

CUESTIÓN 15*
LA RAZÓN SUPERIOR E INFERIOR

Primero, se pregunta si el entendimiento y la razón son potencias diversas en el hombre.

Segundo, si la razón superior e inferior son potencias diversas.

Tercero, si en la razón superior o inferior puede haber pecado.

Cuarto, si la delectación morosa es pecado mortal.

Quinto, si en la razón superior puede haber pecado venial.

ARTÍCULO 1

*Si el entendimiento y la razón
son potencias diversas en el hombre¹*

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Se dice en *De spiritu et anima*²: “cuando queremos ascender de lo inferior a lo superior, para nosotros lo primero es el sentido, después la imaginación, a continuación la razón, después el entendimiento y después la inteligencia, y en lo más alto se encuentra la sabiduría que es el mismo Dios”. Pero la imaginación y el sentido son potencias diferentes. Luego también lo son la razón y el entendimiento.

* Traducción de Ana Marta González.

¹ *In III Sententiarum*, d. 35, q. 2, a. 2, q1a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8.

² *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 786).

2. El hombre, como dice San Gregorio³, comparte algo con toda criatura, y por eso se dice criatura a todo hombre. Pero aquello en lo que el hombre conviene con las plantas es cierta potencia del alma, a saber, la vegetativa, que es distinta de la razón, la cual es la potencia propia del hombre en cuanto es hombre; y de modo similar aquello en lo que conviene con los animales, es decir, el sentido. Luego por una razón semejante, aquello en lo que conviene con los ángeles que están por encima del hombre, a saber, el entendimiento, es otra potencia distinta de la razón, que es la propia del género humano, como dice Boecio en *De philosophiae consolatione*⁴.

3. Así como las acepciones de los sentidos propios terminan en el sentido común que juzga de ellos, así también el discurso de la razón termina en el entendimiento en la forma de un juicio que se hace sobre las cosas de las que trata la razón. De estas cosas de las que trata la razón juzga entonces el hombre cuando, analizando [*resolvendo*] llega a principios de los que hay entendimiento, por lo cual su arte de juzgar se denomina resolutorio. Luego así como el sentido común es una potencia diversa del sentido propio, así también lo es el entendimiento de la razón.

4. Comprender y juzgar son actos que exigen potencias diversas, como se ve en el sentido propio y el común, de los cuales el propio comprende, y el común juzga. Pero, como se dice en *De spiritu et anima*⁵, “todo lo que el sentido percibe, la imaginación lo representa, el pensamiento lo forma, el ingenio lo investiga, la razón lo juzga, la memoria lo conserva, la inteligencia lo comprende”. Luego la razón y la inteligencia son potencias diversas.

5. Así como se comporta lo que es absolutamente simple respecto al acto compuesto, así se comporta aquello que es compuesto en sentido absoluto respecto al acto simple. Pero el entendimiento divino, que es simple en todos sus modos, no tiene acto alguno compuesto sino simplicísimo. Por tanto, también nuestra razón, que es compuesta en cuanto que es recoge muchas cosas [*collativa*], no tiene acto simple. Pero el acto del entendimiento es simple, “es, en efecto, la inteligencia de lo indivisible” como se dice en *De anima*⁶. Luego el entendimiento y la razón no son una misma potencia.

6. El alma racional según el Filósofo en *De anima*⁷ y según el Comentador⁸ en el mismo lugar, se conoce a sí misma mediante alguna semejanza. Pero la

³ San Gregorio Magno, *In Evangelium*, II, hom. 29 (PL 76, 1214B).

⁴ Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 5 (PL 63, 854B).

⁵ *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 26.

⁷ Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430 a 2.

⁸ Averroes, *In de anima*, III, com. 15 (VI¹, 159F).

mente, en la que, según dice San Agustín en *De Trinitate*⁹, se encuentra la imagen, se conoce por sí misma. Luego la razón y la mente o entendimiento no son lo mismo.

7. Las potencias se diversifican por los actos, y los actos por los objetos. Pero los objetos de la razón y el entendimiento son máximamente diferentes. Pues como se dice en el libro *De spiritu et anima*¹⁰, “el alma percibe los cuerpos por el sentido, las semejanzas de los cuerpos por la imaginación, por la razón la naturaleza de los cuerpos, el espíritu creado por el entendimiento, el espíritu increado por la inteligencia”. Pero la naturaleza corpórea difiere máximamente del espíritu creado. Luego el entendimiento y la razón son potencias diversas.

8. Boecio dice en *De philosophiae consolatione*¹¹ que “el mismo hombre conoce [*intuetur*] de un modo por el sentido, de otro por la imaginación, de otro por la razón, de otro por la inteligencia. En efecto, el sentido conoce la figura constituida en un sujeto material; la imaginación, sin embargo, indica la figura sola sin materia; la razón trasciende ambas cosas, ya que la especie misma que existe en los singulares la examina atentamente mediante una consideración universal; la inteligencia, en cambio, tiene una mirada más excelente, pues sobrepasada la especie y el ámbito de lo universal, con el extremo más puro de la mente conoce aquella misma forma simple”. Por tanto, así como la imaginación es una potencia diversa del sentido por cuanto que la imaginación considera la forma no en la materia del sentido o en la materia constituida, así también la inteligencia que considera la forma absolutamente, es una potencia distinta de la razón que considera la forma universal existente en el particular. Además, Boecio dice en *De philosophiae consolatione*¹² “el raciocinio es útil al entendimiento, aquello que se genera a aquello que es, el tiempo a la eternidad, el círculo al punto medio, y así se comporta la serie de movimientos azarosos respecto a la estable simplicidad de la providencia”. Pero consta que la providencia difiere del azar, el círculo del centro, el tiempo de la eternidad, y la generación difiere del mismo ser por esencia. Luego también la razón difiere del entendimiento.

9. Como dice Boecio en *De philosophiae consolatione*¹³, “la razón pertenece sólo al género humano así como la inteligencia sola es del divino”. Pero aquello que es divino y humano no puede darse a la vez [*communicare*] en la misma razón de potencia. Luego no son una sola potencia.

⁹ San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 3 (PL 42, 963).

¹⁰ *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

¹¹ Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849A).

¹² Boecio, *De philosophiae consolatione*, IV, prosa 6 (PL 63, 817A).

¹³ Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 5 (PL 63, 854B).

10. Tal como es el orden de los actos es el orden de las potencias. Pero tomar absolutamente algo, lo cual parece ser propio del entendimiento, es anterior que examinar muchas cosas, lo cual compete a la razón. Por tanto, el entendimiento es anterior a la razón. Sin embargo, nada es antes que él mismo. Luego no son la misma potencia la razón y el entendimiento.

11. Se debe considerar la entidad absoluta de la cosa y la entidad de la cosa en una realidad concreta, ninguna de las cuales falta al alma humana. Luego conviene que en el alma humana haya dos potencias, de las que una conozca la entidad absoluta –y esta potencia es el entendimiento–, mientras la otra conoce la entidad en algo –y ésta parece ser la razón–, y así se concluye lo mismo que antes.

12. Tal y como se dice en *De spiritu et anima*¹⁴, “la razón es el aspecto de la mente que discierne lo bueno y lo malo, elige las virtudes y ama a Dios”, lo cual parece pertenecer al afecto, que es una potencia distinta del entendimiento. Luego también la razón es una potencia distinta del entendimiento.

13. Lo racional se distingue frente a lo concupiscible y lo irascible. Pero lo irascible y lo concupiscible pertenecen a la parte apetitiva. Luego también la razón, y así se concluye lo mismo que antes.

14. En *De anima*¹⁵ dice el Filósofo que “en lo racional se encuentra la voluntad”, que se distingue frente al entendimiento. Luego se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Parece decir San Agustín en *De Trinitate*¹⁶, donde afirma “llegamos a la imagen de Dios, que es el hombre, por aquello que excede a los demás animales, esto es, la razón o la inteligencia, y cualquier otra cosa del alma racional o intelectual puede decirse que pertenece a aquello que llamamos mente o alma”. De lo cual parece que toma a la razón y a la inteligencia por lo mismo.

2. En *De Genesi ad litteram*¹⁷ y en la *Glossa*¹⁸ a *Efesios* (4, 23) sobre aquello de “renovad el espíritu de vuestra mente” se afirma: “entendamos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios en aquello por lo que excede [*antecellit*] a los animales irracionales: pero eso es la misma razón, mente, inteligencia, o si se prefiere llamarlo con algún otro vocablo más cómodamente”. Luego, según

¹⁴ *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 786).

¹⁵ Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 5.

¹⁶ San Agustín, *De Trinitate*, c. 1 (PL 42, 1057).

¹⁷ San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 20 (PL 34, 292).

¹⁸ *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 205A).

aquél, parece que la razón y el entendimiento son nombres diversos para la misma potencia.

3. Como dice San Agustín en *De Trinitate*¹⁹, “la imagen de aquella naturaleza mejor que la cual no hay otra debe buscarse y encontrarse en nosotros allí, porque también en nuestra naturaleza no hay nada mejor”. Pero la imagen de Dios se encuentra en nosotros en la parte superior de la razón, como se dice en *De Trinitate*²⁰. Por tanto, ninguna otra potencia hay en el hombre más potente que la razón. Ahora bien, si fuese algo distinto de la razón, la inteligencia o el entendimiento estarían sobre ella, como es evidente por las autoridades antes citadas de Boecio y *De spiritu et anima*. Luego el entendimiento no es en el hombre una potencia distinta de la razón.

4. Cuanto más inmaterial es una potencia, tanto más se puede extender a una pluralidad de cosas. Pero el sentido común, que es una potencia material que compara los objetos de los sensibles propios para discernirlos entre sí, tiene también de ellos un conocimiento absoluto, pues de otro modo no podría discernir entre sus objetos, como se prueba en *De anima*²¹. Luego con mayor motivo la razón, que es una potencia más inmaterial, no sólo puede comparar, sino también considerar en sí misma lo que pertenece al entendimiento; y así el entendimiento y la razón no parecen ser potencias diversas.

5. En el libro *De spiritu et anima*²² se dice que “la mente capaz de todas las cosas, de todas las semejanzas presentes en las cosas, se llama alma y es una naturaleza con una cierta potencia y dignidad natural”. Pero aquello que designa a toda el alma no debe ser diferenciado de alguna otra potencia del alma. Luego tampoco la mente debe distinguirse de la razón, que es una potencia del alma, y así tampoco el entendimiento, que parece ser lo mismo que la mente.

6. En la operación del alma humana se encuentra una doble división: una por la que se compone y divide el predicado con el sujeto formando proposiciones; otra por la que se componen comparando los principios con las conclusiones. Pero en la primera composición, es la misma potencia del alma humana la que aprehende las cosas simples –esto es, el predicado y el sujeto, según las esencias propias–, y la que componiendo forma proposiciones, pues ambas se atribuyen al entendimiento posible en *De anima*²³. Luego de manera semejante también será una potencia la que recibe los mismos principios –lo cual compete al en-

¹⁹ San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 8 (PL 42, 1044).

²⁰ San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000), XV, c. 7 (PL 42, 1065).

²¹ Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426 b 12.

²² *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 786).

²³ Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 26.

tendimiento–, y la que ordena los principios a las conclusiones –lo cual es propio de la razón–.

7. En el libro *De spiritu et anima*²⁴ se dice “el alma es el espíritu intelectual o racional”. Por lo que parece que la razón es lo mismo que el entendimiento.

8. San Agustín dice en *De Trinitate*²⁵ que “donde primero tiene lugar algo que no es común a nosotros y a los animales, eso pertenece a la razón”. Y también esto mismo pertenece al entendimiento, según el Filósofo en *De anima*²⁶. Luego es lo mismo la razón y el entendimiento.

9. La diferencia de objetos en cuanto a las condiciones accidentales no demuestra la diversidad de potencias. En efecto, el hombre coloreado y la piedra coloreada se sienten con la misma potencia, pues es accidental a lo sensible en cuanto sensible, el que sea hombre o piedra. Pero los objetos que en el libro *De spiritu et anima*²⁷ se asignan al entendimiento y a la razón –a saber, el espíritu creado y la naturaleza corpórea–, no difieren, sino que comparten lo propio de la razón de cognoscible: pues como el espíritu incorpóreo creado es inteligible por ser inmaterial, así también las naturalezas corpóreas sólo se conocen en cuanto son separadas de la materia, y así ambas, en cuanto son conocidas, comparten una misma razón de cognoscible, a saber, el carácter de inmaterial. Luego la razón y el entendimiento no son potencias diversas.

10. Conviene que toda potencia que compara otras dos tenga conocimiento de cada una de ellas por separado, por lo cual prueba el Filósofo en *De anima*²⁸ la conveniencia de que haya en nosotros una potencia que conozca lo blanco y lo dulce, precisamente porque distinguimos entre ellas. Pero así como el que discierne entre cosas diversas las compara entre sí, así también el que compara una cosa con otra. Luego es propio de aquella potencia que compara –esto es, la razón–, el considerar también alguna cosa en sí misma, lo cual pertenece al entendimiento.

11. Es más noble comparar que ser comparado, como también actuar que padecer. Pero algo es inteligible y comparable por lo mismo. Luego también por lo mismo es el alma inteligente y comparante; luego la razón y el entendimiento son lo mismo.

12. Un hábito no se halla en potencias diversas. Pero puede ser el mismo el hábito por el que comparamos y el hábito por el que recibimos algo de manera absoluta, como ocurre con la fe, la cual recibe algo de manera absoluta –en

²⁴ *De spiritu et anima*, c. 13 (PL 40, 788).

²⁵ San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 8 (PL 42, 1005).

²⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427 a 17.

²⁷ *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

²⁸ Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426 b 12.

cuanto ello es inherente a las primeras verdades—, y al mismo tiempo compara —en cuanto esta misma verdad la contempla [*intuetur*], como descendiendo, en un espejo de las criaturas—. Luego la misma potencia es la que compara y la que recibe algo absolutamente.

SOLUCIÓN

Para la evidencia de esta cuestión conviene investigar la diferencia entre el entendimiento y la razón. Así pues, debe saberse que según dice San Agustín en *De Trinitate*²⁹, así como hay cierto orden entre las sustancias corporales, por el cual las que son superiores a otras se dicen regidoras de aquéllas, así hay también cierto orden entre las sustancias espirituales. Ahora bien, parece ser que la diferencia entre los cuerpos superiores e inferiores consiste en que los cuerpos inferiores consiguen su ser perfecto mediante movimiento —es decir, un movimiento de generación, alteración y aumento—, como es patente en las piedras, las plantas y los animales; mientras que los cuerpos superiores toman su ser perfecto en cuanto a la sustancia, virtud, cantidad y figura sin movimiento alguno, inmediatamente en el mismo principio, como es patente en el sol, la luna y las estrellas.

Ahora bien, la perfección de las naturalezas espirituales estriba en el conocimiento de la verdad. Por lo que hay también unas sustancias espirituales superiores que sin ningún movimiento o discurrir, en la primera y la más inmediata o simple acepción obtienen el conocimiento de la verdad, como ocurre en los ángeles, en razón de lo cual se dice que tienen un entendimiento deiforme. Otras, en cambio, son inferiores, las que no pueden alcanzar el conocimiento de la verdad perfecta sino a través de cierto movimiento por el cual discurren de una cosa a otra, para que de lo conocido lleguen a la noticia de lo desconocido, que es lo propio de las almas humanas; y de ahí que los mismos ángeles se llamen sustancias intelectuales; y las almas, en cambio, racionales.

En efecto, el entendimiento parece designar el conocimiento simple y absoluto. Por esto se dice que alguien entiende, porque de algún modo lee la verdad en la misma esencia de la cosa. La razón, sin embargo, indica cierto discurso por el cual el alma humana alcanza y llega a esa verdad desde uno a otro conocimiento, y por eso dice Isaac en el *Liber de definitionibus*³⁰ que el raciocinio es el recorrido desde la causa a lo causado. Todo movimiento, sin embargo, procede de algo inmóvil, tal y como dice San Agustín en *De Genesi ad litteram*³¹.

²⁹ San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 4 (PL 42, 873).

³⁰ Isaac Israeli, *Liber de definitionibus* (ed. Muckle, 338).

³¹ San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 21 (PL 34, 388ss).

Pero el fin del movimiento es el reposo, como se dice en *Physica*³² y así como el movimiento se compara al reposo como a un principio y como a un término, así también la razón se compara al entendimiento como el movimiento al reposo y como la generación al ser, como es evidente por la autoridad de Boecio arriba aducida³³. Se compara con el entendimiento en cuanto al principio y en cuanto al término: sin duda en cuanto al principio, porque la mente humana sólo puede discurrir de una cosa a otra si su discurso comienza por la simple acepción de una verdad, dicha acepción es el entendimiento de los principios. De modo similar también, la razón sólo alcanza discursivamente algo cierto si examina aquello que encuentra mediante el discurso a la luz de los primeros principios, en los que la razón resuelve; de tal manera que el entendimiento alcanza el principio de la razón –principio en cuanto a la vía inquisitiva–, y el término –término en cuanto a la vía judicativa–.

Por eso, aunque el conocimiento del alma humana propiamente tiene lugar mediante la vía de la razón, con todo hay en ella alguna participación de aquel conocimiento simple que se encuentra en las sustancias superiores, por el cual se dice que también posee fuerza intelectual. Y esto según aquel modo que asigna Dionisio en *De divinis nominibus*³⁴, cuando dice que la sabiduría divina “siempre une los finales de los anteriores a los principios de los segundos”, lo cual equivale a decir que la naturaleza inferior en su punto más alto toca a lo ínfimo de la naturaleza superior.

Y precisamente esta diferencia entre los ángeles y las almas la muestra Dionisio en *De divinis nominibus*³⁵, cuando dice “de ella –a saber, la sabiduría divina– las virtudes intelectuales de las mentes angélicas tienen intelecciones simples y buenas, no a partir de las cosas divisibles –ni de los sentidos, ni reuniendo el conocimiento divino a partir de las palabras difusas–, sino que entienden de manera uniforme los inteligibles de las cosas divinas”. Y después añade acerca de las almas: “a causa de la divina sabiduría, también las almas racionales los tienen [los inteligibles de las cosas divinas], si bien de manera dispersa y circular, pues rodean la verdad de las cosas existentes, yendo por detrás de las mentes unitivas [de los ángeles] a causa de su conocer fragmentario. Con todo, mediante la reducción de lo múltiple a lo uno son consideradas dignas de asemejarse a los ángeles, en cuanto es propio y posible para las almas”³⁶. Esto lo afirma porque aquello que es propio en una naturaleza superior no puede darse en una naturaleza inferior perfectamente, sino según una cierta participación

³² Aristóteles, *Physica*, V, 6, 230 a 3.

³³ Boecio, *De philosophiae consolatione*, IV, prosa 6 (PL 63, 817A).

³⁴ Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §3 (PG 3, 872B; Dion. 407).

³⁵ Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §2 (PG 3, 868 B; Dion. 388).

³⁶ Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §2 (PG 3, 868B; Dion. 390).

tenué, al igual que en la naturaleza sensible no se da la razón, sino alguna participación de la razón, en cuanto que también los animales irracionales tienen alguna prudencia natural, como se muestra en el principio de la *Metaphysica*³⁷. Pero aquello que se participa de tal modo no se tiene como posesión, esto es, como algo perfectamente subyacente a la potencia que lo tiene, tal y como se dice en *Metaphysica*³⁸, donde dice que el conocimiento de Dios es posesión divina y no humana. Por eso, a fin de que este modo de tener no se considere potencia alguna, del mismo modo que no se dice que los animales tengan razón alguna aunque participen algo de la prudencia, sino que esto inhiera en ellos según alguna estimación natural; tampoco en el hombre hay una potencia especial por la cual obtener el conocimiento de la verdad de manera simple y absoluta, sin discurso, sino que la recepción de tal verdad inhiera en ellos según cierto hábito natural que es el entendimiento de los principios.

Así pues, no hay en el hombre potencia alguna separada de la razón que se llame entendimiento sino que la razón misma se llama entendimiento porque participa de la simplicidad intelectual, la cual es el principio y el término en su propia operación. De ahí que también en el libro *De spiritu et anima*³⁹ el acto propio del entendimiento se atribuya a la razón, por más que lo propio de la razón se ponga como acto de la razón donde se dice que “la razón es el aspecto del alma por el cual ésta conoce lo verdadero por sí misma; el raciocinio, en cambio es la inquisición de la razón”.

A la vista de esto, aun concediendo que para la recepción simple y absoluta de la verdad que hay en nosotros, nos correspondía tener alguna potencia de manera propia y perfecta, con todo, esta potencia no sería otra que la razón. Esto es evidente por lo que sigue. Pues según Avicena en *De naturalibus*⁴⁰, actos diversos indican diferencia de potencias sólo cuando no pueden ser referidas al mismo principio, al igual que no se reduce al mismo principio recibir y retener en las cosas corporales, sino que recibir se da en lo húmedo, y retener, en cambio, en lo seco. Y por ello la imaginación que retiene formas corporales en el órgano corporal es una potencia distinta del sentido, que recibe dichas formas mediante un órgano corporal. Pero el acto de la razón, que es discurrir, y el del entendimiento, que es aprehender la verdad de manera simple, se comparan entre sí como la generación y el ser, o como el movimiento y el reposo. Pues en todas las cosas en las que se encuentran ambos, el descansar y el moverse se reducen al mismo principio, porque mediante una naturaleza algo reposa en un lugar, y mediante la misma se mueve a un lugar, mas reposo y movimiento se

³⁷ Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980 b 21.

³⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 28.

³⁹ *De spiritu et anima*, c. 1 (PL 40, 781).

⁴⁰ Avicena, *De anima*, I, c. 4 (fol. 4).

relacionan como lo perfecto y lo imperfecto. De donde también la potencia que discurre y la que recibe la verdad no serán diversas sino una, que en cuanto perfecta conoce la verdad de manera absoluta, pero en cuanto imperfecta requiere del discurso.

Por ello, la razón propiamente dicha en modo alguno puede ser en nosotros una potencia distinta del entendimiento. Pero la misma cogitativa, que es potencia del alma sensible, se llama razón porque compara las formas individuales igual que la razón propiamente dicha compara las formas universales, como dice el Comentador en *De anima*⁴¹; y ésta tiene órgano determinado, a saber la celda [*cellulam*] media del cerebro, y por esta razón es sin duda una potencia distinta del entendimiento; pero de ella no tratamos ahora.

RESPUESTAS

1. El libro *De spiritu et anima* no es auténtico, ni se cree que sea de San Agustín. Sosteniéndolo, con todo, puede decirse que su autor no pretende distinguir las potencias del alma sino mostrar diversos grados por los que el alma avanza en el conocimiento, para que a través del sentido conozca las formas en la materia: mediante la imaginación las formas accidentales, sin materia pero con las condiciones de materia; mediante la razón la misma forma esencial de las cosas materiales sin la materia individual, de la cual, finalmente, se eleva a la posesión de un cierto conocimiento de los espíritus creados, y así se dice que tiene entendimiento, porque mediante lo anterior conoce tales sustancias que existen sin materia. Y desde ahí todavía se extiende a algún conocimiento del mismo Dios, y así se dice que tiene inteligencia, la cual designa propiamente el acto del entendimiento, porque conocer a Dios es propio de Dios mismo, cuyo entendimiento es su inteligencia, y es su mismo entender.

2. Tal y como dice Boecio en *De philosophiae consolatione*⁴², “la fuerza superior abarca a la inferior, la inferior, sin embargo, de ningún modo alcanza a la superior”. Por eso, la naturaleza superior tiene pleno poder en aquello que es propio de la naturaleza inferior, pero no en aquello que es de la superior. Y por eso la naturaleza del alma racional tiene potencias para lo que es propio de la naturaleza sensible o vegetativa, pero no para lo que es propio de la naturaleza intelectual que existe sobre ella misma.

3. Como el sentido común, según el Filósofo⁴³, percibe todas las cosas sensibles, conviene que sea llevado a ellas según una razón común, pues de lo contrario no tendría un objeto propio. Y a esta razón de objeto común no puede

⁴¹ Averroes, *De anima*, III, com. 6 y com. 20 (VI¹, 154B-C y 164C).

⁴² Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849B).

⁴³ Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426 b 12.

llegar ninguno de los sentidos propios. Sin embargo, a la recepción simple [*simplicem acceptionem*] llega la razón como a su término, como cuando el discurso de la razón concluye en la ciencia: por lo que no conviene que en nosotros el entendimiento sea una potencia distinta de la razón, como un sentido común diverso de los propios.

4. Juzgar no es lo propio de la razón y mediante lo cual puede distinguirse del entendimiento, porque también el entendimiento juzga que esto es verdadero y aquello falso; pero sí lo es en tanto que el juicio se atribuye a la razón y la comprensión a la inteligencia –porque el juicio en nosotros se hace generalmente por resolución en los principios, mientras que la comprensión simple de la verdad se hace por el entendimiento–.

5. Aquello que es simple según todos sus modos, carece totalmente de composición. Pero las cosas simples se conservan [*salvantur*] en los compuestos. Y por eso en las cosas simples no se encuentra aquello que es compuesto en cuanto compuesto, al igual que el cuerpo simple no tiene sabor –el cual se sigue de la mezcla–. Ahora bien, los cuerpos mixtos tienen aquellas cosas que son propias de los cuerpos simples, si bien de modo más imperfecto, como lo caliente y lo frío, y lo ligero y lo pesado que se encuentran en los cuerpos mixtos. Y por ello en el entendimiento divino que es totalmente simple no se encuentra ninguna composición. Pero nuestra razón, aunque sea compuesta, precisamente porque en ella se encuentra algo propio de la naturaleza simple –como el ejemplar en su imagen–, en algún acto simple y en algún acto compuesto puede, ya componer el predicado al sujeto, ya componer los principios en orden a la conclusión. Y por eso en nosotros es la misma potencia la que conoce las esencias simples de las cosas, la que forma las proposiciones y la que razona, siendo esto último lo más propio de la razón en cuanto razón, ya que las otras dos cosas pueden ser también del entendimiento en cuanto entendimiento. De ahí que lo segundo se encuentre en los ángeles que conocen por varias especies, mientras que en Dios se encuentra sólo lo primero, pues al conocer su esencia entiende todas las cosas, tanto simples como compuestas.

6. El alma de algún modo se conoce por sí misma, en tanto que conocer es tener consigo una noticia de sí misma; y de algún modo se conoce mediante la especie inteligible a causa de la cual le compete conocer el pensamiento [*cogitationem*] e introduce una distinción respecto de sí. Y así el Filósofo y San Agustín hablan de lo mismo, por lo que el argumento no concluye.

7. Tal diferencia de objetos no puede diversificar las potencias porque se hace por las diferencias accidentales, como ya se ha probado en las objeciones. Por ello el objeto de la razón se pone en la naturaleza corpórea, porque lo propio del conocimiento humano es que tenga su origen en el sentido y las imágenes sensibles [*phantasmate*]. Y por eso la mirada de nuestro entendimiento –que propiamente se llama razón en cuanto que la razón es propia del género hu-

mano— se fija primero en las naturalezas de las cosas sensibles. A partir de ahí, no obstante, sube más alto, al conocimiento del espíritu creado o increado, lo cual le compete más por su participación en algo de la naturaleza superior que en cuanto es propio y perfectamente conveniente a sí mismo.

8. Boecio quiere que la inteligencia y la razón sean fuerzas cognitivas diversas, si bien no tanto de uno mismo cuanto de diversos. Es decir, quiere que la razón sea de los hombres, y por ello dice que conoce las formas universales en los particulares, porque el conocimiento humano trata propiamente de las formas abstraídas de los sentidos; sin embargo, quiere que la inteligencia sea de las sustancias superiores, que aprehenden inmediatamente las formas de las sustancias inmateriales. Y por ello quiere que la razón nunca alcance a aquello que es propio de la inteligencia, porque, debido a la debilidad de este conocimiento, no podemos alcanzar a ver las esencias de las sustancias inmateriales; pero esto tendrá lugar en la patria [celestial] cuando seamos deiformes por la gloria.

9. La razón y el entendimiento, en cuanto se encuentran en [sujetos] diversos no constituyen una sola potencia, pero ahora se investiga de ellas en cuanto que ambas se encuentran en el hombre.

10. Aquel argumento procede de los actos que provienen de potencias diversas. Pero ocurre que de una única potencia hay actos diversos, de los cuales uno es anterior a otro, como el acto del entendimiento posible es entender lo que es [*quod quid est*] y formar proposiciones.

11. El alma conoce ambas cosas, pero por la misma potencia. Esto, con todo, parece ser propio del alma humana en cuanto que es racional, que conozca la entidad en algo concreto [*in hoc*]. Pero conocer la entidad de manera absoluta parece más propio de las sustancias superiores, como resulta patente de la autoridad aducida⁴⁴.

12. Amar a Dios y elegir las virtudes se atribuye a la razón no porque esto sea suyo inmediatamente, sino en cuanto que a partir del juicio de la razón la voluntad se adhiere a Dios como a un fin, y a las virtudes como aquello que se ordena al fin. Y también por esto el modo racional se distingue del irascible y del concupiscible, porque para actuar nos inclinamos bien al juicio de la razón bien a la pasión que se encuentra en el irascible o el concupiscible. En efecto, se dice que la voluntad se encuentra en la razón, en cuanto está en la parte racional del alma, al igual que se dice que la memoria se encuentra en lo sensible: porque se encuentra en la parte sensitiva, no porque sea la misma potencia.

13-14. Y por esto resulta patente la solución al argumento decimotercero y al decimocuarto.

⁴⁴ Boecio, *De philosophiae consolatione*, prosa 5 (PL 63, 854B).