

ella (1), siendo como se cognoscitiva solo en potencia, tanto de las especies sensibles como de las inteligibles; principios respectivos de sus sensaciones y conocimientos.

Responderémos que, siendo la forma el principio de la acción, las cosas del mismo modo se han con respecto á aquella, que con relación á la acción misma (2): así, por ejemplo, si la acción de elevarse proviene de la tenuidad, será preciso que lo que se eleva en potencia solamente, sea ligero únicamente en potencia, y lo que de hecho se eleva sea ligero en acto. Vemos pues que el hombre en ocasiones conoce solo en potencia, así por los sentidos como por el entendimiento; y pasa después de esa potencia al acto, sintiendo por la acción de los objetos sensibles en sus sentidos, ó entendiendo por la enseñanza ó la investigación. De donde se infiere que el alma cognoscitiva está en potencia tanto respecto de las imágenes, que son principios de las sensaciones, como de las que lo son de los conocimientos: por cuyo motivo Aristóteles (ibid.) supuso que el entendimiento, con el cual el alma entiende, no posee especies algunas naturalmente infusas, sino que al principio se halla en potencia respecto de todas estas especies. Pero, como lo que tiene forma en acto, no puede á veces obrar según su forma, contrariado por algún obstáculo, cual sucede á un cuerpo ligero, si se le impide elevarse; hé aquí porqué Platon supuso que el entendimiento del hombre está naturalmente lleno de todas las especies inteligibles: pero el cuerpo, al cual

(1) En este artículo queda por resolver previamente, si el alma entiende por medio de las especies; cuestión difícilísima, sobre la cual hay opiniones muy diferentes. Antes de investigar si el alma conoce mediante las especies ingénitas, infusas ó adquiridas, parece deberse saberse previamente lo dicho. Para resolver tal duda, véase al C. Cayetano. — M. C. G.

(2) ¿Esto, que se dice forma, principio de acción, es la potencia, de manera que el sentido de la proposición sea que en la misma disposición se encuentran las cosas con respecto á la potencia y al acto, es decir, que de igual modo una cosa se ha con relación á la forma, que principia la acción, que relativamente á la acción misma? Verdad es que así sucede con las formas que son principios naturales de las acciones, cuando no media impedimento para la operación, como se ve acontecer en los cuerpos leves suspendidos en el aire. Pero ¿es este el sentido de la doctrina, ó más bien, habla el Santo de las formas, que son principio voluntario de la acción? Aquí hay una duda: pues, si se responde afirmativamente, se tropieza con la dificultad de que entonces las formas voluntarias, tan luego como existen, prorrumpen en actos; lo cual es contrario á la experiencia, que enseña haber en nosotros mu-

se halla unido, le impide el pasar al acto. Esta opinión no parece razonable: 1.º porque, si el alma tiene un conocimiento natural de todas las cosas, no es posible al parecer que olvide, hasta el punto de ignorar que lo tiene; porque ningún hombre olvida lo que conoce naturalmente, por ejemplo, que el todo es mayor que la parte, y axiomas semejantes. Más inconveniente aún parece, suponiendo natural al alma el estar unida al cuerpo según lo espuesto (C. 76, a. 1); porque repugna que la acción natural de un ser sea totalmente frustrada por algo, que le es natural. 2.º Evidentemente aparece la falsedad de esta hipótesis, porque, cuando falta algún sentido, nos vemos privados del conocimiento de todo lo aprendible mediante él; á la manera que el ciego de nacimiento no puede tener idea alguna de los colores: lo cual no sucedería, si las especies de todas las cosas inteligibles se hallaran naturalmente grabadas en el entendimiento del alma (3). Por lo tanto debe decirse que el alma no conoce las cosas corporales por especies naturalmente innatas en ella.

Al argumento 1.º dirémos, que el hombre tiene comun con los ángeles el entender, más no la excelencia de su entendimiento; como los cuerpos inferiores, que únicamente existen, según San Gregorio (ibid.) no tienen existencia tan perfecta como la de los superiores: porque la materia de los inferiores no está totalmente completa por la forma, sino que se halla en potencia respecto de las formas que no tiene; en tanto que la materia de los cuerpos celestes de tal modo está com-

chas de tales formas, que no se reducen á actualidad inmediatamente, por ser voluntarias; y en tal caso en vano se alegaría como prueba del intento, puesto que estas formas inteligibles obran ó dejan de obrar según el propósito de nuestra voluntad... A todo lo cual se contesta que la proposición sentada por el Doctor Angélico comprende todas las formas, tanto naturales como voluntarias; pero restringiéndola á la potencia puramente esencial y á su acto correspondiente. Así que dicho sentido deberá ser el siguiente: «Una cosa dice relación á la forma, que es principio de la acción, de igual modo que á la acción misma, en cuanto que, si está en potencia esencial para la operación, lo está también en potencia esencial para la forma; y si no, no». Y la razón es, porque nadie puede estar en potencia para entender esencialmente, teniendo ya en acto la especie inteligible: lo cual implicaría contradicción. — M. C. G.

(3) Es de advertir que Santo Tomás sostiene aquí solamente que estas especies no están en acto en el entendimiento, pero admite que lo están en potencia; de manera que, como se verá (a. 6), las cosas sensibles no son la causa completa y total de nuestros conocimientos intelectuales.

pleta por su forma, que no se halla en potencia respecto de otra, según queda manifestado (C. 66, a. 2). Igualmente el entendimiento del ángel es perfecto según su naturaleza por las especies inteligibles; mas el del hombre se halla en potencia respecto de dichas especies.

Al 2.º que la materia prima tiene el ser sustancial por la forma: por lo tanto debió ser creada bajo alguna forma, sin lo que no existiría en acto; al paso que, existiendo bajo una sola forma, está en potencia para otras. El entendimiento empero no tiene ser sustancial por la especie inteligible, y por lo tanto no hay paridad.

Al 3.º que un interrogatorio bien ordenado procede de los principios comunes conocidos por sí mismos al objeto propio. Por tal procedimiento se infunde la ciencia en el alma del que aprende; y por consiguiente, cuando responde con exactitud sobre las cosas, que se le preguntan segunda vez, no es porque las conociera anteriormente, sino porque entonces las aprende de nuevo; pues en nada influye si el que enseña proponiendo ó interrogando procede de los principios comunes á las conclusiones, dado que en todo caso el ánimo del discípulo se certiora de lo posterior mediante lo anterior.

#### ARTÍCULO IV. — Las especies inteligibles afluyen (estuant) al alma de algunas formas separadas? (1)

1.º Parece que las especies inteligibles provienen al alma de algunas formas separadas: porque todo lo que por participación tiene un ser determinado, reconoce por causa lo que por esencia es tal; como lo que está encendido se reduce al fuego como á su causa. Pero el alma intelectiva, según que está entendiendo en acto, participa de las cosas inteligibles; pues el entendimiento en acto es en cierto modo lo entendido en acto. Luego las cosas, que en sí mismas y por su propia esencia son entendidas en acto, son causas de que el alma intelectiva entienda

(1) En este artículo se combaten los errores de Platon, Avicena y Algazel, que suponían que las especies inteligibles, por las cuales nuestra alma entiende, emanaban de las formas separadas. Algazel suponía que toda nuestra perfección y ciencia proviene de la décima Inteligencia, ó del

en acto: y, puesto que las cosas entendidas en acto por su esencia son formas existentes sin materia, dedúcese que las especies inteligibles, por las que el alma entiende, son producidas por algunas formas separadas.

2.º Las cosas inteligibles son al entendimiento lo que las sensibles á los sentidos; pero las cosas sensibles, que están en acto fuera del alma, son causas de las mismas sensibles, que están en los sentidos, y por las que sentimos: luego las especies inteligibles, por las que nuestro entendimiento entiende, son causadas por algunas cosas inteligibles en acto existentes fuera del alma; y, como estas no son sino formas separadas de la materia, síguese que las formas inteligibles de nuestro entendimiento dimanen de algunas sustancias separadas.

3.º Todo lo que está en potencia se reduce al acto por aquello, que se halla en acto. Si pues nuestro entendimiento, existiendo ántes en potencia, entiende después en acto; esto debe necesariamente ser efecto de algún entendimiento, que está siempre en acto, y este es el entendimiento separado: luego por algunas sustancias separadas son producidas las especies inteligibles, por las que entendemos en acto.

Por el contrario: si esto fuera cierto, no necesitaríamos de los sentidos para entender, lo cual es evidentemente falso; sobre todo, porque el que carece de un sentido, de ningún modo puede adquirir la ciencia de las cosas sensibles propias del mismo.

Conclusion. Las especies inteligibles, por las cuales nuestra alma entiende, no emanan de formas separadas.

Responderémos, que algunos supusieron que las especies inteligibles de nuestro entendimiento procedían de algunas formas ó sustancias separadas, y esto de dos maneras. Porque Platon, según se ha dicho (a. 1), creyó que las formas de las cosas sensibles subsistían por sí sin la materia: como la forma del hombre, que denominaba hombre *per se*, y la forma ó

ángel, que también se dice donador de las formas; error condenado en las Sagradas Escrituras (Ps. 93): *Qui (Deus) docet hominem scientiam*; (Eccli. 1) *Omnis sapientia à Domino Deo est*, y (Jac. 1) *Omne datum optimum et omne donum perfectum deorsum est descendens à Patre luminum*.

idéa de caballo que llamaba caballo *per se*, y así de otros. Suponia que estas formas separadas eran participadas, tanto por nuestra alma cuanto por la materia corpórea: por nuestra alma para conocer, y por la materia corporal para ser: de manera que, así como la materia corpórea, participando de la idéa de piedra, se hace tal piedra; así también nuestro entendimiento, al participar de la idéa de la piedra, se constituye conocedor de la piedra. Mas la participacion de la idéa se verifica por alguna semejanza de la idéa misma en el que participa de ella, al modo que el modelo entra á ser parte del modelado. Así pues como suponía que las formas sensibles que están en la materia corporal dimanaban de las idéas, como ciertas semejanzas de las mismas; igualmente pretendía que las especies inteligibles de nuestro entendimiento eran ciertas imágenes de las idéas, que de ellas provenían; y por esto refería á las idéas las ciencias y las definiciones, según lo dicho (a. 1).

Mas, habiendo probado Aristóteles (Met. l. 7, t. 44 á 58) por gran copia de argumentos que repugna á la esencia de las cosas sensibles que sus formas subsisten sin sus materias; Avicena, desechando tal hipótesis, supuso que las especies inteligibles de todos los seres sensibles no subsisten por sí sin materia, sino que preexisten inmaterialmente en entendimientos separados, del primero de los cuales se derivan al siguiente las tales especies, y así sucesivamente hasta el último entendimiento separado, que él llamó entendimiento agente; y que de este proceden las especies inteligibles á nuestras almas y las formas sensibles á la materia corporal. Así Avicena está de acuerdo con Platon en suponer que las especies inteligibles de nuestro entendimiento dimanaban de ciertas formas separadas; sino que Platon dice que estas formas subsisten por sí mismas, en tanto que Avicena las coloca en una inteligencia agente. Difieren también en que este último supone que las especies inteligibles no permanecen en nuestro entendimiento, cuando cesa de entender en acto, sino que há menester volver á recurrir á recibirlas de nuevo; ni por consiguiente admite ciencia naturalmente innata, como Pla-

ton, quien pretende que las participaciones de las idéas subsisten de una manera inmutable en el alma. Pero según esta opinión no se podría explicar satisfactoriamente la causa de la union del alma con el cuerpo; porque no se puede decir que el alma intelectual se una al cuerpo á causa del cuerpo mismo, toda vez que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por la del móvil, sino más bien al contrario. Parece pues que el cuerpo sea necesario al alma intelectual, principalmente para su operacion propia, que es la de entender; pues no depende del cuerpo en cuanto á su ser. Pero, si el alma fuese naturalmente apta para recibir las especies inteligibles tan solo por la influencia de algunos principios separados, y no los recibiese por los sentidos; no tendría necesidad del cuerpo para entender, y por lo tanto inútilmente estaría unida al cuerpo: y, si se replica que nuestra alma necesita de los sentidos para entender, como sus escitadores á la consideracion de las cosas, cuyas especies inteligibles recibe de los principios separados; esto no parece suficiente, por cuanto esa escitacion no parece necesaria al alma, sino en tanto que se halle como adormecida (*consopita*), según dicen los platónicos, y olvidadiza por efecto de su union con el cuerpo: en cuya hipótesis no servirían los sentidos al alma intelectual, sino para remover el obstáculo, que al alma opone su union con el cuerpo. Queda pues por investigar la causa de esta union del alma al cuerpo. Si se responde con Avicena que los sentidos son necesarios al alma, por cuanto la escitan á recurrir á la inteligencia agente, de la cual recibe las especies; tampoco esto satisface: porque, si está en la naturaleza del alma el que entienda por medio de especies procedentes del entendimiento agente, seguiríase que el alma podría algunas veces en virtud de su inclinacion natural ó quizá por la escitacion producida por algun otro sentido dirigirse á la inteligencia agente y recibir de ella las especies de los objetos sensibles, de cuyo sentido propio careciese el individuo, pudiendo un ciego de nacimiento tener idéa de los colores: lo cual es manifestamente falso. Debe pues reconocerse que las especies inteligibles, por medio de las cua-

les conoce nuestra alma, no la provienen de formas separadas.

Al argumento 1.º dirémos, que las especies inteligibles, de que participa nuestro entendimiento, se reducen como á su causa primera á algun principio inteligible por su esencia, es decir, á Dios; pero proceden de este principio por medio de las formas de las cosas sensibles y materiales, de las que tomamos la ciencia, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 7).

Al 2.º que las cosas materiales según su manera de ser fuera del alma pueden ser sensibles en acto, pero no inteligibles en acto. Luego no hay paridad bajo este concepto entre los sentidos y el entendimiento.

Al 3.º que nuestro entendimiento posible es reducido de la potencia al acto por algun ente en acto, cual es el entendimiento agente, que es una de las potencias de nuestra alma según lo dicho (C. 79, a. 3); mas no por algun entendimiento separado, como por su propia (1) causa próxima, sino en caso como causa remota.

#### ARTÍCULO V. — El alma intelectual conoce las cosas inmatrimales en las razones eternas? (2)

1.º Parece que el alma intelectual no conoce las cosas inmatrimales en las razones eternas: porque aquello, en que se conoce algo, es ello mismo anterior y más perfectamente conocido. El alma intelectual del hombre en el estado de la vida presente no conoce las razones eternas; puesto que no conoce al mismo Dios, en quien dichas razones existen, sino que le está unida como un ser desconocido según la espresion de San Dionisio (Myst. Telog. c. 1). Luego el alma no conoce todas las cosas en las razones eternas.

2.º San Pablo dice (Rom. 1, 20) que *las cosas invisibles de Dios son conocidas por las que han sido hechas*. Las razones eternas se cuentan entre las cosas invisibles de Dios. Luego las razones eternas

se conocen por las criaturas materiales, y no al contrario.

3.º Las razones eternas no son otra cosa que las idéas; porque San Agustin dice (Qq. l. 83, q. 46) que « las idéas » son las razones inmutables de las cosas, » que existen en la mente divina ». Decir pues que el alma intelectual conoce todas las cosas en las razones eternas (3) es renovar la opinion de Platon, quien suponía que toda ciencia se deriva de las idéas.

Por el contrario, San Agustin dice (Conf. l. 12, c. 25): « Si nosotros dos » vemos que lo que tú dices es verdad, y » vemos ambos que lo que yo digo es » verdad; ¿ en donde lo vemos? te pregunto yo. Ciertamente ni yo lo veo en » tí, ni tú en mí; sino que lo vemos uno y » otro en la misma verdad inmutable, que » está sobre nuestras inteligencias ». La verdad inmutable está contenida en las razones eternas. Luego el alma intelectual conoce en estas razones eternas todo lo que es verdadero.

Conclusion. [1] *En el estado presente el alma no puede ver todas las cosas objetivamente en las razones eternas; siendo esto propio de los bienaventurados.* [2] *Debe afirmarse que el alma humana lo conoce todo en las razones eternas como en su causa ó principio.* [3] *Nuestro conocimiento de las cosas no tiene por único esclusivo origen la participacion de las razones eternas.*

Responderémos, que según San Agustin (De doctr. christ. l. 2, c. 40), « si los » llamados filósofos han dicho acaso alguna verdad en armonía con nuestra » fe, debemos reivindicársela para nuestro uso como á injustos poseedores; » pues hay en las doctrinas de los paganos ciertas simuladas ficciones supersticiosas, que todos y cada uno de nosotros fuera ya de la sociedad de los » gentiles debe evitar »; y así el mismo San Agustin, imbuido ántes en las teorías de los platónicos, tomó de ellas cuanto halló conforme á la fe, rectificando todo

(1) En la edicion de Nicolai falta la palabra *proprium*.

(2) En primer lugar se demuestra, como se manifiesta, que con razon se dice (Ps. 4): *sellada está, Señor, sobre nosotros la lumbré de tu rostro, y por Dios (Ex.): No me verá el hombre, y vivirá*. Por el Apóstol (Rom. 1): *Porque las cosas de él invisibles se ven después de la creacion del mundo, considerán-*

*dolas por las obras criadas*. En segundo se demuestra cómo por la razon se explica el verdadero sentido de estos pasajes, á saber, que nuestra luz intelectual se deriva de Dios.

(3) Esto es, en Dios mismo, según manifestamente se colige del contexto, en el que espresamente le invoca.

aquello que la era contrario. Platon pues, como queda dicho (a. 4), suponía que las formas de las cosas subsistian por sí mismas separadas de la materia, llamándolas idéas, por cuya participacion decia que nuestro entendimiento conoce todas las cosas, de tal manera que, así como la materia corporal se hace piedra participando de la idéa de piedra; igualmente nuestro entendimiento conoce la piedra mediante su participacion de esta misma idéa. Mas, como parece discordante á la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de estas por sí mismas sin materia, segun la hipótesi de los platónicos, que hacian de la vida *per se* y de la sabiduría *per se* ciertas sustancias creatrices (1), como observa San Dionisio (De Div. nom. c. 11, lec. 4); hé aquí por qué San Agustin substituyó (Qq. l. 83, q. 46) á las supuestas idéas de Platon las razones de todas las criaturas, que dice existen en la mente divina, segun las cuales todo ha sido formado, y por las que tambien el alma humana conoce todas las cosas. Así pues á la pregunta, si el alma humana conoce todo en las razones eternas, débese responder que se puede conocer una cosa en otra de dos maneras: 1.<sup>a</sup> como en un objeto conocido, como quien ve en un espejo las cosas, cuyas imágenes refleja; *bajo cuyo aspecto* el alma no puede verlo todo en esta vida en las razones eternas, sino que únicamente los bienaventurados conocen así todas las cosas en las razones eternas, viendo á Dios y todo en él; 2.<sup>a</sup> como en el principio de su conocimiento, como si dijéramos que se ven en el sol las cosas, que se ven mediante el sol; y *en este sentido es necesario afirmar que el alma humana conoce todo en las razones eternas; por cuya participacion lo conocemos todo.* En efecto: la misma luz intelectual, que está en nosotros, no es otra cosa que cierta participada semejanza de la luz increada, que encierra en sí las razones

(1) El sistema de Platon implica dos extremos contrarios á la fe, á saber: 1.<sup>o</sup> porque suponía la sabiduría y la vida absoluta, y por tanto que había algo infinito fuera de Dios; 2.<sup>o</sup> porque, siendo propio solo de Dios el crear, admitía estas formas creatrices.

(2) Es imposible sostener la doctrina de Mallebranch, si se la da otro sentido que el indicado en el texto.

(3) Así el códice de Alcañiz y el tarrac. con otras muchas ediciones: *beatorum*. En la romana se lee *bonorum*, de los buenos.

eternas (2). Por esto se dice (Ps. 4, 6): *muchos dicen ¿quién nos manifiesta los bienes?* pregunta á la que el Salmista responde (v. 7): *sellada está, Señor, sobre nosotros la lumbre de tu rostro*, como si dijese: «por el hecho mismo de sellarse en nosotros la divina luz, se nos dan á conocer todas las cosas». Sin embargo, como independientemente de la luz intelectual tenemos necesidad de las especies inteligibles tomadas de las cosas, para conocer los objetos materiales; por esta causa no los conocemos solo mediante la participacion de las razones eternas, de modo que baste para la posesion del conocimiento (como querian los platónicos) la sola participacion de las idéas. A este propósito dice San Agustin (De Trin. l. 4, c. 16): «¿Acaso porque los filósofos persuaden con pruebas las más ciertas que todas las cosas temporales se realizan por las razones eternas, han podido descubrir en estas razones mismas ó deducir de ahí cuántos son los géneros de animales, y cuáles los géneros de cada uno de ellos? ¿No han invocado en investigacion de todo esto la historia de todos los tiempos y lugares?» Que San Agustin no entendía que así se conocen todas las cosas en las razones eternas ó en la verdad inmutable, como si se vieran estas razones en sí mismas, está claro por lo que dice él mismo (Qq. l. 83, q. 66) que «no toda alma racional, ni cualquiera, sino sola el alma santa y pura es seguramente apta para esa vision» (de las razones eternas), como lo son las almas de los bienaventurados (3).

La respuesta á las objeciones es evidente despues de lo manifestado.

#### ARTÍCULO VI. — El conocimiento intelectual se recibe de las cosas sensibles? (4)

1.<sup>o</sup> Parece que el conocimiento intelectual no se toma de las cosas sensibles;

(4) La doctrina peripatética ha sido fuertemente combatida sobre este punto; y un gran número de filósofos modernos dicen no puede asegurarse que nuestros conocimientos provengan de los sentidos, sin caer en el materialismo; sin embargo, estudiando detenidamente las esplicaciones, que acerca de la tesis del artículo espone Santo Tomás, se advierte que esta consecuencia es falsa y violenta. Segun el Santo y los peripatéticos, *principium cognitionis nostræ est à sensu. Sed non est existimandum quòd cognitio sensibilis sit totalis et perfecta causa cognitionis intellectualis. Cognitio sensibilis magis quodam-*

porque San Agustin dice (Qq. 83, q. 19) que «no hay que esperar sinceridad de la verdad de los sentidos del cuerpo», y lo prueba por dos razones: 1.<sup>a</sup> porque todo lo que los sentidos corpóreos alcanzan, cambia sin la menor interrupcion de tiempo, y no se puede percibir lo que no es permanente; 2.<sup>a</sup> porque las imágenes de todos los objetos, que tienen nuestros sentidos, nos impresionan aún en ausencia de los objetos, cual acontece durante el sueño y en los arrebatos de furor. Ahora bien: no podemos discernir por los sentidos, si lo que sentimos son los mismos objetos sensibles, ó si son falsas sus imágenes; ni tampoco es posible percibir algo, sin discernirlo de lo falso. De aquí concluye que «los sentidos no pueden hacernos conocer la verdad»: y, puesto que el conocimiento intelectual es perceptivo de la verdad, síguese que no debe esperarse de los sentidos el conocimiento intelectual.

2.<sup>o</sup> San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 6) dice que «no debe creerse que el cuerpo hace algo en el espíritu, como si este estuviera sometido á su accion á modo de materia; porque el que obra es bajo todos conceptos más esencialmente que aquello, de que hace algo». De lo cual deduce que «no es el cuerpo el que produce en el espíritu su imagen, sino más bien el espíritu en sí mismo». Luego el conocimiento intelectual no se deriva de los sentidos.

3.<sup>o</sup> El efecto no se estiende más allá de la virtud de su causa. Pero el conocimiento intelectual se estiende más allá de los objetos sensibles; pues hay cosas que entendemos, y que los sentidos no pueden percibir. Luego el conocimiento intelectual no se deriva de los sentidos.

Por el contrario, Aristóteles prueba (Met. l. 1, c. 1; y Poster. l. 2, t. 27) que «el principio de nuestro conocimiento proviene del sentido».

Conclusion. [1] *La operacion intelectual por parte de las imágenes reconoce por causa los sentidos; mas no puede decirse [2] que el conocimiento sensible*

*modo est materia causa, in eo sensu quòd phantasmata sunt materia ex qua species intelligibiles producuntur, et per quas deinde fit intellectiva cognitio.*

(1) De esta manera es como se ha entendido por algunos el principio *nihil est in intellectu, quòd non prius fuerit in sensu;*

*sea la causa total y perfecta del intelectual, sino más bien materia de causa en cierto modo.*

Responderémos, que sobre este punto hubo entre los filósofos tres opiniones. Demócrito dice que no hay otra causa de cada uno de nuestros conocimientos que las imágenes de los cuerpos, que observamos y que penetran en nuestras almas, segun dice San Agustin (Epist. 56 ad Dioscorum). Aristóteles indica tambien (De somno et vigil. y De divin. per somn. c. 2) que segun Demócrito el conocimiento se verifica por fantasmas y emanaciones; y el fundamento de esta hipótesi está en que tanto el mismo Demócrito como otros antiguos materialistas no establecian diferencia entre el entendimiento y los sentidos, como dice Aristóteles (De anima, l. 2, t. 150 y 151). Por esta razon, siendo afectados los sentidos por los objetos sensibles, creian que todos nuestros conocimientos se verificaban por la sola inmutacion producida por los objetos sensibles, la cual sostenia Demócrito tenía lugar por emanaciones de las imágenes (1). Platon por el contrario admitía diferencia entre el entendimiento y los sentidos, y decia que aquel era una potencia inmaterial, que no se sirve de órgano corporal en sus actos; y, puesto que lo corpóreo no puede ser inmutado por lo corpóreo, supuso que el conocimiento intelectual no se efectúa por la modificacion, que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por la participacion de formas inteligibles separadas, conforme á lo dicho (a. 4 y 5); y que el sentido era á su vez cierta potencia que obra por sí (2): segun lo cual ni el sentido mismo, por ser cierta fuerza espiritual, es inmutado por los objetos sensibles; sino solo los órganos de los sentidos, á cuya alteracion se escita el alma en cierto modo á formar en sí misma las especies de los objetos sensibles. San Agustin parece que se aproxima á esta opinion, cuando dice (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 24) que «no es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del cual

pero se ve claramente que Santo Tomás es el primero en rechazar esta interpretacion.

(2) Esto indujo sin duda á Platon á distinguir muchas almas.