

CUESTION LXXXVII.

De qué modo el alma intelectual se conoce á sí misma (1) y las cosas que en ella existen.

Debemos considerar ahora cómo el alma intelectual se conoce á sí misma y conoce las cosas que en ella existen; acerca de lo cual resolveremos cuatro dudas: 1.^a El alma se conoce á sí misma por su esencia? — 2.^a De qué modo conoce los hábitos que hay en ella? — 3.^a Cómo conoce el entendimiento su propio acto? — 4.^a De qué manera conoce el acto de la voluntad?

ARTÍCULO I. — El alma intelectual se conoce á sí misma por su esencia? (2)

1.^o Parece que el alma intelectual se conoce á sí misma por su esencia: porque dice San Agustín (De Trin. l. 9, c. 3) que «la mente se conoce á sí propia por sí misma, porque es incorpórea».

2.^o El ángel y el alma humana convienen en el género de sustancia intelectual. Es así que el ángel se conoce á sí mismo por su esencia. Luego también el alma humana.

3.^o «En las cosas, que existen sin materia, el entendimiento y el objeto entendido son una misma cosa» (De anima, l. 3, t. 15); pero la mente humana (3) existe sin materia, pues no es acto de cuerpo alguno, según ya queda dicho (C. 75, a. 2): luego en la mente humana es una misma cosa el entendimiento y el objeto entendido; y por consiguiente el alma conoce por su esencia.

Por el contrario, Aristóteles dice (De anima, l. 2, t. 15) que «el entendimiento se entiende á sí mismo de la misma manera que entiende las demás cosas». Es así que no las entiende por la esencia de ellas, sino por sus semejanzas. Luego

(1) Según Aristóteles, cuya doctrina adopta y comprueba Santo Tomás, «el entendimiento se conoce á sí mismo», no por sí ó en sí mismo, sino mediante su propia especie inteligible, del mismo modo que conoce las cosas, que no son el mismo, *sicut et alia*.

(2) No por su propia esencia, sino por su acto propio. Hé aquí categóricamente condensada la tesis, como después se verá.

(3) Prescindiendo de su unión al cuerpo y aún sin consi-

tampoco se entiende á sí mismo por su propia esencia.

Conclusion. Nuestro entendimiento no se conoce á sí mismo por su esencia, sino por su acto, en cuya virtud abstrae de las cosas sensibles las especies inteligibles, como ente que es solo en potencia bajo el aspecto de objeto del conocimiento.

Responderemos que una cosa puede ser conocida, según que se halla en acto, y no en cuanto está en potencia (Met. l. 9, t. 20); pues así es como la cosa es ente y verdadero, que es lo que cae bajo el conocimiento, en cuanto existe en acto: lo cual aparece con toda claridad en las cosas sensibles; pues la vista no percibe el objeto coloreado en potencia, sino solo cuando lo está en acto: y lo mismo es notorio respecto del entendimiento; pues claro es que, como capaz de conocer las cosas materiales, no conoce sino lo que existe en acto; y de aquí el que no conoce la materia primera sino según su proporción (*ad formam*) con la forma (Phys. l. 1, t. 69) (4). Por identidad de razón en las sustancias inmateriales, según la disposición de cada una de ellas en orden á existir en acto por su propia esencia, es también su hábitud en cuanto

derarla separada de él. Léase con mucha atención la respuesta á este argumento 3.^o

(4) Por su relación ó analogía con la forma, como comparando el metal con la estatua ó la madera con el banco, ejemplos aducidos por el mismo Filósofo; para deducir de ellos la relación análoga entre la forma misma y la sustancia total compuesta y resultante de la materia y forma ya coexistentes ó unidas en el objeto.

á ser inteligible por su esencia. Así pues la esencia de Dios, que es acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible por sí misma; y por tanto conoce Dios por su misma esencia, no solo á sí propio, sino también todas las cosas. La esencia del ángel, si bien pertenece al género de las cosas inteligibles como acto, no empero como acto puro ni completo, y por consiguiente su entender no se completa por su esencia; pues, aunque se entiende á sí mismo el ángel por su esencia, no puede sin embargo conocerlo todo por ella misma, sino que conoce las cosas á él estrínsecas por medio de sus semejanzas. El entendimiento humano es en el género de las cosas inteligibles como ente solo en potencia (1), al modo que la materia primera en el género de las cosas sensibles, de donde le viene su denominación de posible. Así es que considerado en su esencia es como potencia inteligente; por cuya razón tiene de suyo la virtud de entender, mas no la de ser entendido, hasta tanto que sea constituido en acto. Bajo este aspecto aún los platónicos fijaron un orden de entes inteligibles sobre el orden de los entendimientos (2), porque el entendimiento no entiende sino por participación de lo inteligible (3) y según ellos el sujeto que participa es inferior al ser participado. Si pues el entendimiento humano se constituyese en acto por la participación de las formas inteligibles separadas según la pretensión

(1) Dice Escoto (*in 1. dist. 3, q. 7*) que, bien se considere el entendimiento como una misma cosa con el alma, ó bien no, siempre viene á resultar que en sí considerado es un cierto acto; lo uno, porque la potencia con relación al accidente ó á la operación no se funda sobre una pura potencia; y lo otro, porque la sustancia del alma es un acto, como se dice (*in 2.^o De anima*); y el entendimiento además, si potencia es, existe en la esencia como en su sujeto. Como se ve, la doctrina de este teólogo no guarda conformidad al parecer con la del Doctor Angélico, y sobre ello pueden consultarse los comentarios del C. Cayetano. — M. C. G.

(2) No se comprende ese orden de entes inteligibles sobre el orden de los entendimientos; porque ó se entiende *simpliciter* ó *secundum quid*, como dice el C. Cayetano: no *secundum quid*, porque los entes del universo no se gradúan por el orden *secundum quid*; tampoco *simpliciter*, porque es constante que el entendimiento, *ut sic*, es más noble que lo inteligible: toda vez que el entendimiento significa una cosa viviente, y el entender es vivir; mientras que lo inteligible hace *abstracción* de lo vivo y no vivo; además de que lo inteligible es por el entendimiento, y no *vice-versa*. Por otra parte lo inteligible puede ser un accidente, como sucede con las especies inteligibles; mas el entendimiento es una sustancia.

Para esclarecer esto, se notará que en el universo hay dos órdenes de seres, el sensible y el inteligible: este es inmaterial, y aquel material; mas ambos se consideran divididos en materia y forma, de modo que, así como en el género de las

de los platónicos, por semejante participación de las cosas incorpóreas se entendería á sí mismo el entendimiento humano. Mas, siendo connatural á nuestro entendimiento en el estado de la vida presente el estar relacionado con las cosas materiales y sensibles, según ya queda dicho (C. 86, a. 4, al 2.^o; y C. 84, a. 7); es consecuencia natural que nuestro entendimiento se entienda á sí mismo, según que se constituye en acto por las especies abstraídas de los objetos sensibles mediante la luz del entendimiento agente: lo cual es el acto de los mismos inteligibles, y mediante ellos entiende el entendimiento posible. Luego no *por su esencia sino por su acto se conoce á sí mismo nuestro entendimiento*, y esto de dos maneras: 1.^a en particular, al modo que Sócrates ó Platon perciben que tienen un alma intelectual, en el hecho mismo de percibir que entienden; 2.^a de un modo universal, en cuanto consideramos la naturaleza de la mente humana por el acto del entendimiento. Pero es cierto que el juicio y eficacia de este conocimiento, por el que conocemos la naturaleza del alma, nos compete en virtud de la derivación de la luz, que nuestro entendimiento recibe de la luz divina, en la cual se contiene la razón de todas las cosas según lo dicho (C. 84, a. 5). A este propósito dice San Agustín (De Trin. l. 9, c. 6): «contemplamos la verdad inviolable, según la cual definimos tan perfectamente

cosas sensibles existe algo en potencia y algo en acto, lo propio sucede en el género de las cosas inmateriales. Ahora bien: el entender exige entendimiento, que entienda, y cosa inteligible, mediando entre ambos la misma proporción que entre lo perfectible y lo perfecto; pero, como el entendimiento en acto consiste en ser inteligible, de aquí el que los seres inmateriales se dividan en dos órdenes, á saber, inteligibles é intelectuales. Para que una cosa sea inteligible, tiene que ser abstraída de la materialidad; y, para que sea intelectual, ha de ser entendida en acto tal inmaterialidad. Lo inteligible y lo intelectual son cosas perfectibles; mas en la divina esencia, que todo es un puro acto, todo á la vez es perfecto. El entendimiento humano, que no es inteligible en acto, por hallarse *tanquam tabula rasa*, reviste el carácter de pura potencia aún en el orden de las cosas intelectuales: y, si bien por el concepto de que lo inteligible perfecciona al entendimiento, aquello es superior; también lo intelectual, en razón de suponer al entendimiento en acto, es cosa más perfecta.

(3) *Intelligibilis*: solo en la antigua edición romana se lee *intelligibilem*; y no deja de ser notable que la moderna ó áurea, poniendo *intelligibilis* de acuerdo unánime con todas las demás, no llame marginalmente la atención sobre aquella variante, cual suele hacerlo comunmente con todas en casos análogos. Dejamos al lector los comentarios, á que fácilmente se presta la omisión, intencionada al parecer,

» como nos es posible, no cuál sea la mente de cada hombre, sino cuál deba ser segun las razones sempiternas ». Mas entre estas dos clases de conocimiento existe una diferencia, á saber: que para tener el primer conocimiento acerca del alma, basta la sola presencia de la misma, que es el principio del acto, por el que el alma se percibe á sí misma, y por esto se dice que se conoce por su presencia; miéntras que para el segundo no es bastante su presencia, sino que se requiere diligente y sutil investigacion. Así es que hay gran número de hombres, que ignoran la naturaleza de su alma, y tambien muchos que se han engañado respecto de ella; por lo cual dice San Agustin (De Trin. l. 10, c. 9) sobre este estudio del alma: « no pretenda el espíritu mirarse como ausente, sino que trate más bien de discernirse (1) presente »; es decir, conocer su diferencia de otras cosas, lo cual es conocer su quiddidad y naturaleza.

Al argumento 1.º dirémos, que la mente se conoce por sí misma, porque en último término llega al conocimiento de sí misma, aunque mediante su acto, puesto que ella misma es la que se conoce, por cuanto se ama á sí misma, como se añade allí (ibid.); y puede decirse que una cosa es conocida por sí misma de dos maneras: ya porque se llega á su conocimiento sin interposicion de otro algo, cual se dicen conocidos por sí mismos los primeros principios; ya porque no son cognoscibles *per accidens*, á la manera que lo es la sustancia, siendo el color visible por sí mismo.

Al 2.º que la esencia del ángel es como acto en el género de las cosas inteligibles; y por lo tanto, se há como entendimiento y como entendido: por consiguiente el ángel percibe por sí mismo su esencia; mas no así el entendimiento humano, el cual ó está absolutamente en potencia

(1) *Præsentem se curet discernere*, segun el texto literal de San Agustin y la unanimidad de las ediciones; y no *præsentem querat discernere*, como únicamente en la áurea leemos, á pesar de que á la márgen advierte la variante, precedida simplemente del consabido *al. (aiti)*.

(2) La doctrina establecida en este artículo se apoya tambien en la de Aristóteles; quien, al consignar (De an. l. 2, t. 33) que « los actos son racionalmente anteriores á las potencias », viene á seytar virtualmente que las potencias son conocidas por medio de los actos: y, siendo por otra parte las potencias y los hábitos principios de los actos, y teniendo estos prioridad racional respecto de los hábitos; si-

con relacion á las cosas inteligibles como entendimiento posible, ó es acto de los inteligibles abstraídos de las imágenes como entendimiento agente.

Al 3.º que aquella frase del Filósofo es verdadera universalmente en todo entendimiento: porque, así como el sentido en acto es sensible en acto á causa de la imagen del objeto sensible, que es la forma del sentido en acto; de igual manera el entendimiento en acto es lo entendido en acto por la semejanza del objeto entendido, que es la forma del entendimiento en acto. Así que el entendimiento humano, que se constituye en acto mediante la especie del objeto entendido, por esta misma especie es entendido como por su propia forma. Y decir que en las cosas que existen sin materia son una misma cosa el entendimiento y lo que se entiende, equivale á decir que en las cosas que son entendidas en acto es lo mismo el entendimiento y lo entendido; puesto que una cosa es entendida en acto, por cuanto existe sin materia. Sin embargo hay en esto diferencia: porque las esencias de algunas cosas existen sin materia, como las sustancias separadas que llamamos ángeles, cada una de las cuales es á la vez entendida é inteligente; al paso que hay otras, cuyas esencias no existen sin materia, y únicamente tienen este carácter las semejanzas ó imágenes abstraídas de ellas. Por lo cual dice el comentar de Aristóteles (De ánima, l. 3, t. 15) que la proposicion aducida no es verdadera sino respecto de las sustancias separadas; porque segun lo dicho (al 2.º) en ellas se verifica en cierto modo lo que no en otras.

ARTÍCULO II.—¿ Nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por la esencia de estos? (2).

1.º Parece que nuestro entendimiento

guese asimismo que estos se dan á conocer por medio de los actos. La importancia de esta tesis se otha de ver, observando que la fe, que es un hábito, no se pierde por el pecado con la gracia; y que es verdadera fe, aunque no viva en el pecado, segun espresa el Concilio de Trento (ses. 5, can. 28), anatematizando á quien dijere lo contrario: de donde se infiere que mal puede ser la fe, por firme que sea, señal infalible de justificacion y aun de predestinacion (como heréticamente enseña Lutero), ni aún tenerse certidumbre de ser justo por la fe (segun Calvino), dado que el hábito de la fe solo puede conocerse por sus actos, y pudiendo estos ejercerse en estado de culpa y de actual reprobacion. A estos errores

conoce los hábitos del alma por la esencia de los mismos: porque dice San Agustin (De Trin. l. 13, c. 1.º) que « no se ve la fe en el corazon en que está, como el alma de otro hombre se ve por los movimientos del cuerpo; sino que la posee una ciencia certísima (1) y la conciencia la proclama »: y la misma razon milita respecto de los demas hábitos del alma (2): luego estos no se conocen por los actos, sino por sí mismos.

2.º Las cosas materiales, que están fuera del alma, son conocidas por la presencia de sus imágenes (3) en ella, y por eso se dice que son conocidas por sus semejanzas. Pero los hábitos del alma se hallan presentes en ella por su misma esencia: luego son conocidos por dicha esencia.

3.º Aquello por lo que cada cosa es tal, lo es más. Es así que las demas cosas son conocidas por el alma mediante los hábitos y especies inteligibles. Luego con mayor razon son conocidos estos del alma por sí mismos.

Por el contrario: los hábitos son principios de los actos, como lo son las potencias. Pero (De an. l. 2, t. 33) « los actos y las operaciones son racionalmente anteriores á las potencias » (4). Luego por lo mismo preceden tambien á los hábitos, y de consiguiente estos son conocidos por los actos, lo mismo que las potencias.

Conclusion. *Necesariamente el hábito no puede ser conocido por sí mismo, sino por su acto; no siendo acto él mismo, sino medio entre la potencia y el acto, ni conocida cosa alguna, sino en cuanto se halla en acto.*

Responderémos que el hábito es en cierto modo un medio entre la potencia pura y el puro acto; y ya dejamos dicho

pudiera conducir una falsa interpretacion del testo de San Agustin aducido en el primer argumento, á quien no conozca bien la verdadera doctrina en esta interesantísima materia.

(1) Aun cuando se quiera entender estas palabras en el sentido de la objecion, la certidumbre de la posesion de la fe nada tiene que ver con la del hábito de la gracia justificante, no siendo la fe misma la que justifica, como pretendieron los corifeos del protestantismo y repetidísimas veces ha desmentido la Iglesia católica, reprobando y condenando como herético tan craso y transcendental error. Véase la nota precedente.

(2) Entre los cuales puede contarse el de la gracia, que por consiguiente se haría conocer al alma por su sola presencia en ella, contra lo que todo cristiano cree y sabe; pues nadie tiene seguridad de hallarse actualmente en estado ó hábito de gracia. Esto acaba de aclarar el asunto y comprobar las

(a. 1) que *nada es conocido, sino en cuanto se halla en acto*. Así pues, en cuanto el hábito no llega á ser acto perfecto, *tampoco es susceptible de ser conocido por sí mismo, sino que indispensablemente debe serlo por su acto*; ya sea que cada uno se aperciba de que tiene el hábito, en el hecho de percibir que produce el acto propio de tal hábito; ya que indague la naturaleza y razon del hábito por la consideracion del acto. El primero de estos dos conocimientos del hábito se realiza por la presencia misma de este; pues que por el mismo hecho de estar presente produce el acto, que le manifiesta inmediatamente; y el segundo por la diligente investigacion, como se ha dicho de la mente (a. 1).

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la fe no sea conocida por los movimientos exteriores del cuerpo, sin embargo aun el que la posee la percibe por el acto interior del corazon; pues nadie sabe que tiene, sino porque conoce que cree (5).

Al 2.º que los hábitos están presentes en nuestro entendimiento, no como sus objetos, porque el objeto de nuestro entendimiento en el estado de la vida presente es la naturaleza de las cosas materiales (6), segun lo dicho (C. 84, a. 7); sino que están presentes en el entendimiento, como medios por los cuales entiende.

Al 3.º que, cuando se dice « aquello por lo que cada cosa es, es con más razon »; esta proposicion es verdadera, si se trata de cosas que pertenecen al mismo orden, como al género comun de causa (7): por ejemplo, si se dice que la salud es deseable por causa de la vida, se infiere que la vida lo es más. Pero en cuanto á cosas de diversos órdenes no es exacta: como, si se dice que la salud es

observaciones anteriores sobre la transcendencia del asunto en cuestion.

(3) Las especies inteligibles abstraídas de los objetos materiales por el entendimiento, para asimilárselas y llegar así al conocimiento en acto.

(4) Por cuanto la razon indica la condicion esencial del objeto mismo, debiendo por lo tanto entenderse de la razon definitiva, atendida cierta habitud de la potencia respecto del acto, como principio de este en algun modo; por cuyo motivo los actos deben formar parte de la definicion de sus potencias respectivas, segun observa el mismo Aristóteles.

(5) Véase la C. 112, a. 5 de la 1.ª 2.ª p.

(6) La quiddidad ó naturaleza esencial existente en la materia física ó corpórea.

(7) Ó respecto de las causas unívocas, y no de las equívocas, etc.

de desear por razon de la medicina, no se deduce que la medicina es más digna de desearse; por cuanto la salud pertenece al orden de las causas finales, y la medicina al de las eficientes. Así tambien, si nos fijamos en dos cosas pertenecientes ambas por sí al orden de los objetos de conocimiento; aquella, por la que la otra es conocida, lo será más, como los principios respecto de las conclusiones. Mas el hábito no pertenece al orden de objetos, en cuanto es hábito, ni por él se conocen otras cosas, como por objeto conocido, sino como por la disposicion, ó forma, segun la cual conoce el que conoce: por lo tanto no ha lugar la deduccion del argumento propuesto.

ARTÍCULO III.—¿El entendimiento conoce su propio acto? (1)

1.º Parece que nuestro entendimiento no conoce su propio acto; porque lo que propiamente se conoce, es el objeto de la potencia cognoscitiva. Es así que el acto difiere del objeto: luego el entendimiento no conoce su acto.

2.º Todo lo que es conocido, lo es por algun acto (2). Si pues el entendimiento conoce su acto, lo conoce por otro acto, y este acto por otro, y así indefinidamente: lo cual parece (3) imposible.

3.º Lo que el sentido es á su acto, eso es el entendimiento al suyo. Es así que el sentido propio no siente su acto, sino que esto compete al sentido comun (De an. 1. 2, t. 132 y siguientes) (4). Luego tampoco el entendimiento entiende su acto.

Por el contrario, dice San Agustin

(1) ¿El acto de entender es objeto del conocimiento intelectual? Hé aquí la dificultad de la cuestion. Si es acto ¿cómo puede ser objeto?... Pero... ¿qué inconveniente ofrece el que el acto intelectual de uno sea objeto de inteleccion para otro? A poco que se reflexione, la solucion se halla en la dificultad misma: porque claro es que, siendo cosas diversas acto y objeto, la simple transformacion del acto en objeto inteligible, cualquiera que sea el modo posible de verificarla ó darle este carácter, facilita y resuelve el caso. ¿Cómo pues el acto intelectual vendrá á ser objeto del entendimiento mismo? Conocida previamente la naturaleza del objeto estrinseco, sobre que verse el acto, por ese conocimiento se adquiere el del acto de conocer, que así viene á ser por reflexion objeto indirecto de la inteleccion, y conduce á su vez al del entendimiento ó facultad intelectual, erigida de este modo en objeto doblemente reflexo de sí misma, como sujeto inteligente mediante el conocimiento de su propio acto. Esto es todo.

(2) Por el acto mismo de conocerlo, que es el conocimiento ó el conocer en acto.

(3) Y lo es efectiva y absolutamente en sentir unánime de todos los filósofos sensatos.

(De Trin. 1, 10, c. 10 y 11): «entiendo que yo entiendo (*intelligo me intelligere*)».

Conclusion. Lo que primeramente entiende el entendimiento humano es su propio objeto, ó sea, la naturaleza del objeto material; en segundo lugar el acto mismo, por el que conocia el objeto; y en tercero el entendimiento mismo es conocido por el acto.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1 y 2) cada cosa se conoce, segun que se halla en acto (5); y la última perfeccion del entendimiento es su operacion-puesto que no es como accion que se dirige á otro (*objeto exterior*), que sea la perfeccion de lo ejecutado, cual lo es la construccion respecto del edificio; sino que permanece en el operante como su perfeccion y acto (Met. 1. 9, t. 16). Lo primero pues, que del entendimiento se entiende, es su mismo entender; pero sobre esto hay diversidad entre los diversos entendimientos. Alguno, como el divino, es su mismo entender; y así en Dios el entender que entiende y el entender su misma esencia son una misma cosa (6); pues su esencia es su entender. Otro, el angélico, no es su entender segun lo dicho (C. 54, a. 1 y 2); y no obstante el primer objeto de su entender es su esencia: por consiguiente, si bien racionalmente una cosa es que el ángel entienda que entiende, y otra que entienda su propia esencia; sin embargo ambas cosas las entiende simultáneamente y por un acto solo: porque el entender su esencia es la perfeccion propia de la misma, y á la vez y en un solo acto se entienden la cosa y su

(4) De aquí la necesidad imprescindible de admitir un sentido comun, por el que conocemos los objetos propios de los sentidos particulares y sobre todo las sensaciones y las relaciones entre dos ó más de ellos. V. nota 1, pág. 6.

(5) Como que al concepto de inteligibilidad precede el de la verdad del objeto inteligible, y al de verdadero el de su entidad. V. C. 16, a. 3, al 3.º, pág. 149.

(6) Parece á primera vista que en Dios el entender que entiende y el entender su esencia no son una cosa misma; porque, así como segun la opinion comun entre el entender de Dios y su esencia existe la distincion que llaman de *razon*, de igual manera esta debe mediar entre entender Dios su propia esencia y el acto de entender... A lo cual puede responderse que, aunque entre el entender de Dios y su esencia haya (segun nuestro modo de concebir ó *quoad nos*) tal distincion de *razon*; sin embargo realmente ó *quoad se* son una misma cosa por parte de Dios. Ademas, tratándose en este lugar del conocimiento con que Dios se conoce á sí mismo, como en sí es; por eso se dice que su entender, por el que entiende su inteligencia como en sí es, absolutamente es igual á entender su esencia.—M. C. G.

perfeccion. Otro, el humano, ni es su entender mismo, ni el objeto primero de su entender es su misma esencia, sino algo estrinseco, cual es la naturaleza del objeto material: y por tanto lo primero que el entendimiento humano conoce, es su objeto material; lo segundo el acto mismo, por el que conoce dicho objeto; y en fin por el acto es conocido el entendimiento mismo, cuya perfeccion es su mismo entender. Hé aquí porqué dice Aristóteles (De an. 1. 2, t. 53) que «los objetos son conocidos antes que los actos, y estos antes que las potencias (1)».

Al argumento 1.º dirémos, que el objeto del entendimiento es cierta cosa comun, á saber, el ente y lo verdadero, en lo que se incluye tambien el acto mismo de entender. Así pues el entendimiento puede conocer su propio acto; pero no es este lo primero que conoce, puesto que en el estado de la vida presente tampoco es el primer objeto de nuestro entendimiento cualquier ente y verdadero, sino el ente y lo verdadero considerado en los objetos materiales (C. 84, a. 1), por los que viene á conocer todas las demas cosas.

Al 2.º que el mismo entender humano es acto y perfeccion de la naturaleza entendida, de modo que por un solo acto pueda entenderse la naturaleza del objeto material y el entender mismo, así como por un acto único se entienden juntas la cosa y su perfeccion. De donde se infiere que el acto, por el que el entendimiento conoce la piedra, es distinto del acto, por el cual entiende que la conoce; y así sucesivamente; y no hay inconveniente en que el entendimiento sea infinito en potencia (2), conforme á lo dicho (C. 86, a. 2).

Al 3.º que el sentido propio siente en

(1) Tal es pues la escala gradual de la operacion intelectual en orden al conocimiento del entendimiento por él mismo: objeto estrinseco, inteleccion (acto), entendimiento (sujeto); que respectivamente constituyen tres objetos sucesivos, perfecta y claramente designables con los calificativos de directo ó inmediato, mediato y reflejo.

(2) Ya porque la facultad intelectual no está limitada ni determinada por materia alguna corpórea; ya tambien porque son asimismo infinitos (cuantitativamente) en potencia tanto los objetos, á que se estiende su virtud, como cognoscitiva que es de los universales, en los que se contienen individuos (numéricamente) infinitos, como la serie (sucesiva) de estos mismos objetos individuales, de los que jamás llega á conocer tantos, que no pueda conocer aún otros muchos en número siempre igualmente indefinido. V. la nota 2, pág. 702, sobre la verdadera idea del límite matemáticamente considerado y en su especial aplicacion á los números llamados no sin gráfica precision inconmensurables ó indefinidos: así el número conmensurable y determinado 2 es el límite de los

virtud de la inmutacion producida en el órgano material por el objeto exterior sensible; mas no es posible que algo material se inmute á sí mismo, sino que uno es inmutado por otro: y por esta razon el acto del sentido propio es percibido por el sentido comun (3). Pero nuestro entendimiento no entiende por la inmutacion material del órgano; y de consiguiente no hay paridad.

ARTÍCULO IV.—El entendimiento conoce el acto de la voluntad? (4)

1.º Parece que el entendimiento no conoce el acto de la voluntad; porque nada es conocido por el entendimiento, si no se halla presente en él de algun modo. Es así que el acto de la voluntad no se halla presente en el entendimiento, siendo como son potencias diversas: luego el acto de la voluntad no es conocido por el entendimiento.

2.º El acto se especifica segun su objeto. El objeto de la voluntad difiere del del entendimiento: luego el acto de la voluntad es de diversa especie que el del entendimiento; y por lo tanto no es conocido por él.

3.º San Agustin (Conf. 1. 10, c. 17) atribuye á las afecciones del alma el que «son conocidas, no por las imágenes como los cuerpos, ni por su presencia (5) como las artes, sino por ciertas nociones (6)»: no parece empero que pueda haber en el alma otras nociones de las cosas que ó las esencias de las mismas cosas conocidas, ó sus semejanzas. Luego es imposible que el entendimiento conozca las afecciones del alma, que son los actos de la voluntad.

inconmensurables de forma decimal 1,9; 1,99; 1,999; etc., cuya serie es infinita, por cuanto nunca podrán de hecho constar de tantos nueves, que vengan á constituir otra unidad del primer orden, faltando siempre á cada uno otra de su respectivo orden inferior.

(3) Véase la nota 4, pág. 714.

(4) La clave para la recta y fácil inteligencia de este punto es la máxima de Aristóteles (De an. 1. 3, t. 42), *voluntas in ratione est* «la razon incluye en sí á la voluntad.» Así que el entendimiento conoce por la razon, no solo que el alma quiere, esto es, el acto de la voluntad; sino tambien qué es lo que quiere y cómo lo quiere, ó sea, la naturaleza y el principio ó fundamento de su volicion.

(5) *Præsentiam* hallamos en todas las ediciones: solo en la áurea se lee *presentia*, «por lo presente»; aunque anota la variante al margen segun costumbre.

(6) «Por no sé qué nociones ó notas características (*notiones vel notaciones*), dice: por ciertos indicios ó señales.

Por el contrario, dice San Agustín (De Trin. l. 10, c. 10 y 11) «entiendo» que yo quiero (*intelligo me velle*).

Conclusion. Necesariamente el entendimiento conoce el acto de la voluntad, por cuanto este se halla en la razón inteligiblemente.

Responderemos, que según lo dicho (C. 59, a. 1) el acto de la voluntad no es otra cosa que cierta inclinación consiguiente á la forma entendida, como el apetito natural es una inclinación aneja á la forma natural. Mas la inclinación de cada cosa existe en la misma cosa según el modo de esta: así que la inclinación natural reside naturalmente en el objeto natural; la inclinación llamada apetito sensible existe sensiblemente en el sujeto que siente; y del mismo modo la inclinación inteligible, que es acto de voluntad, se halla inteligiblemente en el inteligente, como en su primer principio y propio sujeto. Por esto mismo el Filósofo (De an. l. 3, t. 42) se vale de esta frase: «la voluntad está en la razón» (1). Ahora bien: lo que está en algún inteligente de un modo inteligible, debe por consecuencia ser entendido por él: y por lo tanto el acto de la voluntad es entendido por el entendimiento, ya en cuanto uno percibe que quiere, ya conociendo la naturaleza de este acto (2), y por lo mismo la naturaleza de este principio, que es el hábito ó la potencia.

(1) Más bien «en la parte racional (*in rationali*)», como comprensiva de toda la parte superior del alma, raíz y origen del apetito superior, que es la voluntad: de lo contrario la razón en su concepto formal de potencia intelectual no podría ser directamente el sujeto propio y próximo de la voluntad

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objeción sería procedente, si la voluntad y el entendimiento, así como son potencias diversas, difiriesen también en el sujeto; pues de ese modo lo que está en la voluntad, no estaría en el entendimiento: mas, como una y otro radican en la única sustancia del alma, siendo lo uno en cierto modo principio de lo otro; resulta que lo que se halla en la voluntad, está también en cierto modo en el entendimiento (3).

Al 2.º que lo bueno y lo verdadero, objetos respectivos de la voluntad y del entendimiento, difieren en sí racionalmente: pero lo uno está incluido en lo otro según lo dicho (C. 82, a. 2, al 1.º; y C. 16, a. 4, al 1.º); pues lo verdadero es cierto bien y lo bueno es cierta verdad: y por lo tanto lo que pertenece á la voluntad, cae bajo el entendimiento; y lo que es del entendimiento, puede caer bajo la voluntad.

Al 3.º que los afectos del alma no se hallan en el entendimiento ni por semejanza únicamente, como los cuerpos; ni por su presencia, como en el sujeto, cual sucede en las artes; sino como lo principiado en el principio, en el que va incluida la noción del principiado. Por esto dice San Agustín que «los afectos del alma están en la memoria mediante ciertas nociones».

ni de sus actos, como lo es el alma de los intelectivos y volitivos.

(2) Véase la nota 4, pág. 715.

(3) V. nota 1, de esta misma página.

CUESTION LXXXVIII.

¿Cómo conoce el alma humana las cosas superiores á ella? (1)

Estudiaremos en la presente cuestión, de qué modo el alma humana conoce las cosas que la son superiores, como son las sustancias inmateriales; dilucidando al efecto estos tres puntos. 1.º ¿El alma humana según el estado de la vida presente puede conocer por sí misma las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles? 2.º ¿Puede llegar á este conocimiento por el de las cosas materiales? 3.º ¿Es Dios lo que primeramente conocemos?

ARTÍCULO I. — El alma humana en el estado de la vida presente puede conocer las sustancias inmateriales por sí mismas? (2)

1.º Parece que el alma humana en el estado de la vida presente puede conocer las sustancias inmateriales por sí mismas; porque San Agustín dice (De Trin. l. 9, c. 3): «así como la mente misma adquire el conocimiento de las cosas corporales por medio de los sentidos, igualmente el de las incorpóreas por sí mismas». Tales son las sustancias inmateriales. Luego la mente humana entiende las sustancias inmateriales.

2.º Lo semejante es conocido por su semejante. Es así que la mente humana se asemeja más á las cosas inmateriales que á las materiales, por ser ella inma-

(1) Del conocimiento, que el alma tiene ó adquiere acerca de los seres materiales inferiores á ella y de sí propia, es lógicamente natural el tránsito al de los inmateriales ó sustancias separadas de la materia, entre las que ocupan desde luego el primer lugar los ángeles (hecha abstracción de Dios, de cuyo conocimiento ya ha tratado en la C. 12) como absolutamente espirituales con plena independencia de toda materia corpórea y objeto por lo mismo de la cuestión actual; siguiendo después el alma misma, no ya en su estado normal por su unión con el cuerpo, sino en el accidental y transitorio por su separación de él, á cuyo estudio consagra con toda oportunidad la siguiente C. 89.

(2) Es decir, no por las naturalezas de los seres sensibles ó de sus especies, sea por medio de sus propias especies, como quería Platón (v. C. 84, a. 1); ó bien por cierta continuidad ó enlace, según la pretensión de Averroés; ó en fin de otro cualquier modo. Aristóteles sienta por base de su teoría sobre este conocimiento que nuestro entendimiento no conoce en sí mismas las sustancias abstractas, al decir (*Met.* l. 2, t. 1) que «es respecto de las cosas más manifiestas en la naturaleza, lo que el ojo del buho en orden á la luz del sol»: sentencia, que unida á sus aseveraciones de que (*De an.* l. 3, t. 4) «el entendimiento lo entiende todo» y que (t. 30) «el

terial, según queda probado (C. 75, a. 5; y C. 76, a. 1). Luego, puesto que nuestra mente conoce las cosas materiales, mucho más conocerá las inmateriales.

3.º El que las cosas de suyo más sensibles no sean las más sentidas por nosotros, proviene de que (De an. l. 3, t. 7) «las excelencias de las cosas sensibles perturban nuestros sentidos (3)»; mas las excelencias de las inteligibles no alteran el entendimiento (4). Luego las cosas de suyo más inteligibles lo son también para nosotros: y, como las cosas materiales no son inteligibles, sino en cuanto nosotros las hacemos tales en acto, abstrayéndolas de la materia; es evidente que las sustancias inmateriales por su naturaleza son más inteligibles por sí mis-

«alma nada entiende sin imágenes», prueba concluyentemente que en su opinión y según sus principios no podemos conocer por sí mismas las sustancias inmateriales abstractas, de suyo incapaces de ser representadas por imágenes; si bien no espresó categóricamente la importante circunstancia de sí había de entenderse «por sí mismas primaria y directamente», ó si hablaba en absoluto, cuestión que insinuada por él (*ibid.* t. 36) no obtuvo la decisiva solución, que allí aplazaba para después de nuevas investigaciones, y sobre la que su comentador Averroés diserta á su manera con más difusión que acierto y claridad.

(3) Observación reproducida por Bosuet (*Del conocimiento de Dios y de sí mismo*) y que Aristóteles amplía, añadiendo (t. 68) que «alguna vez modifican aun la sustancia del animal».

(4) En la edición de Nápoles (1763), por lo común de las más esmeradas y correctas, falta (por error material á todas luces) todo un renglón; pues dice *corruptum intellectum*, en lugar de *sensum*, omitiendo *sed excellentia intelligibilem non corruptum* (aquí *cuadra intellectum*): lo cual hace decir al Filósofo lo contrario de lo que realmente dijo y espresan todos los códices manuscritos é impresos.