteca hispánica de filosofía, 55 )
- 6.- Broker, Walter. Aristóteles.  
Tr. F. Soler.  
Chile, Ed. Universitaria. 1963. 205 p.p.
- 7.- Brugger, Walter. Diccionario de filosofía.  
Barcelona, Ed. Herder. 1979. 683 p.p.
- 8.- Capelle, W. Historia de la filosofía griega.  
Madrid, Ed. Gredos. 1981. 132p.p.
- 9.- Celada Luengo, G. Introducción a la Suma de Teología.  
Madrid, Ed. Católica. 1988. 992 p.p.
- 10.- Copleston, F. Historia de la filosofía.  
Barcelona, Ed. Ariel. 1980. Vol. I y II.
- 11.- Copleston, F. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino.  
México, Ed. F.C.E. 1987. 292 p.p.  
(Breviarios, No. 154.)
- 12.- Diels, H. Die fragmente der vorsokratiker.  
Germany, Ed. Weimann. 1974. 3 vols.



- 13.- Derisi, O. La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Tomás de Aquino  
Buenos Aires, Ed. Eudeba. 1980. 302 p.p.
- 14.- Fraile, Guillermo, Historia de la filosofía.  
O.P. Madrid, Ed. Católica. 1976. Vols. I y II.
- 15.- Galino, María. Historia de la educación. Edades antigua y media.  
Madrid, Ed. Gredos. 1982. 596 p.p.  
(Biblioteca hispánica de filosofía, 26 )
- 16.- Gardeil, H.D. Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.  
México, Ed. Tradición. 1974. Vols. I, II, III.
- 17.- Gómez Robledo, A. México y el humanismo clásico. En el humanismo en México en vísperas del siglo XXI.  
México, Ed. U.N.A.M. 1987. 350 p.p.
- 18.- Gómez Robledo, A. Dante Alighieri. Las obras menores. La Divina Comedia.  
México, Ed. El colegio nacional. 1985. 560 p.p.
- 19.- Guthrie, W. Historia de la filosofía griega.  
Madrid, Ed. Gredos. 1984. vols. I y II.
- 20.- Hellin, J. et al. Philosophiae Scholasticae Summa.  
Madrid, Ed. Católica. 1944. 4 Vols.
- 21.- Hight, Gilbert. La tradición clásica.  
México, Ed. F.C.E. 1986. 2 Vols.
- 22.- Hirschberger, J. Historia de la filosofía.  
Barcelona, Ed. Herder. 1985. 2 Vols.
- 23.- Jaeger, W. Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.  
México, Ed. F.C.E. 1984. 556 p.p.
- 24.- Jolivet, Regis. Tratado de filosofía.  
Buenos Aires, Ed. C.Lohlé. 1976. 3 Vols.
- 25.- Krings, H.M. Baumgartner. Conceptos fundamentales de filosofía.  
Barcelona, Ed. Herder. 1978. 3 Vols.
- 26.- Lang, P.H. La Música en la civilización occidental.  
Buenos Aires, Ed. Eudeba. 1963. 989 p.p.
- 27.- Liddell & Scott. Greek - English Lexicon.  
Oxford, Ed. Oxford University Press. 1983. 2042p.p.

- 28.- Manser, G.M. La esencia del tomismo.  
Madrid, Ed. C.S.I.C. 1953. 835 p.p.
- 29.- Ponferrada, E. Introducción al tomismo.  
Buenos Aires, Ed. Club de lectores. 1985.  
300p.p.
- 30.- Poupard, Paul. Diccionario de las religiones.  
Barcelona, Ed. Herder. 1988. 1881 p.p.
- 31.- Ramírez, Santiago. Introducción a Tomás de Aquino.  
Madrid, Ed. Católica. 1975. 341 p.p.
- 32.- Rassam, J. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.  
Madrid, Ed. Rialp. 1980. 339 p.p.
- 33.- Rhode, E. Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.  
México, Ed. F.C.E. 1983. 204 p.p.
- 34.- Rodis, G. Platón y la búsqueda del ser.  
Madrid, Ed. Edaf. 1977. 399 p.p.
- 35.- Tresmontant, Claude. El problema del alma.  
Barcelona, Ed. herder. 1974. 350 p.p
- 36.- Vansteenkiste, C. Las razones del tomismo.  
Pamplona, Ed. Eunsa. 1980. 139 p.p.
- 37.- Verneaux, R. Introducción general y lógica.  
Barcelona, Ed. Herder. 1982. Vol.I.  
(Curso de filosofía tomista )
- 38.- Waltz, P.A. Chronotaxis vitae et operum Sancti Thomae Aquinatis.  
Romae, Ed. Vaticana. 1929. 5 Vols.
- 39.- Zeller, E. Fundamentos de la filosofía griega.  
Buenos Aires, Ed. Siglo XXI. 1978. 333 p.p.