



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

**Los Comentarios de fray Juan de Fuica a los tres libros  
*De anima* según la doctrina del Doctor Sutil Duns  
Escoto, Príncipe de los teólogos (1689)**

**Estudio biográfico e histórico y edición bilingüe  
Latín – Castellano**

Abel Aravena Zamora



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

**UNIVERSIDAD DE BARCELONA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

Programa de Doctorado Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos

**LOS COMENTARIOS DE FRAY JUAN  
DE FUICA A LOS TRES LIBROS *DE  
ANIMA* SEGÚN LA DOCTRINA DEL  
DOCTOR SUTIL DUNS ESCOTO,  
PRÍNCIPE DE LOS TEÓLOGOS  
(1689)**

Estudio biográfico e histórico y edición  
bilingüe Latín – Castellano

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía

Autor: Abel Aravena Zamora

Director: Dr. Luis Andrés Bredlow Wenda



Barcelona, 2015



# RESUMEN

El siguiente trabajo presenta una edición bilingüe latín – castellano de los *Comentarios de fray Juan de Fuica a los tres libros De anima según la doctrina del Doctor Sutil Duns Escoto, Príncipe de los teólogos*; que fueron dictados por el fraile en el Colegio San Diego de Alcalá de Santiago de Chile, en mayo de 1689.

Se presentan primero algunas notas biográficas relevantes del autor e información relativa a su trayectoria académica y administrativa dentro de la Orden Franciscana, y también algunos aspectos históricos fundamentales sobre la Orden en el país, el colegio San Diego de Alcalá y la corriente escotista en Chile.

Luego, se analizan los aspectos más relevantes de las doctrinas filosóficas *ad mentem Scoti* expuestas en el curso del franciscano chileno y, posteriormente, ofrecemos la edición bilingüe de los *Comentarios*.

Con la edición de esta obra manuscrita inédita, se rescata un testimonio exclusivo de la enseñanza filosófica de la época colonial chilena.



# CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	5
PRIMERA PARTE.....	7
I.    Fray Juan de Fuica: notas biográficas y trayectoria dentro de la Orden .....	8
II.   La Orden Franciscana, el colegio San Diego de Alcalá y la tradición escotista en Chile ..	16
1.   La formación de los religiosos en la Provincia Franciscana Chilena .....	17
2.   El colegio San Diego de Alcalá de Santiago de Chile.....	22
3.   La tradición escotista en Chile.....	30
SEGUNDA PARTE.....	36
I.    Algunas precisiones en torno a las <i>Quaestiones De anima</i> de Duns Escoto.....	37
II.   El manuscrito <i>Commentaria in Tres Libros De anima ad mentem nostri subtilis Doctoris Duns Scoti</i> .....	39
1.   Introducción .....	39
2.   Estudio doctrinal.....	44
III.  Descripción del manuscrito.....	84
IV.  Características del lenguaje. ....	86
V.   Criterios de edición .....	91
1.   Generalidades .....	91
2.   Interpretación de las abreviaciones: .....	92
VI.  Edición bilingüe Latín – Castellano .....	93
CONCLUSIONES FINALES .....	239
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	247
ANEXOS .....	260
Fotografías <i>Commentaria in tres libros De anima ad mentem nostri Subtilis Doctoris Duns Scoti, Theologorum Principis</i> .....	261



# INTRODUCCIÓN GENERAL

Presentamos nuestro estudio en torno a la figura del franciscano fray Juan de Fuica y el curso manuscrito *Commentaria in tres libros De anima ad mentem nostri subtilis Doctoris Duns Scoti, Theologorum Principis*, que dictó en mayo de 1689 en el colegio San Diego de Alcalá de Santiago de Chile y que actualmente se conserva en el Archivo Histórico Provincial de la Orden en la misma ciudad.

Hemos estructurado nuestro trabajo en dos partes. En la primera, presentamos en el primer capítulo el perfil biográfico del fraile elaborado a partir de diversos documentos de la Orden. Gracias a ellos, hemos visto que se desempeñó en diferentes funciones durante más de cincuenta años, desde las dos décadas finales del siglo XVII hasta las primeras tres décadas del XVIII, lo que lo llevó a trasladarse a distintas ciudades del país. Asimismo, constatamos la relevancia que el fraile tuvo dentro del colegio San Diego, pues hemos identificado los diferentes cargos con los que fue allí designado: comenzando como lector de cátedra hasta llegar a ser el rector de dicha institución y luego, muy probablemente, un gestor importante de las nuevas constituciones del colegio, aprobadas en 1732.

En el segundo capítulo de esta primera parte presentamos algunos aspectos históricos fundamentales respecto de la Orden Franciscana en el país, del colegio San Diego de Alcalá y de la corriente escotista en Chile. De esta manera pretendemos entregar los elementos que juzgamos centrales para una contextualización histórica adecuada del curso del fraile: las directrices formativas derivadas de la pertenencia a la Orden, aquellos aspectos relativos a la formación y enseñanza de la filosofía en dicho colegio y el devenir de la filosofía escotista en el país.

En la segunda parte ofrecemos, primero, algunas observaciones mínimas respecto de la obra del Sutil en la que se basan los *Comentarios* de Fuica y, seguidamente, presentamos el análisis de las doctrinas filosóficas más relevantes desarrolladas en el curso. Aquí hemos profundizado someramente



tanto en aquellos aspectos propios de las enseñanzas de la escuela escotista como en las variadas discusiones doctrinales con otras corrientes filosóficas de la época. En el tercer capítulo ofrecemos la descripción física del manuscrito original del fraile chileno y, en el cuarto, un breve análisis de las particulares características del lenguaje expresado en el texto, propias del latín cultivado en Hispanoamérica. En el quinto capítulo describimos los criterios utilizados para la edición del curso y, en el sexto, presentamos nuestra edición bilingüe latín-castellano acompañada de notas aclaratorias al pie. Hemos procurado que éstas permitan una mejor comprensión de los pasajes referidos o que entreguen alguna información complementaria de utilidad.

Por último, ofrecemos las conclusiones finales de nuestro trabajo y la bibliografía general que presentamos aquí organizada en distintas categorías pertinentes con nuestro análisis. Finalmente, en la sección Anexos ofrecemos las transcripciones de los documentos originales que hemos empleado en esta investigación y también las fotografías del manuscrito de los *Comentarios* con las que hemos realizado la transcripción y traducción del texto.

Este curso de fray Juan de Fuica puede considerarse dentro de los primeros testimonios del quehacer filosófico chileno, encontrándose a casi cincuenta años de distancia de la obra de otro fraile franciscano, Alonso Briceño, considerado uno de los primeros filósofos hispanoamericanos. Desde esta perspectiva, la obra del fraile, a pesar de ser un curso introductorio destinado a los jóvenes que proseguirían luego con los estudios de teología, da cuenta de conocimientos fundamentales de los principales autores y de las disputas doctrinales de la filosofía escolástica.

Creemos firmemente que el estudio que a continuación presentamos contribuye al descubrimiento y normalización del patrimonio filosófico colonial chileno y latinoamericano, el que aún –salvo contadas excepciones– permanece en un olvido absoluto.

# **PRIMERA PARTE**

## I. Fray Juan de Fuica: notas biográficas y trayectoria dentro de la Orden

Tanto el perfil biográfico como la trayectoria académica y administrativa de fray Juan de Fuica dentro de la Orden Franciscana que a continuación presentamos han sido contruidos, por una parte, gracias a la información que recogen las *Tablas Capitulares de la Provincia Franciscana del siglo XVII*<sup>1</sup>, documentos que se encontraban inéditos y que han sido reunidos y publicados, en una tarea de incalculable valor, por fray Rigoberto Iturriaga Carrasco, Archivero de la Provincia Franciscana de Chile.

Por otra parte, también hemos revisado los *Índices de Materias y Extractos de las Actas y Decretos de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile*, que se ocupan de todo el siglo XVIII y han sido reunidos y publicados útilmente en tres apartados por Hugo Ramírez Rivera.

Nos hemos servido también de los documentos originales de la ceremonia de toma de hábito del fraile, fechados el 18 de mayo de 1676 en el Convento de Buena Esperanza de la ciudad de La Serena<sup>2</sup>, que se encuentran en el Archivo Provincial dentro de los *Informes de Novicios* del período 1603-1739. En ellos, encontramos el testimonio de tres testigos ante la comisión formada por dos frailes, un notario y un comisario, que entregan información sobre la familia, vida y costumbres del entonces pretendiente al santo hábito franciscano.

Gracias a todos ellos sabemos que el autor del curso que hemos editado, Juan de Fuica de Huerta, fue nieto por línea paterna del Maestre de Campo don Gabriel de Fuica<sup>3</sup>, español natural de Bilbao, y de Mariana de Carvajal, natural de La Serena, quienes contrajeron matrimonio en esta ciudad en 1635. Sus padres fueron el Capitán don Gabriel de Fuica y doña María de Huerta, en

---

<sup>1</sup> Que en adelante abreviaremos *T. C.*, indicando la fecha correspondiente.

<sup>2</sup> Cf. CAZANOVA (1998), p. 168.

<sup>3</sup> Gabriel de Fuica fue Alcalde ordinario, provincial y Corregidor de la Ciudad de Serena. Fue también Mayordomo mayor de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario; “dueño de un entierro perpetuo para sí y sus descendientes, en la capilla mayor del Convento de Santo Domingo; declarado Hermano y benefactor de la Orden, 1645”. Fue bisnieto, por línea materna paterna, de Francisco de Aguirre, quien llegó a Chile en 1540 junto a Pedro de Valdivia y fundó las ciudades de Santiago (1541) y La Serena (1549). Gabriel de Fuica falleció el 19 de abril de 1657. Cf. ESPEJO (1917), p. 111.

tanto que sus abuelos maternos, al igual que su padre, habían ya fallecido para aquella fecha. No obstante, los testigos coinciden unánimemente en que era nieto de “naturales nobles y cristianos viejos de la ciudad de La Serena”<sup>4</sup>.

También indican los testimonios que Fuica “no había cometido delitos que la ley prohibiera –como son– crímenes, hurtos u otros semejantes por los cuales deba ser castigado”<sup>5</sup> y que tampoco poseía deudas ni debía dar cuentas jurídicas. Del mismo modo, señalan los testigos que estaba libre de matrimonio y que tampoco había dado promesa de casamiento y ni que él ni su familia habían cometido infamia de ningún tipo. Coinciden igualmente acerca del linaje católico del pretendiente al santo hábito franciscano, pues descendía de cristianos viejos, que “no de moros ni infieles”<sup>6</sup>. Y, finalmente, agregan que su familia no dependía de él para su subsistencia.

No obstante, nos encontramos con la dificultad de que estos documentos de la ceremonia de toma de hábito no señalan la fecha de nacimiento del fraile. Por ello, sólo podremos conjeturarla aproximadamente entre los años 1655 y 1660 si consideramos que la edad mínima del candidato requerida por los *Estatutos de Barcelona*, que regían entonces a la Orden, era de dieciséis años. Dichas leyes agregan también que era necesario que el candidato hubiese recibido el sacramento de la Confirmación y que fuese competentemente letrado, de modo que en el momento adecuado pudiese recibir las órdenes sagradas<sup>7</sup>.

Por otra parte, la primera noticia que encontramos sobre fray Juan de Fuica en las T. C. del 19 de agosto de 1683, es que fue declarado Predicador<sup>8</sup> ese mismo año<sup>9</sup>, vale decir, siete después de haber tomado el hábito de la Orden. A partir de esto, podemos conjeturar que el fraile contaría entonces aproximadamente con unos veinticinco años.

---

<sup>4</sup> “Documentos Toma de Hábito”, *Informes de Novicios (1603 – 1739)*, foja 16v. Cf. la transcripción de los Documentos en el Anexo final.

<sup>5</sup> *Informes de Novicios (1603 – 1739)*, foja 16.

<sup>6</sup> *Informes de Novicios (1603 – 1739)*, foja 17v.

<sup>7</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 11.

<sup>8</sup> Religioso sacerdote encargado del Sermón. Debían poseer la calificación correspondiente habiendo cumplido con los cursos de Teología y Artes dictados por la Provincia Seráfica a la que pertenecía. Gozaba de los privilegios que por lectura o púlpito le asignaba su Provincia, no pudiendo recibir ningún tipo de estipendio, ni aún por vía de limosna. Cf. Ramírez (1993b), p. 69.

<sup>9</sup> ITURRIAGA (2001), p. 48.

Luego, de acuerdo con las T. C. del 7 de abril de 1685<sup>10</sup>, fue instituido Confesor<sup>11</sup> y designado Lector<sup>12</sup> de regla y Maestro de estudiantes<sup>13</sup> de artes en el Convento de Nuestra Señora del Socorro, en la ciudad de Santiago.

En abril de 1687 encontramos a fray Juan de Fuica en el mismo Convento con el cargo de Lector de artes, como lo indica la portada general de los manuscritos, detallando su condición de “antiguo Maestro de estudiantes”<sup>14</sup>.

De la misma manera, nos consta que durante el año 1688 debió de haber llegado ya al colegio San Diego de Alcalá, pues en el título del comentario a la *Physica*, fechado en noviembre de 1688, aparece enseñando en dicha institución<sup>15</sup>. Sin embargo, es en junio de 1689 cuando Fuica aparece en las T. C. designado como Lector de artes<sup>16</sup>. Podemos confirmar esto último con la fecha indicada en los *Comentarios al De anima* que hemos editado: 14 de mayo de 1689. En su portada se señala a fray Juan de Fuica como Lector de artes de dicho colegio<sup>17</sup>.

Meses después, en octubre de ese mismo año, nuestro fraile aparece designado como Lector de moral y Maestro de estudiantes teólogos en el mismo colegio San Diego de Santiago<sup>18</sup>.

Un par de años más tarde, encontramos que Fuica fue trasladado a la ciudad de Penco, ubicada a un poco más de cuatrocientos kilómetros al sur de Santiago. Allí permaneció algunos años, pues de acuerdo con las T. C. del 2 de junio de 1691, fue designado Lector de nona y Maestro de estudiantes en el

---

<sup>10</sup> Id, p. 52.

<sup>11</sup> Una de las categorías canónicas en que se instituía a los religiosos sacerdotes. Debían de ser frailes graves, conocedores de los sacramentos y cánones de la Iglesia y mayores de edad. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 63.

<sup>12</sup> Catedrático titular. Religioso que por su sabiduría era instituido como profesor en una cátedra de una provincia seráfica. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 67.

<sup>13</sup> Religioso sacerdote responsable de los estudiantes de un colegio. Debían de existir en cada uno de los conventos designados por las provincias. Fue un cargo de tal importancia que se contó entre los méritos de los Lectores para obtener la calidad de jubilado. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 67.

<sup>14</sup> “Olim Magistrum studentium; nunc autem in Magno Beatae Mariae de Succursu Civitatis Sancti Jacobi Artium Cathedrae Moderatorem”.

<sup>15</sup> “Olim Magistrum Studentium, nunc autem in Chilleno Sancti Didaci de Alcalá Collegio Artium Cathedrae Moderatorem”.

<sup>16</sup> ITURRIAGA (2001), p. 62.

<sup>17</sup> “...et in hoc Sancti Didaci de Alcala Collegio Artium Cathedrae Professorem”.

<sup>18</sup> ITURRIAGA (2001), p. 68.

convento de dicha ciudad<sup>19</sup>. Y luego, en enero de 1693, figura como Lector de moral, Predicador mayor<sup>20</sup> y Rector de la Tercera Orden<sup>21</sup> en el mismo convento<sup>22</sup>. Al año siguiente, tenemos que aún se encontraba en dicha ciudad, ya que en agosto de 1694 fue designado con los mismos cargos<sup>23</sup> y además confirmado como Predicador de precedencia<sup>24</sup>.

Más tarde, nuestro fraile se trasladó nuevamente a la ciudad de Santiago, pues según las T. C. de enero y noviembre de 1697, se desempeñó como Lector vespertino – moral en el colegio San Diego de Alcalá<sup>25</sup>.

Dos años después, fray Juan de Fuica fue elegido Definidor<sup>26</sup> y fue también instituido Lector vespertino – regla y Lector de mística en el mismo colegio San Diego, según consta en las T. C. del 02 de julio de 1699<sup>27</sup>.

Ya en el siglo XVIII, constatamos que en sesión del Definitorio<sup>28</sup> de marzo de 1707<sup>29</sup> el fraile es declarado Lector Jubilado<sup>30</sup>. Y que tres años más tarde volvió nuevamente al sur del país, pues fue nombrado Guardián<sup>31</sup> del Convento de la Purísima Concepción de Penco por la renuncia de su titular<sup>32</sup>.

---

<sup>19</sup> ITURRIAGA (2001), p. 74.

<sup>20</sup> Título que se le daba al fraile que hacía de jefe de los Predicadores en el Convento Grande u otro de importancia. Entre sus obligaciones estaba la distribución de la hebdómada. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 70.

<sup>21</sup> Religioso que dirigía la Venerable Orden Tercera de Penitencia de San Francisco, una de tres ramas en que se divide la Orden Seráfica. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 71.

<sup>22</sup> ITURRIAGA (2001), p. 79.

<sup>23</sup> Id, pp. 85, 89.

<sup>24</sup> Título que se le daba al Religioso que había realizado seis años de lectura en la Cátedra de Teología y ejercido ininterrumpidamente en el púlpito por doce años. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 70.

<sup>25</sup> ITURRIAGA (2001), pp. 103, 109.

<sup>26</sup> Miembro titular del Venerable Definitorio. Se elegían cuatro en cada Capítulo Provincial, debiendo uno de ellos ser fraile de la Santa Recolección. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 65.

<sup>27</sup> ITURRIAGA (2001), pp. 113, 117.

<sup>28</sup> Consejo de Gobierno de una Provincia Religiosa a la que, junto al Ministro Provincial, le corresponde determinar todas las cosas convenientes para el bien y aumento de ella. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 64.

<sup>29</sup> RAMÍREZ (1992), p. 4.

<sup>30</sup> Religioso que habiendo cumplido el requisito de haber leído o enseñado durante quince años como Profesor de una Cátedra en una Provincia Seráfica se hacía merecedor a la jubilación. La concesión de esta categoría era una de las materias privativas del Definitorio. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 67.

<sup>31</sup> Superior de un Convento Franciscano que ejercía su oficio durante tres años, debiendo presentar las Disposiciones de su Convento en cada Capítulo Provincial y Congregación. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 66.

<sup>32</sup> RAMÍREZ (1992), p. 8.

Posteriormente, en julio de 1714, encontramos que el fraile sigue en el oficio de Definidor<sup>33</sup>, aunque según el Capítulo Provincial del 25 de octubre del año siguiente, Fuica deja este último cargo<sup>34</sup>.

Un mes más tarde, en noviembre de 1715, el fraile se trasladó a su ciudad natal, pues fue nombrado Guardián del Convento Nuestra Señora de la Buena Esperanza<sup>35</sup>. Allí permaneció al menos otro par de años, pues de acuerdo con el Capítulo Provincial de 1717 fue nuevamente nombrado Guardián del mismo Convento<sup>36</sup>. Sin embargo, en diciembre de 1718, el fraile renuncia a este último cargo<sup>37</sup>, aunque igualmente en enero siguiente presentó las Disposiciones del Convento, elogiándose su celo en la fabricación de la Iglesia, ornamentación de la sacristía y vestido de los religiosos<sup>38</sup>. Lo más probable es que su renuncia no haya sido aceptada por sus superiores, pues lo encontramos en el mismo cargo hasta el año 1721<sup>39</sup>. Al respecto, tenemos que agregar que poco antes, en enero de 1719, el Definitorio había abordado en una sesión el tema de la jubilación de fray Juan de Fuica<sup>40</sup>.

Durante un período de doce años, entre 1721 y 1733, encontramos que fray Juan se desempeñó como Examinador de predicadores, confesores y *audientium*<sup>41</sup>, presumiblemente en la ciudad de Santiago, pues, paralelamente, entre octubre de 1724 y 1726, hallamos que fue nombrado Guardián y Rector del colegio San Diego de Alcalá<sup>42</sup>. Y, más tarde, entre los años 1728 y 1729, lo encontramos en el cargo de "*Cronologus Provinciae*"<sup>43</sup>.

Estas últimas noticias nos arrojan luz sobre el importante papel que este fraile desarrolló durante el siglo XVII no sólo en este establecimiento en particular, sino en general dentro de la Orden Franciscana, y más aún si consideramos

---

<sup>33</sup> *Actas del Definitorio*, f. 4v.

<sup>34</sup> *Actas del Definitorio*, f. 23v.

<sup>35</sup> *Actas del Definitorio*, f. 23.

<sup>36</sup> *Actas del Definitorio*, f. 31.

<sup>37</sup> *Actas del Definitorio*, f. 40.

<sup>38</sup> *Actas del Definitorio*, f. 44r.

<sup>39</sup> *Actas del Definitorio*, f. 253v.

<sup>40</sup> RAMÍREZ (1992), p. 21.

<sup>41</sup> *Actas del Definitorio*, ff. 254, 265, 349r, 351.

<sup>42</sup> *Actas del Definitorio*, ff. 286, 305r.

<sup>43</sup> *Actas del Definitorio*, ff. 332r, 335. El Cronólogo era el religioso responsable de compilar y redactar las crónicas o historia cronológica de un convento de una Provincia Seráfica. Cf. RAMÍREZ (1993b), p. 64.

que el Definitorio del 20 de febrero de 1728 lo nombró como Presidente de una comisión para que redactase las leyes particulares del colegio de Estudios de San Diego de Alcalá<sup>44</sup>. Creemos que este último hecho probablemente haya derivado en la redacción de las segundas Constituciones del colegio, que datan del año 1732<sup>45</sup>.

Aquí perdemos el rastro de fray Juan de Fuica, pues ya no sigue siendo nombrado en los documentos oficiales de la Orden. No obstante, tenemos que considerar que contaba entonces con más de setenta años por lo que, probablemente, haya fallecido cerca de 1735. Lo que sí es seguro es que en mayo de 1751 se encontraba fallecido, pues no aparece mencionado en un informe que los frailes remiten a la Real Audiencia en donde se indican todos los miembros de la Provincia chilena<sup>46</sup>.

Por otro lado, no queremos dejar de mencionar aquí la información que hemos encontrado sobre el discípulo-copista de todos los textos del libro, fray Francisco de Morales. De este modo, sabemos que fue instituido Predicador en 1693 y en esa calidad fue designado tres años más tarde al Convento de Nuestra Señora de la Buena Esperanza de La Serena<sup>47</sup>.

Asimismo, Morales se trasladó también a la ciudad de Santiago en el mismo año que fray Juan de Fuica lo hizo desde el sur del país, pues según las T. C., de noviembre de 1697 fue confirmado Lector de Artes en el mismo colegio San Diego<sup>48</sup>. Y, más tarde, en julio de 1699, Morales fue designado Lector de Nona en el Convento de Nuestra Señora del Socorro de la misma ciudad<sup>49</sup>.

A partir de toda la información que hasta aquí hemos expuesto, podemos indicar, a modo de conclusión, algunas ideas que nos parecen importantes de destacar.

---

<sup>44</sup> RAMÍREZ (1992), pp. 33-34.

<sup>45</sup> Cf. MEDINA (1905), v. 1, pp. CCCLVI ss, donde revisa dichas Constituciones.

<sup>46</sup> Comunicación personal de fray Alexis Escárte Hermosilla, O. F. M., a partir de un documento conservado en el Archivo Franciscano que no hemos podido revisar.

<sup>47</sup> ITURRIAGA (2001), pp. 82, 94.

<sup>48</sup> Id, p. 109.

<sup>49</sup> Id, p. 114.



En primer lugar, creemos que tanto fray Juan de Fuica como fray Francisco de Morales eran naturales de la misma ciudad, siendo este último al menos una década menor que el primero. Hay que destacar también que, en 1697, ambos frailes vuelven a encontrarse en el colegio San Diego, esto es, diez años después de la redacción de los *Comentarios*, aunque esta vez ambos desempeñándose como profesores.

En segundo lugar, todo el libro manuscrito que se conserva en el Archivo Provincial franciscano corresponde a los cursos dictados por Fuica, tanto en el Convento del Socorro como en el colegio San Diego y copiados por Morales en su calidad de alumno durante el trienio 1687-1689. El libro puede haber sido el esfuerzo del fraile por unificar los contenidos requeridos por los estudiantes de artes, de manera que podría representar un esbozo para un eventual Manual de estudios de la Provincia chilena<sup>50</sup>. En todo caso, no nos consta que haya revisado los *Comentarios* en vistas a una eventual publicación, aunque, si consideramos globalmente la información recogida sobre el franciscano, podríamos pensar que en ellos se expone una mentalidad juvenil, propia de los inicios de su magisterio.

Por otra parte, la evidencia documental que hemos revisado nos permite afirmar que fray Juan de Fuica tuvo una gran relevancia dentro de la Orden Franciscana, pues, como hemos visto, desempeñó durante más de cincuenta años distintos cargos de suma importancia para la Provincia chilena. Además, su impecable labor administrativa lo llevó a trasladarse a distintos emplazamientos de la Orden, realizando en ellos diferentes funciones.

Del mismo modo, el fraile se nos revela como un personaje importantísimo –y lamentablemente olvidado– en la historia del colegio San Diego de Alcalá. Pues no sólo trabajó allí como Profesor al inicio de su vida docente, sino que llegó a ocupar en él los cargos más altos, siendo su Guardián y Rector, e incluso probablemente participó en la gestación de las que llegaron a ser las nuevas Constituciones de 1732.

---

<sup>50</sup> MEDINA (1905), vol. 1, p. CXXXVIII.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar la participación de la familia Fuica dentro de la Orden Franciscana chilena, pues nos hemos encontrado con dos frailes del mismo apellido, quienes probablemente tengan alguna relación de parentesco con fray Juan, aunque no hemos podido confirmarlo documentalmente. Nos hemos encontrado primero con fray Francisco de Fuica, quien fue nombrado Guardián del Convento de San Buenaventura de Quillota en abril de 1728<sup>51</sup> y luego aparece en mayo de 1740 con el mismo cargo en el Convento de Nuestra Señora del Socorro<sup>52</sup>. Hallamos también a fray Joseph de Fuica, quien en febrero de 1742 figura como Guardián del Convento de Nuestra Señora de la Buena Esperanza de Coquimbo<sup>53</sup>. Ambas ciudades de destino, Quillota y Coquimbo, son vecinas próximas de La Serena, la que –como ya hemos señalado– fue fundada por un ancestro de la misma familia.

---

<sup>51</sup> RAMÍREZ (1992), p. 34.

<sup>52</sup> RAMÍREZ (1993a), p. 14.

<sup>53</sup> RAMÍREZ (1993a), pp. 14-15.

## II. La Orden Franciscana, el colegio San Diego de Alcalá y la tradición escotista en Chile

Considerando la naturaleza del trabajo que hemos llevado a cabo, creemos de suma importancia comprender también en sus rasgos generales el contexto cultural, histórico y filosófico de la época en la que se desarrolló académicamente fray Juan de Fuica.

Por ello revisaremos los aspectos que consideramos más relevantes en relación con el desarrollo de la Orden Franciscana<sup>1</sup> y, en particular, con el colegio San Diego de Alcalá, lugar en donde nuestro fraile dictó el curso que hemos editado. De igual modo, revisaremos brevemente el devenir de la corriente escotista en Chile.

En primer lugar, es importante señalar que, en particular, la historia de Chile se enlaza profundamente, por una parte, con la historia de la Iglesia y, por otra, con la de los institutos religiosos que existen desde los tiempos de la Colonia. Entre ellos destaca la Orden Franciscana, que desde 1553 ha intentado “servir a la causa del Reino” a lo largo de todo el país. De este modo, la Orden de los Frailes Menores ha participado activamente en la formación de Misiones, hospitales, capellanías diversas, culto, predicaciones, enseñanza, obras sociales y otros variados campos de acción<sup>2</sup>.

No obstante, como destaca fray Rigoberto Iturriaga, la Orden Franciscana no ha sido esencialmente una institución preocupada por la educación, por lo que muchas veces la creación de una escuela ha sido un servicio improvisado de la comunidad o de algún religioso en particular. En este sentido, el establecimiento de escuelas o cátedras respondía, frecuentemente, a urgencias ambientales y no a una planificación previa. Así, la mayor parte de

---

<sup>1</sup> Respecto del contexto socio-histórico que condiciona el contacto de las Órdenes entre España e Hispanoamérica v. ABELLÁN (1981); sobre la formación curricular de los frailes franciscanos en las provincias españolas de Santiago, v. PAZOS (1967) y de Extremadura, v. LÁZARO PULIDO (2011); sobre los estudios eclesiásticos en las colonias americanas v. SALAZAR (1946); sobre filosofía franciscana, v. MERINO (1993); acerca de los alcances teológicos de la corriente franciscana, v. ANDRÉS (1983, 1987); acerca de la escolástica española en general, v. FERNÁNDEZ (1986) y FRAILE (1966); y sobre filósofos franciscanos españoles en particular, v. CEÑAL (1962) y SOLANA (1940).

<sup>2</sup> ITURRIAGA (1989), p. 7.

las veces se trataba de servicios humildes para destinatarios humildes, estando lejos del espíritu de los Hermanos cualquier tipo de emulación o búsqueda de prestigio o éxito institucional<sup>3</sup>.

## 1. La formación de los religiosos en la Provincia Franciscana Chilena

Las Constituciones Municipales de 1673<sup>4</sup> constituyen el primer documento en el que se mencionan escuetamente los requisitos para ingresar a la Orden en Chile. Allí sólo se citan los exigidos por los Estatutos Generales<sup>5</sup> y las normas dadas por los Papas Sixto V, Gregorio XIV y Clemente VIII. Al respecto, los Estatutos de Barcelona, que regían la Orden Franciscana en esos tiempos, señalaban que el candidato debía tener dieciséis años, haber recibido el sacramento de la Confirmación y además debía ser competentemente letrado, de modo que cuando fuese conveniente pudiese recibir las órdenes sagradas<sup>6</sup>.

Una vez admitidos al Noviciado, dichos Estatutos indican que durante el periodo de probación de los religiosos sólo se le pide al Maestro “enseñarles el camino de Dios, la Doctrina Christiana, y todos los preceptos de la Regla, y declaraciones pontificias”<sup>7</sup>. Antes de profesar, el novicio debía también dar muestra de su aprendizaje recitando ante la comunidad “en voz alta, y inteligible de memoria todas las oraciones Christianas, los Artículos de la Fe, y los Mandamientos de la ley de Dios, y todas las demás cosas tocantes a la Doctrina Christiana, juntamente con los preceptos de la Regla”<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> ITURRIAGA (1989), pp. 7-8.

<sup>4</sup> *Constituciones de la S. Provincia de la Santísima Trinidad de Chile, recopiladas de las antiguas que tuvo, añadidas, revistas, y recibidas, y a mejor método reducidas en el Capítulo provincial celebrado en el convento de nuestro Seraphico Padre Sn. Francisco del Monte a 19 de agosto de 1673 años, en que fue electo en Mro. Provinl. el R. P. fr Juan Moreno, Lector Jubilado. Presidiendo en el N. M. R. P. fr Antonio Ozerin, Lector Jubilado, Regente General de los Estudios de Lima y Comissario Visitador desta dicha provincia*; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 11.

<sup>5</sup> *Estatutos Generales de Barcelona para la Familia Cismontana de la Regular Observancia de N. P. San Francisco, últimamente reconocidos y en mejor método dispuestos en la Congregación general, celebrada en la ciudad de Segovia el año del Señor de 1621*. En Sevilla, por Simón Fajardo, año 1624; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 11.

<sup>6</sup> *Estatutos Generales*, Cap. I De las calidades de los Novicios, 6; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 11.

<sup>7</sup> *Estatutos Generales*, Cap. I De la educación de los Novicios, 1; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 11.

<sup>8</sup> *Estatutos Generales*, Cap. I Del examen para la profesión, 1; citado por ITURRIAGA (1990a), pp. 11-12.

En este mismo sentido, las Constituciones Municipales de 1680 recomiendan que en la enseñanza de los novicios “se aprovecharán de la doctrina del Seráfico Doctor San Buenaventura y de la Escala Espiritual de Murillo”, representantes ambos de la escuela franciscana. De modo que la educación espiritual proseguía bajo la autoridad del mismo Maestro de Novicios “antes de ser promovido a los estudios”<sup>9</sup>. Indican además dichas Constituciones que se negasen las órdenes sagradas a aquellos candidatos que no tuviesen suficiente latinidad<sup>10</sup>.

En términos generales, la Orden Franciscana contaba con un sistema de exámenes, conferencias periódicas y predicaciones en el refectorio de los que ningún religioso podía exceptuarse y que complementaban la formación inicial de los novicios. Por esta razón, había en las leyes una especial preocupación por favorecer a los sacerdotes que eran “promovidos a los estudios [y a éstos se les exige ser] ante todas cosas devotos, y de buenas costumbres, y habilidad, y que no sean de mucha edad... [debiendo los Prelados] dar a los inclinados a los estudios toda ayuda, y favor, dándoles libros, y las demás cosas necesarias para que con más comodidad aprovechen en la ciencia: pues ella es don de Dios, arma para defender la Fe Cathólica, honra de la Orden, y luz de los pueblos: por lo qual debemos ayudar a los que estudian”<sup>11</sup>.

En sus inicios, la Provincia Franciscana chilena tenía su principal centro de estudios en el Convento de Nuestra Señora del Socorro, sede también del Gobierno Provincial y del noviciado. En aquella casa de estudios vivía el mayor número de religiosos, Lectores y Predicadores. No obstante, hay que destacar que las Tablas Capitulares señalan que en cada convento, por exiguo que fuese el número de sus moradores, se contara con Lectores de Mística, Moral y Regla, siendo éstos los responsables de dictar las conferencias periódicas. Por ello, las Provincias siempre tuvieron la tarea de estar formando Lectores, oficio

---

<sup>9</sup> *Constituciones Municipales 1680*, citado por ITURRIAGA (1990a), p. 12.

<sup>10</sup> *Idem*, Párrafo 4, De los Ordenantes, citado por ITURRIAGA (1990a), p. 12.

<sup>11</sup> *Estatutos Generales*. Del modo de conversar dentro de la casa – Del Estudio, 2; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 13.

al que se accedía por *oposición*, según consta en distintas Tablas Capitulares que dejan pendientes los nombramientos hasta “*post oppositionem*”<sup>12</sup>.

De acuerdo con los ya nombrados Estatutos de Barcelona, era el Capítulo el que señalaba para Lectores a “los más idóneos, así en letras como en virtudes”, quienes eran llamados para la oposición ante la presencia del Padre Provincial, de dos Definidores y de otros tantos Lectores actuales o jubilados. Cada candidato debía explicar la materia que le fuera asignada y responder satisfactoriamente a los argumentos que le fueran puestos. Aquellos religiosos que la mayoría juzgaba como los más idóneos eran instituidos Lectores Provinciales<sup>13</sup>. Es necesario apuntar aquí que si los Lectores leían tres años enteros Lógica y Filosofía, y después, sin interrupción, doce años la Sagrada Teología, podían conseguir el título y los privilegios de Lector Jubilado. Con ello adquirirían voz activa y pasiva en los Capítulos Provinciales y gozaban además de precedencia al ocupar lugares inmediatos a los Definidores<sup>14</sup>.

Por otra parte, correspondía también al Capítulo instituir a los Predicadores según las directrices del Concilio de Trento, por lo que los candidatos a ese oficio eran examinados previamente<sup>15</sup>. Además, los superiores tenían que atestiguar sobre su “vida, costumbres, y suficiencia”, donde ésta última implicaba que los eventuales Predicadores “hubiesen estudiado la Teología tres años continuos... [ya que su misión era] instruir a los oyentes en los artículos de la fe, en los sacramentos y ceremonias eclesiásticas, aprovechándose de las historias verdaderas de los mártires y Santos y de sus ejemplos”<sup>16</sup>.

Del mismo modo, los Confesores debían cumplir con los requisitos de edad y rendir el “examen de suficiencia” que acreditara el conocimiento que tenían acerca de los casos de conciencia y pecados reservados. En el caso de que el candidato fracasase, se imponían penas al superior que lo había presentado.

---

<sup>12</sup> Por ejemplo las Tablas Capitulares de los años 1685, 1770, 1776, 1779; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 14.

<sup>13</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 14.

<sup>14</sup> *Estatutos Generales*, Del Estudio, 15; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 14.

<sup>15</sup> Respecto de las consecuencias políticas, filosóficas y morales derivadas del teocentrismo impuesto por el Concilio v. ABELLÁN (1981), pp. 31-32.

<sup>16</sup> *Estatutos Generales*, De los Predicadores, 2; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 15.

Y, en última instancia, dicha suficiencia quedaba al parecer del Obispo, quien tenía el derecho de examinar y rechazar a esos futuros confesores<sup>17</sup>.

Hay que considerar también que la Provincia tenía la obligación de mantener bibliotecas y con ello contribuir a la formación intelectual de los religiosos. La Orden Franciscana, en sus leyes generales dictadas en el Capítulo de Aracoeli en 1635, ordenaba mantenerlas actualizadas y obligaba a cada Provincia a destinarles fondos: “Porque las librerías, lectores, predicadores y confesores no carezcan de libros necesarios, se concede a los ministros provinciales puedan tomar duzientos ducados cada año... para comprar dichos libros, distribuyéndolos a los Religiosos según su juicio... declarando a conciencia en el Capítulo Provincial, cómo se ha guardado esta ordenación”<sup>18</sup>.

En esta misma línea, además de la necesidad de mantener las bibliotecas y de dedicar fondos para aumentarlas, se destinaba a un religioso idóneo que fuese al menos Predicador para que desempeñara el oficio de bibliotecario. Paralelamente, se permitía que cada fraile tuviese para su uso los libros que el Padre Guardián le permitiera. Si bien en la Provincia chilena las bibliotecas no fueron muy ricas ni abundantes, en la ciudad de Santiago existieron en los Conventos de Nuestra Señora del Socorro, en el colegio San Diego y en la Recoleta<sup>19</sup>.

La educación doctrinal que la orden ofrecía a los religiosos estipulaba que para ingresar en los estudios de Teología se debía cursar antes un trienio de Filosofía, la que debía ajustarse a la escuela de Escoto. En este sentido, el Capítulo General de Segovia establece que se nombren cuatro Doctores que redacten un curso según la doctrina del Doctor Sutil, al que deberían atenerse todos los Lectores de Artes “sin apartarse en alguna sentencia, so pena de privación de la lectura”, pudiendo sólo impugnar *vocalmente* algunas de sus sentencias. Del mismo modo, el Capítulo ordena imprimir los Comentarios a las Sentencias de Escoto y otras obras de los más importantes Doctores de la

---

<sup>17</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 15.

<sup>18</sup> *Estatutos Generales de Roma y Toledo para la Familia Cismontana de nuestro Seráfico Padre (sic) San Francisco. En los Capítulos que se celebraron en nuestra Señora de Aracoeli de Roma, en 18 de mayo de 1625. Y en el Real y insigne Convento de San Juan de los Reyes de Toledo en 15 de mayo de 1633*; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 15.

<sup>19</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 16.

Orden con el propósito de que estuviesen en todas las bibliotecas conventuales<sup>20</sup>.

Específicamente respecto a los Lectores de Filosofía, encontramos las siguientes indicaciones en una compilación de Estatutos generales para la familia Cismontana: "*Lectores vero sic instituti, cursum Philosophicum integrum, cum omnibus ad Sacrae Theologie aditum necessariis, trium annorum spatio doceant, & in Philosophicis lucubrationibus doctrinam Scoti, juxta communem Scotistarum interpretationem, sequantur, ut fundamenta Philosophica, doctrinae in Theologicis sequendae conformia iaceant*"<sup>21</sup>.

Por otra parte, hay que destacar que la Orden Franciscana tenía una especial connotación misionera y por ello los estudios debían contribuir a la formación del apostolado. De este modo, la legislación determinaba que se abrieran colegios especialmente dedicados a los estudios de "lenguas y controversias de la fe, que más convengan a su propagación y a la conversión de los herejes y otros infieles", de manera que los misioneros fuesen bien preparados a ese trabajo, "cuyo empleo necesita la sabiduría y ciencias de diversas lenguas"<sup>22</sup>. Sin embargo, esta norma no tuvo aplicación en Chile hasta la instauración del colegio de Propaganda Fide, en la ciudad de Chillán, a mediados del siglo XVIII<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 17.

<sup>21</sup> *Statutorum Generalium Compilatio pro Familia Cismontana Regularis Observantiae Seraphici P. N. Sancti Francisci, a Reverendissimo P. Fr. Joseph Ximenez Samaniego*. Matriti: Ex Typographia V. M. Mariæ a Jesu de Agreda. MDCCLI, p. 133.

<sup>22</sup> *Capítulo General de Toledo, Estatutos Generales para Ambas Familias*. De los Estudios, en el mismo volumen de los *Estatutos Generales*; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 16.

<sup>23</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 16.



## **2. El colegio San Diego de Alcalá de Santiago de Chile**

### **a. Aspectos generales**

El colegio San Diego de Alcalá<sup>24</sup> es considerado uno de los centros de estudios coloniales de más larga existencia, superando en mucho a la Real Universidad de San Felipe, a los Reales colegios de Naturales, al Convictorio de San Francisco Javier, al colegio San Carlos y a otros establecimientos contemporáneos<sup>25</sup>. Esta institución, precursora en el país de la cultura tanto entre religiosos como laicos, funcionó normalmente durante casi ciento cincuenta años, hasta la época de la Independencia en que fue transformado en cuartel militar por órdenes de José Miguel Carrera<sup>26</sup>.

La primera noticia del colegio San Diego se tiene cuando los frailes franciscanos llevaban un poco más de un siglo en Chile y habían ya madurado la idea de crear un centro de estudios superiores en que se perfeccionaran los estudiantes más aventajados. En 1664, Doña María Viera, viuda del Capitán Lorenzo Núñez de Silva, donó el terreno ubicado en la Cañada, junto al Convento de Nuestra Señora del Socorro, en el que luego se construyó el colegio<sup>27</sup>.

En la solicitud presentada al Rey, los franciscanos hablaban de un colegio “con estudio de Artes Mayores y Teología”, idea que encontró inmediato respaldo en el Obispo de Santiago, el franciscano fray Diego de Humanzoro, quien no sólo dio su informe favorable, sino que apoyó desde un principio las gestiones ante el Rey y asumió en gran parte los costos de la construcción. No obstante, la petición oficial de los franciscanos no llegó a su destino, pues el Custodio que la llevaba falleció en Panamá, antes de cumplir su misión. Por esta razón, el Rey emitió una Real Cédula el 6 de setiembre de 1674 ordenando al Provincial de Santiago y a la Real Audiencia que informaran sobre la conveniencia de

---

<sup>24</sup> Su nombre completo es colegio San Diego de Alcalá de la Provincia de la Santísima Trinidad de Chile de la Orden de los Frailes Menores de la Regular Observancia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco.

<sup>25</sup> La Universidad de San Felipe fue fundada en 1747, el Convictorio de San Francisco Javier en 1768, el colegio San Carlos en 1778, el colegio Arauco-Carolino de Chillán en 1787 y la Academia San Luis en 1797.

<sup>26</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 10.

<sup>27</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 18.

crear este colegio. Finalmente, casi un lustro después, el Fiscal dio su informe favorable el día 7 de junio de 1679<sup>28</sup>.

Es de notar el hecho de que el Gobierno Provincial designó superiores para el colegio aún antes de que se acabara su construcción. Así, en el Capítulo del 3 de enero de 1672, aparece el Padre fray Antonio Valles como confirmado en el cargo de Guardián de San Diego. Pero, tanto su nombre como el de sus sucesores en el oficio aparecen en solitario en las Tablas Capitulares, ya que los estudiantes habían sido enviados a la Recoleta y a la ciudad de Penco, a la espera de que se acabasen los trabajos y se aprobase e inaugurase la nueva casa de estudios<sup>29</sup>. No obstante, no fue sino hasta 1681 que se envió el primer cuerpo de Lectores, mismo año en que se redactaron las primeras Constituciones del colegio San Diego de Alcalá<sup>30</sup>.

Las Constituciones Municipales de 1680 encargaron esta última tarea de esta manera: “Para que la nueva fundación del colegio vaya en aumento, se ordena y encarga al R. P. Provincial lo mira y fomenta, como Seminario, de donde han de salir sujetos para el lustre de toda la Provincia por lo qual se le da facultad, y se le ordena nombrar quatro religiosos de letras, y suficiencia, que dispongan para su mejor forma las Constituciones que se han de observar en dicho colegio”<sup>31</sup>.

Dichas Constituciones del colegio fueron redactadas por la comisión formada por los Padres fray Juan de San Buenaventura, Predicador Jubilado, fray Sebastián Vásquez, Lector Jubilado, fray Juan Moreno, Lector Jubilado, y fray Tomás Moreno, Lector Jubilado; mientras que el cargo de Provincial era ejercido entonces por fray Alonso Brizeño, Lector Jubilado y Examinador Sinodal del Obispado de Santiago. Fueron aprobadas por el Definitorio Provincial el día 15 de septiembre de 1681, aunque más tarde encontramos

---

<sup>28</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 19.

<sup>29</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 20.

<sup>30</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 10.

<sup>31</sup> *Constituciones Municipales 1680*; citado por ITURRIAGA (1990a), p. 21.

que el Capítulo de 1683 ordenó redactar unas nuevas Constituciones, las que fueron finalmente aprobadas el año 1732<sup>32</sup>.

Aquí nos interesan las Constituciones de 1681, que regían en el momento en que fray Juan de Fuica enseñaba en el colegio San Diego y elaboraba el contenido del curso manuscrito que hemos editado. Dichas Constituciones contienen ciento nueve artículos que se dividen en doce párrafos del siguiente modo: Párrafo 1 De los Religiosos que han de morar en el colegio, Párrafo 2 De la distribución cotidiana de las horas del día, Párrafo 3 De la demás distribución del tiempo, Párrafo 4 De los Ejercicios Espirituales, Párrafo 5 De los Ejercicios Litterarios, Párrafo 6 De las oposiciones y lecciones de veinte y quatro horas, Párrafo 7 Del salir fuera de cassa y recreaciones, Párrafo 8 Del modo de conversar dentro de casa, Párrafo 9 De los Estudiantes, Passantes, Maestros de Estudiantes y Vedeles, Párrafo 10 De los PP. Lectores de Artes y Theología, Párrafo 11 Del P. Lector Regente y Párrafo 12 Del P. Rector del colegio y sus Ministros y oficiales<sup>33</sup>.

De este modo, contando ya con leyes definidas y un cuerpo de Lectores, el colegio San Diego de Alcalá finalmente comenzó a funcionar el año 1682. De acuerdo con las Constituciones señaladas, la institución estaba formada por veinte religiosos, pero debido a su naturaleza selectiva contaba con un reducido número de alumnos, aunque se dejaba abierta la posibilidad de aceptar más estudiantes en el caso de que “algunos padres de Religiosos o parientes o amigos espirituales, o por medio dellos otros Religiosos o Prelados, se obligaren a la congrua de más estudiantes”<sup>34</sup>. Las mismas Constituciones hablaban de sólo tres o seis teólogos y tres o seis artistas, en tanto que el número de religiosos destinados al colegio incluía al Rector, al Regente de Estudios, dos Lectores de Teología, un Lector de Artes, un Maestro de Estudiantes –que más tarde subirían a tres: para teólogos, para filósofos de Primera Cátedra y para los de Segunda Cátedra–, tres sacerdotes, tres

---

<sup>32</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 21. Respecto de las nuevas Constituciones de 1732, v. MEDINA (1905), v. 1, pp. CCCLI – CCCLV y su transcripción completa en v. 2, pp. 204-225.

<sup>33</sup> *Constituciones 1681*, pp. 2-19.

<sup>34</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 1, n. 4, p. 2.

sacerdotes confesores de seglares y otros cinco moradores entre Legos y Donados<sup>35</sup>.

La responsabilidad de controlar la disciplina interna estaba a cargo de los Maestros de Estudiantes, quienes también debían ser guías en los estudios. Contaban además con la colaboración de dos bedeles encargados de la despertada, toque de campanas, preparación de votos para los piques y algunos otros menesteres menores<sup>36</sup>.

Por otra parte, el régimen conventual de los estudiantes era bastante severo, pues se iniciaba a las 4 de la mañana y acababa a las nueve de la noche. Las actividades incluían horas de estudio, oración, lecciones, conferencias y quiete, de modo que los estudiantes casi no contaban con tiempo de esparcimiento aparte de los momentos que seguían a las comidas.

En el párrafo 2 de las Constituciones de 1681 del colegio se detalla el horario y las actividades diarias que aquí transcribimos resumidamente: 4:00 Estudio; 6:00 Misa; 7:00 Estudio quieto para repasar las lecciones; 7:30 Lección de Prima y de Artes; 9:00 Lección de Nona [De Moral o Escritura para los Teólogos y Estudio quieto para los Artistas]; 10:00 Conferencia de Teología; 11:30 Comida [“mientras se come explicará desde su asiento todos los días algún caso de conciencia el Lector de Theología Moral o otro P. Lector”]. Después de comer media hora de quiete, silencio y luego recogimiento a sus celdas. 14:00 Se rezan Vísperas y Completas y se canta el *Tota Pulchra est Maria*; 15:00 Lección de Vísperas y Artes; 16:00 Escritura o Moral; 17:00 Conferencia de Artes; 18:30 Maytines, oración mental y disciplina; 20:00 Cena y luego media hora de quiete; 21:00 Silencio<sup>37</sup>.

El curso completo que se dictaba en el colegio San Diego duraba en total seis años: tres de artes y tres de teología. La formación incluía actividades como las conferencias diarias, las sabatinas, las mensales, las lecciones de veinticuatro horas y los ejercicios literarios. El sistema educativo de la época complementaba las lecciones de aula con dos conferencias diarias, de

---

<sup>35</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 23.

<sup>36</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 27.

<sup>37</sup> *Constituciones 1681*, párrafos 10-21, pp. 3-4.

Teología y de Artes, que eran presididas por Lectores y Maestros. Así, leemos en las Constituciones que “todos los sábados indefectiblemente se tocará a las 9 en punto de la mañana a *sabatinas*, un sábado de Artes, y otro de Theología... y a las 4 de la tarde... se tocará a *mensales*, comensando las primeras del Padre Lector de Prima; las segundas, el Padre Lector de Vísperas, las terceras el Padre Lector de Moral; las cuartas el Padre Lector de Artes y después el Lector de Escritura”<sup>38</sup>.

Las actividades *sabatinas* y las *mensales* duraban dos horas y estaban obligados a asistir a ellas todos los habitantes del colegio. En ellas, un estudiante proponía la cuestión y los Lectores replicaban. En las *mensales*, además, varios estudiantes proponían distintas cuestiones y los Lectores seleccionaban alguna para su réplica. A éstas, los estudiantes franciscanos también podían invitar a religiosos de otras órdenes para que asistieran y participaran en ellas<sup>39</sup>.

En este contexto, otro elemento importante –que ya hemos tratado tangencialmente– eran las *oposiciones*. Pues quienes aspiraban a ser oyentes del colegio y quienes querían acceder a alguna cátedra o púlpito debían entrar en concurso. De esta manera, todos los estudiantes de artes de la provincia, es decir, aquellos que seguían los cursos de filosofía, debían participar en las oposiciones para asegurar así que quedaran los estudiantes más aptos. De haber igualdad de condiciones eran preferidos los estudiantes que ya estaban en el colegio, pero en el caso de que apareciese algún opositor más apto, éste adquiriría el derecho y podía desplazar al colegial<sup>40</sup>.

En total, cada alumno debía superar tres oposiciones antes de entrar en los estudios de Teología: la primera cuando terminaba el curso de Lógica; la segunda al completar la Filosofía; y la tercera, “de todas las Artes”. Por otro lado, los alumnos Teólogos debían participar en las “*veinte y cuatro horas*”, en las que el Lector Regente indicaba a cada estudiante algún punto del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, que debía argumentar frente a todos sus compañeros, contando con las siguientes veinticuatro horas para prepararse.

---

<sup>38</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 5, n. 41, p. 7.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 6, n. 48, pp. 8-9.

Asistían también los Lectores, Maestros, Pasantes y estudiantes. En tanto que los alumnos de Artes se sometían a una actividad semejante que se denominaba *palestra*<sup>41</sup>.

Para acceder a una cátedra de Artes, los candidatos contaban con veinticuatro horas para preparar una lección de una hora sobre las doctrinas de Aristóteles y Porfirio, mientras que para obtener el oficio de *Pasantes* la lección era también de una hora y debían explicar algún punto del Maestro de las Sentencias, señalado por el Rector y el Regente treinta horas antes<sup>42</sup>.

Al ser el colegio San Diego una institución que intentaba formar religiosos observantes y fieles a su vocación religiosa, las Constituciones eran bastante estrictas tanto con los alumnos como con los Lectores. Señalan, por ejemplo, que las salidas de casa estaban reducidas al mínimo y apenas permitían las salidas al huerto en los días de descanso y las idas a ejercicios literarios de otras religiones. Indican que “la observancia ha de ser en el colegio mayor que en los demás conventos, pues los demás conventos dan el pasto corporal al colegio, para que el colegio de a los demás Conventos el pasto espiritual, y no lo podrá dar no criando, y conservando a sus moradores en la pura y perfecta observancia; pues la Provincia en toda su pobreza se desentraña por hacerlos hombres grandes, y los reserva de mas ocupaciones para subirlos a mas altos ministerios, deben todos animarse y desvelarse por ilustrarla, no solo con sus letras, sino también con sus virtudes”<sup>43</sup>.

En consecuencia, todos los habitantes de la casa debían atenerse a las normas que se indicaban en las Constituciones, sin importar si ya habían sido ordenados sacerdotes. Por ello, cuando éstas indicaban algún tipo de castigo, existían diferencias entre las que sancionaban a los sacerdotes y las que condenaban a los estudiantes<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 6, n. 49, p. 9.

<sup>42</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 6, nn. 50-51, p. 9.

<sup>43</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 8, n. 74, p. 13.

<sup>44</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 9, nn. 79-80, pp. 13-14.

### **b. Acerca de la metodología de enseñanza**

El medio de aprendizaje general era la memorización. Por ello, la misión de los Lectores del colegio se reducía a leer de corrido algunos párrafos de un libro y obligar a los estudiantes que oían a aprendérselos de memoria. De acuerdo con las Constituciones, lo mismo sucedía con los *ejercicios literarios*<sup>45</sup>.

En este sentido, se establece que los Padres Lectores debían preguntar cada día “a lo menos por acápites entre todos”, aunque este sistema se debía aplicar más entre los filósofos, ya que éstos necesitaban más de la “habituación de la memoria” que los teólogos, a quienes se suponía ya expertos y aprovechados. En cambio, con los estudiantes desaprovechados, la legislación era bastante severa: “A los defectuosos en llevar las lecciones mandarán los PP. Lectores, si fueren sacerdotes, por la primera vez digan la culpa en el Refectorio y se les dará su reprehensión. Por la segunda, hagan la penitencia de pan y agua; y por la tercera se les niegue la licencia del mes, y siendo incorregibles, se dará parte a N. R. P. Provincial que por esta causa lo podrá sacar del colegio, como indignos del, y les dará otras penas arbitrarias...”<sup>46</sup>.

Los contenidos que debían ser estudiados estaban también regulados por las Constituciones del colegio. Así, encontramos que desde un Capítulo hasta una Congregación, esto es, un año y medio aproximadamente, los Lectores debían haber leído “con método prudente” en su totalidad las materias del *De Trinitate* o el *De Incarnatione*, tratados que ocupaban más de 10 cuadernos cada uno. En cambio, las materias restantes debían pasarse en un año. Añaden también que “a los que empiezan Theología no ha de leerseles luego la *De Incarnatione*, verbi gratia, que para su inteligencia necesitan las *De Deo Uno et Trino*, y así más conveniente será el leerles primero la materia *De Essentia Dei*, a que se anteponen las proemiales de Theología”<sup>47</sup>.

Los Lectores de Artes, por otra parte, debían leer las obras aristotélicas de las Súmulas, Lógica y parte de la Metafísica en un periodo similar, de modo de continuar luego con el resto de contenidos de la Metafísica, la Física, los libros

<sup>45</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 5, n. 42, p. 7.

<sup>46</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 10, n. 89, p. 15.

<sup>47</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 11, n. 94, p. 16.

*De caelo et mundo, De generatione et corruptione* y los libros del *De anima*. Al respecto, las Constituciones de 1681 aclaran que “no se llaman metaphisica solo los Predicamentos sino que se a de leer desde lo que se trata de *possibilitate entis, de esencia y existencia*, supositalidad asta finalizar con lo *de attributtis entis*, que el faltarles lo referido a los Estudiantes es defecto muy considerable, y apenas con mucho estudio puedan adquirirlo por ser la methafisica materia muy sutil”<sup>48</sup>. Sin embargo, estas Constituciones del colegio no indican los autores que se deberían seguir para el estudio de las materias, en cambio, las que se redactaron posteriormente, en 1732, lo fijan detalladamente<sup>49</sup>.

### **c. Fin del colegio**

La vida del colegio San Diego de Alcalá llegó a su fin cuando el Gobierno de José Miguel Carrera solicitó al Provincial fray Tadeo Cosme la cesión de los edificios del colegio para que allí se albergara un regimiento de caballería. La Provincia, reservándose el derecho a mantener en el edificio a algunos religiosos para garantizar la propiedad, cedió las instalaciones. No obstante, hubo quejas de los religiosos sobre la conducta de los soldados, por lo que finalmente el Gobierno determinó, en octubre de 1812, el traslado del colegio hasta el Hospicio del Conventillo.

Un par de años después, con el triunfo español en la batalla de Rancagua en 1814, el edificio fue devuelto a la Orden Franciscana; sin embargo, fue transformado nuevamente en cuartel en 1822, requisándose los bienes de los religiosos por un decreto del gobierno de Ramón Freire. En aquella ocasión las instalaciones fueron utilizadas como casa de huérfanos y cuartel. Más tarde, en 1844, el Gobierno de entonces decretó la compra del edificio y terrenos que había ocupado el colegio para destinarlo a las nacientes instituciones del Instituto Nacional y la Universidad de Chile.

---

<sup>48</sup> *Constituciones 1681*, párrafo 10, n. 91, pp. 15-16. Lamentablemente no nos ha sido posible identificar con qué ediciones de estos textos se contaba. No obstante, en el catálogo de 1799 se consigna la *Opera Omnia* de Aristóteles.

<sup>49</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 28. Cf. también MEDINA (1905), v. 1, pp. CCCLI – CCCLV; v. 2, pp. 204-225.



Por ello, las Tablas Capitulares ya no designan Lectores para el colegio, nombrando sólo un Custodio de la Iglesia de San Diego, hasta que finalmente ésta también desaparece. De esta manera, los estudios para la formación de sacerdotes se redujeron al vecino Convento de Nuestra Señora del Socorro y, con ello, llegó el fin de una de las instituciones educativas pioneras en el país<sup>50</sup>.

### 3. La tradición escotista en Chile<sup>51</sup>

Antes de entrar de lleno en el análisis doctrinal de nuestro texto, hemos creído útil presentar un breve esbozo del desarrollo de la tradición escotista en Chile, con la finalidad de entregar una perspectiva más amplia que permita valorar los *Comentarios* de fray Juan de Fuica con una mayor cantidad de elementos.

Desde este punto de vista, es importante señalar que hasta finales del siglo XIX se podía seguir y enseñar libremente filosofía y teología de acuerdo con las escuelas propias de cada orden religiosa, hasta que en 1879 el Papa León XIII, mediante la Encíclica *Aeterni Patris*, consagra la neoescolástica como sistema oficial para los Seminarios<sup>52</sup>.

Había destacado ya dentro de la corriente escotista el teólogo y filósofo franciscano fray Alonso Briceño (ca1587- ca1668), quien de padres españoles nació en Santiago de Chile y tomó a los dieciocho años el hábito franciscano en la ciudad de Lima, perteneciendo así a la Provincia de los XII Apóstoles del Perú. No se sabe con exactitud dónde recibió su formación filosófica, pero sí se sabe que en aquella ciudad enseñó durante quince años. Producto de esa actividad docente son tres volúmenes sobre cuestiones teológicas y filosóficas, dos de los cuales fueron publicados con el título de *Celebriores controversiae in Primum Sententiarum Ioannis Scoti*, en Madrid, en 1638 y 1642 respectivamente. El tercer volumen, según el propio Briceño indica al final del

---

<sup>50</sup> ITURRIAGA (1990a), p. 22.

<sup>51</sup> Respecto de la introducción y el desarrollo del escotismo en España v. ANDRÉS (1983), pp. 478-487; sobre las características de los *Cursus ad mentem Scoti* durante la primera mitad del XVIII v. ANDRÉS (1987), pp. 410-414. En ambas obras puede encontrarse información relevante acerca de la transmisión del escotismo hacia Hispanoamérica.

<sup>52</sup> ITURRIAGA (1990b), p. 38.

segundo, estaba escrito esperando su publicación, pero permanece inédito hasta nuestros días y sin conocerse su ubicación.

En términos generales, Alonso Briceño es considerado el primer teólogo y filósofo propiamente hispanoamericano. Como reconocimiento intelectual, recibió entre sus pares el apelativo de segundo Escoto (*Alter Scotus*) y Pequeño Escoto (*Scotulus*) debido a su fidelidad en el seguimiento de las doctrinas del Doctor Sutil. Este prestigio le valió también para ser designado por la Orden de los Frailes Menores como defensor de la causa de canonización de Francisco Solano ante la Santa Sede. Posteriormente, fue llamado a servir como Obispo en Nicaragua en 1644, tomando posesión de ella dos años después, y en 1649 fue trasladado a la sede de Caracas, en Venezuela. Fue en la ciudad de Trujillo, en ese mismo país, en donde Briceño falleció.

Por otra parte, se conservan aún en las bibliotecas de los conventos franciscanos algunas obras relativas a la doctrina del Doctor Sutil que reflejan cómo se entregaban sus contenidos en la enseñanza de regulares y seculares. En este sentido, encontramos que el estudioso de la orden y Archivero de la Provincia, fray Rigoberto Iturriaga, sitúa como el testimonio más importante el manuscrito de fray Juan de Fuica que contiene sus comentarios filosóficos *ad mentem Scoti*, dictados entre 1687 y 1689 en el Convento del Socorro y el colegio San Diego de Alcalá.

También este mismo estudioso menciona el *Cursus Philosophicus triennalis ad mentem venerabilis servi Dei Ioannis Duns Scoti*, escrita en 1739 por el franciscano Luciano de Sotomayor. De acuerdo con Iturriaga, aquel sería un fraile chileno que impartía clases en Buenos Aires<sup>53</sup>. No obstante, hallamos que este trabajo no es considerado de autor chileno por los especialistas que se han ocupado de la materia, sino que se cuenta como un manuscrito extranjero que habría llegado al país en manos de los jesuitas españoles<sup>54</sup>.

En esta misma línea, Iturriaga indica que para rastrear la influencia de la doctrina del Doctor Sutil en tiempos de la Colonia, sería fundamental la revisión

---

<sup>53</sup> ITURRIAGA (1990b), p. 42.

<sup>54</sup> Cf. HANISCH (1963), p. 65 y QUILES (1953), p. 52.

de algunas obras menores de autores franciscanos que aún permanecen olvidadas en los archivos. Y si bien dichos autores no se ocuparon directamente de filosofía ni de teología, sus planteamientos desarrollarían distintos aspectos de las doctrinas escotistas.

Entre aquellos autores destaca al Padre José María Bazaguchascúa, quien fue Rector del colegio San Diego de Alcalá y Profesor de Teología en el Seminario de la ciudad de Concepción. Este religioso escribió numerosos artículos y novenas, pero el análisis de la controversia sobre Cristología que mantuvo con un fraile dominico podría arrojar mayor luz sobre el substrato teológico escotista que reinaba en la orden franciscana. Igualmente, el estudio de las temáticas relativas a la Encarnación, la Inmaculada Concepción y la Humanidad de Cristo manifestarían también un sustento filosófico-teológico escotista<sup>55</sup>.

Por otro lado, en la legislación de la época también se pueden encontrar indicios acerca de la enseñanza del escotismo en los conventos franciscanos. Así, en las Constituciones del Real colegio Carolino de Naturales, luego de un largo periplo finalmente instalado en Chillán a cargo de los misioneros franciscanos, se recomienda que se siga a Ferrari o Altieri u otro autor de la “escuela escótica, pues habiendo cursado en ella los Maestros que la han de enseñar es consiguiente que puedan instruir mejor a sus Discípulos en las opiniones de la Escuela propia que en las de la estraña”. Y también las mismas regulaciones agregan que “no se ve inconveniente alguno, supuesto que la doctrina de Nuestro Venerable Maestro y Doctor Subtil Juan Dunsio Escoto es recibida, leída y aplaudida en las Universidades de más nombre con aprovechamiento de tantos Héroes ilustres, que tienen lugar eminente en la palestra literaria”<sup>56</sup>.

Como hemos podido ver en las páginas precedentes, el colegio San Diego de Alcalá fue el principal centro franciscano de estudio durante la Colonia y en

---

<sup>55</sup> ITURRIAGA (1990b), p. 43.

<sup>56</sup> *Constituciones formadas de Orden Superior por el Discretorio del Colegio de Propaganda Fide de San Ildelfonso sito en la Ciudad de San Bartolomé de Chillán, para arreglo y gobierno Económico del Rl. Seminario Carolino de Naturales de este Reyno con respecto a su nuevo Establecimiento dentro de la clausura del sobredicho Colegio Baxo la conducta y dirección de los PP. Misioneros*, en Archivo Nacional; citado por ITURRIAGA (1990b), p. 41.

donde se cultivaron mayormente las doctrinas del Doctor Sutil. Pues, por una parte, obligaban a ello las normas generales de la Orden y las Constituciones de Barcelona, y, por otra, contamos concretamente con el valioso testimonio que nos entrega el manuscrito de los *Comentarios* de fray Juan de Fuica.

En este mismo sentido, al examinar las Constituciones del colegio de 1732, que repiten muchos artículos de las primeras Constituciones de 1681, vemos que nombraban los textos que servirían para enseñar los contenidos doctrinales. Así, encontramos las obras *Philosophia* de Fortunato Brixia (1757), *Elementa Philosophiae* de Laurentio Altieri (1721), *Institutiones Philosophicae* de Edmundo Purchort (1716) y otros, todos autores de la escuela franciscana<sup>57</sup>.

Mención aparte tendríamos que hacer aquí respecto de la enseñanza de las doctrinas del Sutil Escoto en la Real Universidad de San Felipe, pues trasciende al marco temporal que nos hemos propuesto, ya que ésta institución nace en el año 1738, período en que, según nuestras estimaciones, probablemente haya fallecido fray Juan de Fuica. No obstante, revisaremos grosso modo algunos aspectos de importancia sobre el devenir del escotismo.

Ya en el año 1602 el obispo franciscano fray Juan Pérez de Espinoza había tenido la idea de crear una Universidad en la ciudad de Santiago, para evitar así que los estudiantes tuviesen que ir hasta Lima para continuar con sus estudios. Sin embargo, luego de largas dilaciones propias de la administración oficial de la época, el monarca, por medio de la Real Cédula del 28 de febrero de 1738, accede a la erección de la Universidad “con las mismas facultades y constituciones que la de Lima, concediéndose a un tiempo las cátedras de Santo Tomás, Escoto y Suárez, propias de sus Ordenes”<sup>58</sup>.

Hay que enfatizar que la coexistencia de cátedras era una práctica común en las Universidades de la época, pues se seguía el ejemplo de las Universidades europeas y de la de San Marcos de Lima. Sin embargo, en la Universidad de San Felipe esto no se concretó y fue sólo en 1756 que aquel mandato real pudo llevarse a cabo oficialmente. Al respecto nos informa Iturriaga que “es fray Jacinto Fuenzalida el que, ejerciendo como Procurador de la Provincia chilena,

---

<sup>57</sup> ITURRIAGA (1990b), p. 44.

<sup>58</sup> MEDINA (1928), Tomo I, pp. 35-36.

acude al Rey pidiendo que para 'el honor de su Religión y aumento de aquella Universidad... se sirva concederle este favor mandando establecer la cátedra del Sutil Doctor Escoto a la manera que se halla establecida en otras muchas Reales Universidades"<sup>59</sup>. Finalmente, y después de arduas tramitaciones, el 25 de abril de 1757 el Rey emite la Real Cédula que manda disponer la erección de las tres cátedras en la Universidad: la de Santo Tomás, la de Escoto y la de Suárez, las que serían impartidas sin recibir salario por religiosos de sus respectivos institutos<sup>60</sup>.

Años después, en 1768, se reglamentó el método de estudios de la Universidad, incluyéndose la Cátedra del Sutil Escoto, que era regentada por un religioso graduado, entre las conferencias que debían impartirse diariamente a lo largo de un semestre, y en las que debían alternar todas las facultades y asistir todos los cursantes<sup>61</sup>. De este modo, los estudiantes podían comparar los contenidos doctrinales de cada corriente filosófica y elegir la escuela con que tuvieran más afinidad. En este sentido, es iluminador el testimonio que un Colector de religiosos envía a España: "en la Real Universidad de Santiago, Capital del Reyno de Chile, (la Orden) goza una cátedra de theología de nuestro santo Maestro Scoto, la que a propuesta del reverendo padre Provincial provee el Governador Capitán General y Presidente de la Real Audiencia del propio Reyno"<sup>62</sup>.

En aquel contexto, la cátedra del Doctor Sutil funcionó con normalidad hasta la supresión de la Real Universidad de San Felipe. Poco tiempo antes se había declarado la Independencia del país, iniciándose a la vez el proceso de secularización de los regulares. Por otra parte, se creó luego la Facultad de Teología en la naciente Universidad de Chile y con ello se acabó el pluralismo de cátedras que fue característico de las Universidades Reales.

En consecuencia, con el cierre de la Universidad de San Felipe llegaba a su fin también la escuela escotista, tanto en el ámbito de enseñanza universitaria como en las aulas conventuales franciscanas, pues asimismo el colegio San

---

<sup>59</sup> ITURRIAGA (1990b), pp. 45-46.

<sup>60</sup> Cf. MEDINA (1928), Tomo II, p. 27.

<sup>61</sup> MEDINA (1928), Tomo II, p. 113.

<sup>62</sup> ITURRIAGA (1990b), p. 47.

Diego de Alcalá había sido ocupado por los militares y con ello había llegado al fin de su ciclo<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> ITURRIAGA (1990b), p. 51.

## **SEGUNDA PARTE**

## I. Algunas precisiones en torno a las *Quaestiones De anima* de Duns Escoto

En este primer capítulo revisaremos brevemente algunos aspectos de importancia relativos a la tradición, autenticidad y naturaleza de esta obra de Escoto, puesto que es el texto que sustenta los *Comentarios* del fraile chileno. Lo primero que hay que señalar es que el conjunto original de las veintitrés cuestiones que componen las *Quaestiones De anima* quedó disperso al momento de la muerte del Sutil en 1308. Después de ello, sus estudiantes y los hermanos de la Orden Franciscana recogieron su trabajo, y también muchos otros textos y/o quaestiones que no eran de él, y procedieron a editarlo y hacer circular la obra.

De allí que la tradición de los manuscritos existentes de las *Quaestiones De anima* no refleje un texto oficial corregido y revisado para su publicación por el mismo Escoto. Más bien, la obra –como ocurre con muchas otras notas de lectura– es un ensamble de cuestiones, un “*work in progress*” débilmente basado en el *De anima* de Aristóteles, que utilizó en la lectura de un curso del *Studium* franciscano en Oxford<sup>1</sup>. No obstante, los editores del texto que hemos utilizado han determinado la existencia de cuatro familias de este manuscrito<sup>2</sup>.

Por otra parte, hay evidencia de que las *Quaestiones De anima* no fueron copiadas y no circularon sino hasta después de la muerte de Escoto. Asimismo, la transmisión del texto se origina en la ciudad de Oxford, pues no existe evidencia de que fuese transmitido desde París o desde Colonia durante la vida del Sutil. Además, existe certeza de que la transmisión “continental” de las *Quaestiones* derivó de un manuscrito que, habiendo sido preparado en Oxford, llegó a ubicarse en Italia. Pues, en efecto, la mayoría de los manuscritos sobrevivientes que contienen las *Quaestiones* son o ingleses o italianos.

Paralelamente, deben considerarse las circunstancias políticas que alrededor de 1320, fecha en que el texto de las *Quaestiones* comenzó a circular mayormente, hicieron, por una parte, decrecer el tráfico entre estudiosos

---

<sup>1</sup> QQ. *Super II et III De anima*, Introducción, p. 55.

<sup>2</sup> Cf. QQ. *Super II et III De anima*, Introducción, pp. 55-83.



ingleses y parisinos, y, por otra, incrementaron el contacto entre los frailes y estudiantes ingleses e italianos. Dicho escenario explicaría el hecho de que la mayor influencia fuera de Inglaterra que tuvieron los pensadores ingleses del siglo XIV haya sido justamente en Italia<sup>3</sup>.

Por otro lado, se considera a las *Quaestiones De anima* como una obra auténtica de Duns Escoto. La edición Bonaventura con la que hemos trabajado presenta un detallado estudio que aborda aspectos históricos y doctrinales, además de un minucioso análisis interno y externo del manuscrito respecto del conjunto de la obra del Sutil<sup>4</sup>.

Hay que indicar también algunas precisiones sobre la naturaleza de esta obra. En primer lugar, conviene indicar que, en rigor, las *Quaestiones De anima* no constituyen un comentario al *De anima* de Aristóteles, ya que Escoto no expone en ellas pasajes de la obra del Estagirita y rara vez inserta el argumento correspondiente de Aristóteles y sus comentaristas. En cambio, con mayor frecuencia se dirige a los argumentos de los teólogos, entre los que nombra a santo Tomás y a otros a quienes repite o abrevia tácitamente: Vital du Four, Gonzalo Hispano, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Egidio Romano. En segundo lugar, el texto está muy débilmente relacionado con la obra de Aristóteles y corresponde más bien a una serie independiente de cuestiones disputadas en torno al alma, escritas en relación con alguna actividad de enseñanza en artes liberales<sup>5</sup>. Por último, en este mismo sentido, la argumentación que se presenta en las *Quaestiones* sugiere que fueron diseñadas como material de enseñanza para cursos introductorios. Su función sería familiarizar a los jóvenes estudiantes, por un lado, con los tipos de cuestiones que encontrarían al proseguir sus estudios y, por otro lado, con los elementos básicos de argumentación que emplearían en los estudios teológicos posteriores. En consecuencia, esta obra del Sutil constituye un buen ejemplo de la filosofía como *ancilla theologiae*<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> QQ. *Super II et III De anima*, Introducción, p. 97.

<sup>4</sup> QQ. *Super II et III De anima*, Introducción, p. 121. Respecto del análisis histórico y doctrinal, pp. 123-127; sobre la evidencia interna, pp. 127-133; y en cuanto a la evidencia externa, pp. 133-137. Cf. también el parecer de Day, quien consideraba esta obra como espuria, DAY (1947), nota al pie 2, p. 40.

<sup>5</sup> QQ. *Super II et III De anima*, Introducción, p. 139.

<sup>6</sup> Idem.

## II. El manuscrito *Commentaria in Tres Libros De anima ad mentem nostri subtilis Doctoris Duns Scoti*.

### 1. Introducción

Nos parece importante abordar brevemente, antes de entrar en el análisis de las doctrinas filosóficas de nuestro curso, algunos aspectos relevantes respecto de la producción filosófica y teológica del Sutil. En primer lugar, hay que señalar la dificultad de ubicarlas en un orden preciso. En este sentido, existen largas y detalladas discusiones acerca de la naturaleza, autenticidad y cronología de sus trabajos que pueden hallarse en las distintas ediciones críticas actualmente disponibles<sup>1</sup>.

En términos generales, se suelen aceptar como los primeros trabajos del Sutil los llamados *Parva logicalia*, o tratados breves de lógica, que probablemente datan alrededor del año 1295. Estos incluyen las *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*, las *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, las *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias*, las *Octo quaestiones in duos libros Perihermeneias* y las *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*. Todas estas obras han sido editadas en cinco volúmenes, entre 1997 y 2006, por el Instituto Franciscano san Bonaventura de New York con el título de *Opera Philosophica*<sup>2</sup>. No hace mucho también ha podido identificarse una obra que permaneció por siglos sin reconocerse como de su autoría, una exposición de la Metafísica de Aristóteles que ha sido identificada y editada por Giorgio Pini<sup>3</sup>.

Existe copiosa evidencia de que aquellos son trabajos genuinos de Escoto, pues por ejemplo Antonio Andrés, uno de sus primeros y más fieles seguidores, incluye en sus propias obras sumarios de las preguntas del Sutil sobre la

---

<sup>1</sup> Por ejemplo en los prefacios críticos a los volúmenes 1 y 3 de la edición san Bonaventura y los volúmenes 1, 4, 6, 7, 17 y 19 de la edición Vaticana, Cf. WILLIAMS (2003), p. 7. Respecto a la relación cronológica entre las obras y la trayectoria de Escoto dentro de la Orden Franciscana, véanse también las pp. 139-143 de la introducción a las *QQ. Super II et III De anima*.

<sup>2</sup> Ver detalles en la bibliografía general. Respecto de la datación y autenticidad de las *Quaestiones Super II et III De anima*, véase la sección anterior.

<sup>3</sup> PINI (1996).

*Isagoge* y los *Praedicamenta*<sup>4</sup>. Del mismo modo, en el estudio introductorio de la edición de las *Quaestiones Super II et III De anima*, a las que nos hemos referido en la sección anterior, puede encontrarse un estudio detallado acerca de los paralelos doctrinales entre Escoto y Gonzalo Hispano<sup>5</sup>.

Otra de las obras es la *Lectura*, que corresponde a notas del mismo Doctor Sutil para sus comentarios de Oxford a los Libros I y II de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y data entre los años 1298–99 o posiblemente 1300–01. Este trabajo no fue incluido en las *Opera Omnia* publicadas por Lucas Wadding en Lyon, en 1639, siendo descubierto a principios del siglo XX por Carol Balić. A pesar de su alto grado de elaboración y de organización lógica, esta obra no estaba destinada a ser publicada. Más bien se trata de un texto de curso redactado cuidadosamente para servir a la lectura pública de las *Sentencias*<sup>6</sup>.

De este período, se conserva también una *Reportatio* de lecturas de Cambridge, vale decir: una transcripción del resumen de las clases o enseñanzas doctrinarias tomadas por un estudiante, la que probablemente date entre 1297 y 1300. Esta obra sólo existe en tres manuscritos y nunca ha sido editada críticamente.

La *Ordinatio* corresponde a sus lecturas en Oxford y es una versión preparada por el mismo Escoto –probablemente con la ayuda de algunos colaboradores– para su publicación. Fue elaborada, por una parte, a partir de los contenidos de la *Lectura* y, por otra, de la materia de su trabajo en París. Generalmente, se toma como el primer trabajo de Escoto, quien parece haber estado trabajándola y revisándola hasta su muerte. Actualmente la edición crítica completa de esta obra es la edición Vaticana de la *Opera Omnia*, que se extiende hasta el Libro IV, distinción 49, (tomo XIV, 2013)<sup>7</sup>.

Se cuenta también con varias *Reportationes* de las lecturas que Escoto leyó sobre las *Sentencias* en París, todas ellas del período 1302-1307. La más importante es la *Reportatio examinata* al Libro I, cuya designación indica que

---

<sup>4</sup> WILLIAMS (2003), p. 7.

<sup>5</sup> *QQ. Super II et III De anima*, introducción, pp. 121-127.

<sup>6</sup> Cf. SONDAG (1996), pp. 25-30.

<sup>7</sup> Excluimos de esta descripción la *Opera Oxoniense*, pues, si bien es la base para la posterior *Ordinatio*, no representa auténticamente el pensamiento de Escoto. Con respecto a la relación entre ambas obras, Cf. DAY (1947), pp. 70-72.

fue revisada y corregida por el mismo Doctor Sutil. Esta obra ha sido también editada críticamente en dos volúmenes por Allan B. Wolter y Oleg Bychkov a través del Instituto Franciscano san Bonaventura.

Existen también 46 disputas breves llamadas *Collationes* que datan de 1300-1305, además del que se considera un trabajo tardío sobre teología natural llamado *De primo principio*, del que existe traducción castellana y catalana.

Las *Quaestiones Quodlibetales* corresponden a una compilación de veintiuna cuestiones debatidas públicamente que data de los días de Escoto como *Magister Regens* en París, entre el Adviento de 1306 y la Cuaresma de 1307. Se le considera como la última obra que escribió y nunca se ha dudado de su autenticidad<sup>8</sup>. La disputa cuodlibética era un ejercicio escolástico practicado generalmente en los siglos XIII y XIV cuyo apogeo se dio entre 1250 y 1320. Se inició en la Facultad de Teología de París y, desde allí, se extendió a las Facultades Teológicas de Oxford, Bologna, Tolosa y Colonia. A diferencia de la disputa ordinaria, *Quaestiones disputatae*, la disputa cuodlibética estaba abierta a todo el mundo y todo aquel que se hallaba presente podía plantear un problema cualquiera y formular objeciones, es decir, un simple oyente, un estudiante, un bachiller o un maestro. De aquí que la disputa cuodlibética pudiera versar sobre cualquier problema planteado por cualquier oyente: *de quodlibet* y *a quodlibet*. Por lo mismo, tienen una gran importancia para conocer tanto los temas del pensamiento filosófico-teológico de la época como del autor y, en general, la historia contemporánea<sup>9</sup>.

Por último, actualmente se considera como un trabajo genuino de Escoto la obra titulada *Theoremata*, sobre la que habían surgido dudas respecto de su autenticidad, aunque en la edición crítica se le acepta como original.

Por otra parte, y para entrar ya en terreno propiamente filosófico, es importante enfatizar que a pesar de que el Doctor Sutil bebió tanto de la corriente aristotélica, que investigaba la esencia de las cosas materiales, como de la filosofía agustiniana que consideraba a la esencia divina como el primer objeto del entendimiento, Escoto buscó una síntesis entre estas corrientes opuestas

---

<sup>8</sup> ALLUNTIS (1968), *Cuestiones Cuodlibetales*, introducción, p. XIV.

<sup>9</sup> ALLUNTIS (1968), *Cuestiones Cuodlibetales*, introducción, pp. XI-XIII.

de su tiempo<sup>10</sup>. Así, por ejemplo, al analizar el ser como primer objeto adecuado del entendimiento, contempló diversos aspectos y elementos que no habían sido suficientemente considerados hasta entonces e intentó precisar mejor los conceptos comúnmente aceptados.

No obstante, conviene indicar antes algunas consideraciones –apuntadas por Day en torno a la teoría de la abstracción, pero que resultan de interés aquí– acerca de que, en primer lugar, la primera escolástica no se percató de que había heredado una *Lógica* aristotélica que había dado un giro metafísico con la adición al *Organon* de la *Isagoge* de Porfirio, de donde deriva el problema de los universales y las innumerables discusiones en torno al principio de individuación. En segundo lugar, que la *Física* de Aristóteles también había dado un giro metafísico por el hecho de que el compilador editorial de lo que ahora conocemos como *Metafísica* incluía en este trabajo muchos elementos que pertenecían propiamente a una discusión sobre filosofía natural, es decir, en torno a la *Física*, y no a una discusión acerca de lo que Aristóteles llamó *filosofía primera*. Finalmente, a partir de este giro metafísico dado en ambas obras, la *Psicología* también recibió un giro metafísico, a pesar de que el tratado *De anima* fue siempre considerado, tanto por Aristóteles como por los escolásticos, como una parte de la *Física*<sup>11</sup>.

En este contexto filosófico, es necesario establecer que, de acuerdo con Escoto, en el proceso del conocimiento lo primero que conocemos, el *primum cognitum, ex natura potentiae intellectus* en cuanto objeto adecuado del entendimiento es el ser: el ser en su pura concepción, *ens in quantum ens*, y como tal predicable de manera unívoca de todos los seres. No obstante, según su concepción teológica “*pro statu isto*”, el primer objeto del entendimiento es la *quidditas*, la esencia de las cosas sensibles. En este sentido, el axioma que establece que sólo el individuo existe es un principio fundamental para comprender la realidad.

Con este marco expuesto y centrándonos ahora en nuestro *Commentaria in tres libros De anima ad mentem nostri Subtilis Doctoris Duns Scoti*, hemos

---

<sup>10</sup> SONDAG (1993), introducción, pp. 19-20; Cf. también CARRERAS Y ARTAUD (1923), p. 65.

<sup>11</sup> DAY (1947), pp. 5-6. Y de aquí derivarían en general, según este autor, las malinterpretaciones sobre la teoría de la abstracción. Cf. especialmente pp. 7-47.

constatado que fray Juan de Fuica debió conocer la edición de Lucas Wadding de la *Opera Omnia* del Doctor Sutil, pues, en general, las referencias del fraile coinciden con aquella obra. Creemos también que este curso del franciscano chileno refleja las enseñanzas de los cursos introductorios destinadas a familiarizar a los jóvenes estudiantes, por un lado, con los tipos de materias que encontrarían al proseguir sus estudios y, por otro, con los elementos básicos de argumentación que emplearían en los estudios teológicos posteriores. Pues, en efecto, la orientación hacia la teología es clara en el tratamiento de algunos temas.

Igualmente, en los *Comentarios* nos encontramos que la argumentación no es elaborada o complicada, sino que, en general, Fuica presenta las opiniones contrarias más comunes sobre cada tema y expone, a grandes rasgos, los elementos lógicos básicos de los argumentos y soluciones. No obstante, la exposición doctrinal evidencia un conocimiento filosófico no sólo de los puntos fundamentales de las obras del Estagirita, de Escoto y de san Agustín, sino que también hace repetidas alusiones a la filosofía de santo Tomás y, en menor grado, a la obra de algunos otros escolásticos españoles de la época<sup>12</sup>.

El curso del franciscano chileno se estructura en siete distinciones, cada una de ellas dividida a su vez en un número variable de cuestiones. Las distinciones más breves de los *Comentarios* –la segunda, tercera y quinta– incluyen dos cuestiones, mientras que la más extensa –y la última del curso– contiene once cuestiones. Las líneas generales del curso son el estudio del alma en sí, en su substancia, y de las diferentes facultades que ésta posee.

A continuación analizaremos el contenido del texto que nos ha parecido de mayor interés y relevancia doctrinal con la finalidad de determinar cómo se presentan y estudian en este curso las enseñanzas del Doctor Sutil, atendiendo asimismo a las diversas referencias y disputas con los autores aludidos<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Respecto de las obras y doctrinas de filósofos y teólogos españoles, v. ANDRÉS (1983, 1987), PAZOS (1967), FRAILE (1966) y SOLANA (1940).

<sup>13</sup> Respecto al estudio de otros cursos coloniales editados v. NAVA (1997) y PIACENZA (1994) y sobre los cursos coloniales en general FURLONG (1952). Acerca de las formulas redaccionales características de los cursos franciscanos LÉRTORA MENDOZA (2005), p. 71. Sobre las características generales y el espíritu de la filosofía franciscana v. MERINO (1993), ANDRÉS (1983), pp. 470-487 y CARRERAS I ARTAUD (1928), pp. 12-31.

Aclaremos antes que para ello nos hemos valido de aquellos trabajos considerados por los estudiosos y las ediciones críticas existentes como obras auténticas del Sutil, los que nos han permitido extraer y organizar con rigor los núcleos fundamentales de la filosofía de Escoto, de modo de apreciar su influencia en el curso del franciscano chileno. Queremos enfatizar que, no obstante, tanto en la obra filosófica como teológica del Doctor Sutil se unen en un todo armónico aspectos ontológicos, gnoseológicos y psicológicos<sup>14</sup>.

## 2. Estudio doctrinal

Fray Juan de Fuica nos indica en el preludio de sus *Commentaria ad mentem Scoti* que en ellos se ocupará de las disertaciones animásticas<sup>15</sup>, término que se refiere a aquellas materias relativas al alma sobre las que se debe filosofar. Por ello –señala– su contenido es absolutamente especulativo y su objeto de estudio es el alma en general.

El fraile de La Serena comienza por definir qué es el alma en general, para lo que, primero, establece que la existencia del alma es una verdad notoria y evidente *per se*. Luego analiza algunas definiciones que de ella han sido transmitidas, valiéndose expresamente del legado aristotélico. Nos entrega en primer lugar esta definición: “*el alma es el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene vida en potencia*”. Y, después, nos indica otra definición también transmitida por el Estagirita: “*el alma es aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos, nos movemos de lugar e inteligimos*”. Seguidamente, el fraile acepta la validez de ambas definiciones.

En el análisis de nuestro texto, el primer concepto importante con el que nos encontramos es un elemento clave en la doctrina metafísica de la filosofía del Sutil. Nos referimos a la noción de forma de corporeidad o *forma corporeitatis*, que es desarrollada por el fraile chileno fundamentalmente en la primera distinción de los *Comentarios*. Sin embargo, conviene antes exponer las

---

<sup>14</sup> Cf., por ejemplo, GILSON (1953) y CARRERAS Y ARTAUD (1923), capítulo IV.

<sup>15</sup> De acuerdo con Sondag, “*animastice*” sería un neologismo acuñado por Escoto para calificar el acto del alma intelectual en tanto que acto psicológico. Cf. SONDAG (2008), nota al pie 2, p. 32.

nociones centrales de Escoto sobre este tema, de manera de comprender el contexto filosófico sobre el que el fraile escribe.

Escoto admite, con todos los filósofos escolásticos, el compuesto binario de materia y forma, postulando que la materia en su misma indeterminación es una entidad positiva y que, por ello, es algo distinto de la nada. No obstante, requiere de un principio que la determine a salir de su indiferencia, haciéndola ésta o aquella realidad. En consecuencia, postula una realidad positiva particular que hace que el compuesto natural, de suyo indeterminado, se convierta en éste o aquel individuo particular, es decir, en una esencia determinada<sup>16</sup>.

Sin embargo, subyacen aquí algunas ideas fundamentales que nos parece necesario desarrollar, grosso modo, antes de seguir avanzando en nuestro análisis. De acuerdo con el Sutil, en el núcleo de todo ser concreto individual existen nociones metafísicas que, aunque se identifiquen realmente, permanecen formalmente distintas, de modo que toda entidad común sólo existe diversamente estructurada por múltiples determinaciones de esta naturaleza. En este sentido, se habla más bien de una no-identificación formal de las diversas realidades de una cosa, condición previa a toda elaboración intelectual. Este es un aspecto central que se debe considerar atentamente en todo momento.

Sólo de esta manera puede comprenderse la fuerza de tres fundamentales tesis sobre las que descansa toda la filosofía escotista. En primer lugar, se encuentra la idea de que la materia no tiene ninguna forma en absoluto, de modo que está a la base de todo cambio<sup>17</sup>. En segundo lugar, no todas las sustancias creadas están compuestas de materia y forma, pues existen las sustancias puramente espirituales<sup>18</sup>. Y, finalmente, una misma sustancia puede tener más de una forma substancial, al modo en que, por ejemplo, el ser

---

<sup>16</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 34. Respecto al concepto de *forma corporeitatis*, su evolución y diferencias en autores como Alejandro de Hales, Grossatesta, san Bonaventura, santo Tomás, Avicibrón, Godofredo de Fontaines y Escoto, entre otros, Cf. STELLA (1955), pp. 187-229.

<sup>17</sup> Cf. SCOTUS, *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 5: *utrum materia sit ens?*; *Lectura* II, d. 12, q. un.

<sup>18</sup> Cf. SCOTUS, *Lectura* II, d. 12, q. un., n. 55.



humano tiene al menos dos formas substanciales: el alma y la forma de corporeidad o forma del cuerpo<sup>19</sup>.

A partir de estas ideas nucleares, el Sutil postula un particular principio de individuación, como una entidad positiva que no es una cosa ni una realidad distinta de la esencia específica y que tampoco se identifica con ella, que entrega singularidad a la naturaleza al darle una esencia substancial y específica<sup>20</sup>. Esta entidad especial, que ha denominado “*haecceidad*”, debe considerarse como la unidad última de un ser individual único, que le hace ser “éste” individuo y no otro, en oposición a la concepción de naturaleza común, *natura communis*, que es la esencia compartida por todos los individuos que forman parte de una misma especie<sup>21</sup>.

La haecceidad se distingue de la substancia material *ex natura rei* y, siendo una entidad positiva, una realidad del ente material, no es ni la materia, ni la forma de éste, ni el compuesto que resulta de su unión<sup>22</sup>. Sobre ella, Escoto escribe: “*Non est igitur ‘ista entitas’ materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est ‘natura’, sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae*”<sup>23</sup>.

Así, para Escoto, todo lo que existe es singular y todo lo que es singular es inteligible en su propia singularidad, y no por el recurso a su esencia a la manera en que proponían los aristotélicos y, más aún, los platónicos. Pues, de acuerdo con el Sutil, debemos sostener en realidad alguna característica real que corresponda a nuestros conceptos universales, y esta característica

---

<sup>19</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.* IV, d. 11, q. 3, n. 54.

<sup>20</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 4, n. 187.

<sup>21</sup> Cf. NOONE (2003), pp. 100-128.

<sup>22</sup> Cf. STELLA (1955), pp. 247-299.

<sup>23</sup> SCOTUS, *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 188.

individual tiene su propia identidad independientemente de nuestro acto de pensamiento e identificación de ella<sup>24</sup>. En consecuencia, el objeto de nuestros actos intelectivos no es el universal en nuestra mente, sino una característica real fuera de nuestra mente, que es al menos potencialmente reproducible. En otras palabras, para comprender la realidad no se debe abstraer el universal del singular, sino que se ha de distinguir en cada individuo aquello que le es propio de manera exclusiva de aquello que tiene en común con los otros.

De este modo, entre la naturaleza común y una forma individual la diferencia no es la que hay entre dos cosas reales, porque solamente existe el individuo concreto. Sin embargo, tampoco es una diferencia simplemente mental, pues Escoto plantea que las distinciones conceptuales correctamente hechas han de corresponderse con algún tipo de diversidad real<sup>25</sup>. Por ello, postula una *distinctio formalis a parte rei*, lo que constituye una precisión mental que separa aspectos reales diversos. El Doctor Sutil llama *formalitates* o *realitates* a estos aspectos o modalidades, considerándolos imprescindibles para entender, por un lado, la complejidad de la finitud humana<sup>26</sup> y, por otro, la simplicidad de la infinitud divina<sup>27</sup>.

De tal manera que una misma cosa puede tener dos tipos de 'ser': por una parte, fuera del alma tiene el 'ser real' (*esse secundum rem*), también llamado 'ser simple' (*esse simpliciter*); y, por otra parte, al interior del alma tiene el 'ser en el alma' (*esse in anima*), denominado también como 'ser relativo a otra cosa', es decir, un ser relativo al alma (*esse secundum quid*). En otras palabras, la cosa tiene en el alma el 'ser conocido' (*esse cognitum*), o el 'ser objetivo' (*esse obiectivum*), que es el ser que vuelve en 'aquello que es conocido en aquel que conoce'<sup>28</sup>.

Si volvemos a nuestros *Comentarios*, encontramos que en la cuestión cuarta de la primera distinción, fray Juan de Fuica escribe a modo de introducción respecto a la noción de forma de corporeidad: "*Esta cuestión es bastante*

---

<sup>24</sup> Cf. NOONE (2003), pp. 105-114. Respecto de las diferencias en este tema de Escoto con sus contemporáneos, v. pp. 114-118.

<sup>25</sup> Cf. NOONE (2003), pp. 118-121.

<sup>26</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. I*, d. 19, q. 2, n. 69.

<sup>27</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, q. 4; Cf. BATALLA (2000), pp. 19-20.

<sup>28</sup> SONDAG (1993), introducción, p. 26.

*célebre entre las cuestiones filosóficas*”, y seguidamente desarrolla con detención dicho concepto, su diferencia con el alma y la relación de aquella con el cuerpo de un ser viviente. Así, encontramos que anota: “*En efecto, la forma orgánica o de corporeidad no es específica, completa el ser específico y acabado de la cosa, puesto que de ella y la materia prima resulta un compuesto substancial incompleto, que es per se potencia respecto de la forma última de los seres vivos*”.

Dicho pasaje del fraile chileno es coherente con la doctrina de Escoto, pues según el Sutil la forma de corporeidad antecede natural o lógicamente, y no de una manera temporal, a la llegada simultánea del alma intelectual, vegetativa y sensitiva, que son creadas e infundidas inmediatamente por Dios. Así, la misma forma de corporeidad da a la materia el ser corpóreo, informa sus elementos materiales, compone y dispone con ésta al cuerpo, que entonces queda apto para la recepción del alma intelectual. Por ello, esta forma sólo es forma disponente e imperfecta o incompleta, pues es completada y perfeccionada por el alma intelectual que se añade. Esta última es privativa del ser humano y perfecciona completamente al cuerpo, siendo así su propia forma constitutiva, a diferencia de la forma de corporeidad que sólo dispone, perfecciona y domina el compuesto materia–forma.

En este sentido, Escoto argumenta que es necesario admitir la noción de forma de corporeidad, pues el alma intelectual o forma constitutiva del ser humano se escapa de un cuerpo muerto y, aunque por algún tiempo ese cuerpo conserve su forma humana, no se manifiesta allí ninguna otra forma. En otras palabras, cuando un animal muere su cuerpo permanece y por ello es necesario que después de la partida del alma vegetativa permanezca la forma de corporeidad. De aquí se desprende que la forma en virtud de la cual el cuerpo es un cuerpo es otra que aquella por la cual es un ser vivo. El Sutil así lo expresa: “*unde corpus, quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam qua est corpus isto modo, et non habet animam; et ita illa forma necessario est alia ab anima*”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> SCOTUS, *Ord.* L. IV, d. 11, q. 3, n. 54.

De esta manera, encontramos que para Escoto lo que queda después de la partida del alma no es exactamente un cuerpo, sino un cadáver. Y el cadáver de un ser humano no es sino un resto corporal, del mismo modo en que el alma separada que acaba de abandonar el cuerpo es también otro resto. Sobre esto precisa que: "*sic in proposito forma animae non manente, corpus manet; et ideo universaliter in quolibet animato, necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum*"<sup>30</sup>.

En cambio, la forma de corporeidad, siendo una forma imperfecta, permanece por si sola después de la muerte, aunque no puede dominar sobre el cuerpo por demasiado tiempo, por lo que el cadáver pronto se disuelve en sus propios elementos. Esto prueba también que el cadáver no es una entidad en un sentido pleno del término, aunque de aquí se deriva también la pregunta de si, en él, la forma de corporeidad está en el mismo estado que cuando estaba incluida bajo la forma de la totalidad<sup>31</sup>.

El fraile de La Serena puntualiza más adelante una diferencia con la doctrina de Aristóteles expuesta en *Acerca de la generación y de la corrupción* (I, 3, 318a23 ss). Presenta el argumento de que no puede verificarse que la generación de unos es la corrupción de otros y viceversa, pues cuando se corrompe un ser vivo no se genera de nuevo una forma del cadáver, sino que queda el mismo cuerpo orgánico por causa de la forma de corporeidad. Por ello, se seguiría que tal forma no se da. Fuica, por su parte, argumenta que Aristóteles trataba en aquel punto sobre la corrupción adecuada, es decir, sobre la destrucción o separación de la forma del ser vivo, pero no sobre la corrupción inadecuada o destrucción de la forma de corporeidad. Añade que la corrupción de un ser vivo ocurre sin la corrupción de la forma de corporeidad, pero cuando ésta se destruye otra forma se genera.

A partir de lo dicho, el fraile explica que la forma de corporeidad difiere realmente del alma, puesto que sólo la dispone y permanece en el compuesto, mientras que el alma es separada del cuerpo por la muerte. Argumento que fray Juan de Fuica recoge más adelante en esta misma cuestión cuando

---

<sup>30</sup> SCOTUS, *Ord.* L. IV, d. 11, q. 3, n. 54.

<sup>31</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.* L. IV, d. 11, q. 3, n. 38.

respecto al cuerpo de Cristo escribe: *“era el mismo cuerpo de Cristo en el útero de la virgen, colgado en la cruz, el que yació en el sepulcro y el que resucitó: por tanto, era el mismo el cuerpo de Cristo muerto y vivo, en aquel momento y de tal modo. Pero supuesto que no se de la forma de corporeidad del cuerpo conservado después de la muerte de Cristo el Señor esto no sería verdad”*<sup>32</sup>.

Por otra parte, Fuica describe también la relación que se da entre la forma de corporeidad y la concepción de un ser vivo, descartando de plano la intervención de cualquier tipo de semen en el proceso. El fraile escribe al respecto: *“Por tanto, en los seres vivientes que son concebidos por una madre, la causa productora de la forma de corporeidad es el cuerpo orgánico de la madre que introduce una forma semejante en la materia del semen. Luego, en los seres vivientes que no son concebidos por una madre, la causa eficiente de la forma de corporeidad es Dios, y las demás causas universales”*.

Podemos añadir a este pasaje que, según Escoto, Dios crea e infunde el alma intelectual “inmediatamente” o “en el mismo instante” en que los padres inducen la forma de corporeidad en el cuerpo del niño. Esta creación e infusión del alma, que –como ya hemos señalado– no se toma de manera temporal sino solo natural o lógica, es posterior a la generación del cuerpo<sup>33</sup>. De esta manera, según el Sutil, el feto no es un ser humano o un ente intelectual desde el inicio de su producción, sino que por algún tiempo solamente es un ente sensitivo o animal.

En otro pasaje de la misma cuestión cuarta, encontramos que el franciscano chileno argumenta que para negar la existencia de la forma de corporeidad no basta con plantear la identidad de la materia con los accidentes, pues la materia está compuesta por dos formas esencialmente diversas que se dicen la misma; no obstante, la identidad o la distinción del compuesto substancial se toma por la forma y no por la materia en acto por los accidentes. Por ello, aunque la materia se identifique con los accidentes, si las formas se distinguen esencialmente, también los compuestos se distinguirán de la misma manera.

---

<sup>32</sup> Cf. CROSS (2003), pp. 272-276 y STELLA (1955), pp. 196 ss; donde analizan este tema desde la perspectiva de diferentes autores contemporáneos de Escoto.

<sup>33</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. IV, d. 11, q. 3, n. 39 y 56.*

En la cuestión última de la primera distinción que aborda si es suficiente dividir el alma en los grados vegetativo, sensitivo y racional, fray Juan de Fuica vuelve a insistir en la distinción escotista entre el orden de la formalidad y el del ser actual. Así, encontramos que escribe: “*si el alma vegetativa, sensitiva y racional son tomadas físicamente como fluyen en el mundo real, esencialmente se distinguen siempre*”. Pero más adelante aclara que: “*si hablamos metafísicamente de acuerdo con lo que divide el grado genérico de los seres vivos en vegetativo, sensitivo y racional, estas tres almas no se distinguen como tres formas físicas, sino como tres predicados metafísicos subordinados en cierto modo en línea categorial, así como se distinguen el animal, el ser vivo y el hombre...*”<sup>34</sup>.

Podemos agregar aquí que el continente, vale decir, la forma del todo compuesto, no es formalmente su contenido, pero es tan perfecto en tanto ser como si contuviera toda la realidad de formas inferiores que él incluye. Por ello, aunque en un ser humano la forma de corporeidad, el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional son formalmente distintas, no se sigue de esto que, en el compuesto, cada una de estas formas tenga su existencia actual propia, distinta de aquella que tiene la forma del todo. De aquí que el alma intelectual verdaderamente anime e informe el cuerpo hasta en sus más mínimas partes, como si fuese el alma vegetativa, que incluye también en su perfección, y es también por esta razón que cada una de estas almas e igualmente cada una de sus potencias, está en las otras como si estuviesen todas incluidas en la más alta<sup>35</sup>.

Así, en coherencia con estos planteamientos de la doctrina escotista, fray Juan de Fuica señala que en un ser vivo no se dan muchas almas. Y lo prueba sobre el ser vivo sensitivo y racional –pues, dice, sobre el vegetativo no cabe duda–: “*...el ser vegetativo y sensitivo en las bestias, y el ser vegetativo, sensitivo y racional en el hombre no se distinguen realmente, pues las razones superiores no se distinguen realmente de las inferiores: por tanto, tampoco en el alma de las cuales provienen*”. Y, finalmente, el fraile concluye esta primera distinción

---

<sup>34</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.* L. IV, d. 44, q. 1, n. 4. Respecto de la dificultad que supone que el alma intelectual (no extensa) y vegetativa (extensa) se identifiquen, Cf. CROSS (2003), pp. 275 s.

<sup>35</sup> Cf. GILSON (1952), pp. 496-497.

anotando que: “*el alma sensitiva es formalmente vegetativa en abstracto, es decir que por su manifestación constituye el ser vivo vegetal y sensible, lo que también se dice con mayor razón sobre el alma racional: por tanto, conforme al aumento gradual de los seres vivos no se tiene una multiplicidad de almas*”.

Por otro lado, al tratarse de un comentario a los libros del *De anima*, es coherente que encontremos desarrollados con una mayor extensión los contenidos de naturaleza psicológica, aunque –como ya hemos señalado– las concepciones filosóficas y teológicas atraviesan todo el corpus de las obras del Doctor Sutil. De este modo, en nuestros *Comentarios* estas materias son abordadas por fray Juan de Fuica en seis de las siete distinciones en que estructura su curso.

Por ello, vale la pena sintetizar brevemente algunas de las doctrinas psicológicas de Escoto que sustentan en este punto la exposición del fraile chileno. En primer lugar, hemos de enfatizar el uso recurrente que el Doctor Sutil hace del concepto de distinción formal, el que –como hemos visto– en último término indica que a conceptos distintos corresponden también realidades distintas. Ciertamente, aquellas distinciones no existen necesariamente por separado, pero siempre hay en la realidad una distinción de ser que se corresponde con aquella de nuestros conceptos.

Gilson al respecto anota que, al parecer, Escoto tomó esta idea de Avicena y que su característica principal es que señala que un ser posee tantas formalidades distintas como el intelecto puede formar conceptos distintos<sup>36</sup>. Además, se caracteriza por ser una distinción real en el sentido que en la realidad ella precede a todo acto del intelecto. Vale decir, no son los conceptos los que confieren la distinción a las formalidades, sino, por el contrario, éstas por su propia distinción fundan la de nuestros conceptos. Así, a cada uno de los términos en el pensamiento corresponde un determinado distinto en la realidad, lo que en palabras del Sutil corresponde a la menor de las distinciones reales, *minima a parte rei*. No obstante, esta distinción es real,

---

<sup>36</sup> GILSON (1952), p. 499. Cf. SCOTUS, *Ord*, I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 399.

pues igualmente cuando pertenecen a un solo y mismo ser, dos formalidades son tan distintas como si pertenecieran a dos seres actualmente distintos<sup>37</sup>.

Si nos centramos en la segunda distinción de nuestros *Comentarios*, hallamos que el franciscano de La Serena comienza por analizar las potencias del alma, señalando que ellas se especifican intrínseca y esencialmente por sus propias diferencias y no por medio de los actos y los objetos<sup>38</sup>. Aclara que Aristóteles señaló esto último respecto de la especificación extrínseca de las potencias, pero no sobre la intrínseca. Asimismo, el fraile agrega más adelante que santo Tomás y sus discípulos consideran que las potencias del alma son accidentes realmente distintos de ella, y que lo mismo dicen sobre todas sus afecciones<sup>39</sup>.

Fray Juan de Fuica, valiéndose de la distinción formal a la que antes nos hemos referido y que, por cierto, permite economizar sistemáticamente los seres al establecer que *pluralitas non est ponenda sine necessitate*<sup>40</sup>, recurre a la autoridad del Estagirita: “*puesto que de acuerdo con Aristóteles se dignifica la naturaleza de acuerdo a lo mejor tanto como es posible, pero lo mejor está en la naturaleza simple en la medida que se opone a la distinción real de las potencias, pues es más perfecto tener a todas las perfecciones y potencias identificadas en un continente que las una*”<sup>41</sup>.

El fraile expone aquí el principio de que la forma más perfecta contiene virtualmente en sí a la menos perfecta, a la manera en que el cuadrángulo contiene en sí al triángulo, por lo que sería innecesario poner en el ser humano una forma inferior distinta de la forma superior que la contiene. De lo anterior, resulta evidente que siempre es preferible economizar los medios cuando ello es posible. Por lo que si es posible obtener diferentes actos con una sola

---

<sup>37</sup> SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 402: “Vel, alio modo, potest vocari 'differentia virtualis', quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeeminenter quasi duas realitates”.

<sup>38</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.*, II, d. 16, q. un, nn. 12 y 18.

<sup>39</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *Summa theologiae*, I, q. 76, art. 4, Resp.; I, q. 77, art. 6. Respecto de la respuesta en este tema de Escoto a santo Tomás y Enrique de Gantes, Cf. CROSS (2003), pp. 268-271.

<sup>40</sup> Cf. STELLA (1955), p. 204 s.

<sup>41</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.*, II, d. 16, q. un. n. 17. Sobre la noción de “*continentia unitiva*”, Gilson escribe: “Elle contient des éléments qui, *réellement* ‘un’ demeurent néanmoins *formellement* distincts” y seguidamente estudia el devenir filosófico de este concepto hasta llegar a Escoto. Cf. GILSON (1952), p. 506 ss y también las interpretaciones de CROSS (2003) pp. 269-271 y NOONE (2003), pp. 121-122.



esencia, sin distinción real de las potencias del alma, se puede estar seguro que se ha hecho según la naturaleza<sup>42</sup>.

Apegándose siempre a las doctrinas escotistas, el fraile de La Serena escribe: *“ninguna potencia vital es un accidente, sino algo realmente identificado, bien con la misma substancia del alma, si es espiritual y con ella conviene adecuadamente, como el intelecto y la voluntad; o bien con el todo compuesto, si la potencia es material y del todo compuesta; o por lo menos con aquella parte del ser vivo en la que semejante potencia se asienta adecuadamente”*.

De estas ideas de Fuica se desprende que, siendo el ser humano un compuesto de alma y cuerpo, tiene algunas potencias meramente espirituales, que se acomodan primero al alma; sin embargo, se acomodan también a la totalidad *per se* por medio del alma, como el intelecto y la voluntad. Asimismo, posee algunas potencias corpóreas, que no son del alma *per se*, sino de la totalidad conjunta de alma y cuerpo. De ellas, algunas son más corpóreas, es decir, que se derivan de la naturaleza del cuerpo como una mezcla; y otras son más cercanas a la naturaleza del alma, esto es, que se derivan del cuerpo animado en cuanto tal.

Ya en la tercera distinción de nuestros *Comentarios*, que trata acerca del alma vegetativa y sus potencias, el fraile chileno comienza dando dos definiciones de este tipo de alma. Primero, la define como *“el principio abstracto de la aumentación, la nutrición y la generación de aquello que es”* y, luego, apunta esta otra definición: *“es el acto de un cuerpo natural orgánico que tiene vida vegetativa en potencia”*.

Asimismo, distingue en el alma vegetativa tres potencias formalmente distintas: la nutritiva, la aumentativa y la generativa. Define a la primera como *“una cierta facultad de la substancia identificada con la naturaleza del ser vivo y ordenada a la conversión del alimento en substancia del ser vivo”*. Mientras que de la segunda anota: *“la potencia aumentativa es la potencia o una cierta virtud del ser vivo destinada a la adquisición de una mayor cantidad”*. Sin embargo, el franciscano se detiene en la potencia generativa, a la que define como *“una*

---

<sup>42</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.* II, d. 16, q. un. n. 15.

*cierta facultad substancial productiva de la substancia total*”, característica que la distingue de las restantes potencias vegetativas. Vemos que en esto, Fuica es también coherente con la doctrina del Sutil, para quien la potencia generativa es “*actio principaliter competens virtuti vegetativae*”<sup>43</sup>.

Nos parece importante destacar en este contexto otra diferencia de Escoto con el Aquinate, pues santo Tomás –siguiendo a Aristóteles– planteaba que la fuerza activa y formativa del niño radica solamente en la semilla masculina, mientras que la madre abastecía sólo la materia de la sangre. El Angélico escribe: “*manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat*”<sup>44</sup>. En cambio, el Sutil –como también Alejandro de Hales y san Buenaventura– sigue a Galeno, quien enseñaba que la semilla femenina contribuye activamente a la formación del niño, aunque en menor grado que la semilla masculina. Así, perteneciendo el padre y la madre a la misma especie humana, ambos cooperan activamente con la propagación de la especie<sup>45</sup>. De otro modo, la madre sería solamente un recipiente, en la que, a modo de un lugar conveniente, se generaría la descendencia<sup>46</sup>.

Por otra parte, en la cuarta distinción de los *Comentarios*, fray Juan de Fuica aborda en detalle el estudio del alma sensitiva y sus potencias en general. Comienza definiéndola, en primer lugar, como “*el principio abstracto del apetito y la sensación*” y luego, a partir de la definición aristotélica del alma en general, de esta manera: “*el alma sensitiva es el acto de un cuerpo natural orgánico que tiene vida sensitiva en potencia*”.

Más adelante, en la cuestión sobre si el alma sensitiva es causada por el semen, dificultad que se da también respecto del alma vegetativa, reconoce que para los católicos el alma intelectual es evidentemente creada por Dios y se apoya en la referencia de Aristóteles según la cual “*intellectus deforis advenit*”. El franciscano chileno argumenta que efectivamente el semen no

---

<sup>43</sup> SCOTUS, *Ord.* L. III, d. 4, n. 6.

<sup>44</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, q. 81, art. 5.

<sup>45</sup> SCOTUS, *Ord.* L. I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 496: “Si mater ponatur habere virtutem activam in generatione prolis, illa et potentia activa patris concurrunt ut duae causae partiales, ordinatae quidem, quia altera perfectior reliqua”. Cf. también *Ord.* L. III, d. 4, nn. 3 y 6.

<sup>46</sup> Cf. SCOTUS, *Quodl.* q. 15, n. 10.

tiene relación con el alma vegetativa ni con la sensitiva, sino sólo dispositivamente en cuanto las cualidades más sutiles de aquel semen disponen a la materia para la introducción del alma, tal como Dios, en cuanto autor de la naturaleza, lleva a cabo en la potencia de la materia.

El fraile también analiza en esta distinción si el alma sensitiva es divisible, de manera que si se corta un cuerpo el alma quedaría en cada una de las partes. Fuica supone que el alma de los animales imperfectos, vale decir aquellos que no pueden moverse por no contar con la facultad locomotiva, es divisible, por lo que se ocupa de argumentar que toda el alma sensitiva es divisible. Según él, Aristóteles no afirma la unidad de la simplicidad o la indivisibilidad en las almas de los animales perfectos, sino que las ha llamado más unificadas, puesto que exigen a su conservación otras partes con las que no cuentan las almas de los animales imperfectos<sup>47</sup>.

Recurre a los testimonios de Averroes (*Physicorum*, Liber septimus, txt. 4) y Avicena para afirmar que la parte cortada de un animal perfecto no vive por mucho tiempo, puesto que carecería de la organización perfecta y de la unión con las partes restantes del alma. El franciscano chileno acaba por concluir que la división del alma sensitiva no depende de la extensión de las partes, sino únicamente depende de que esté de un extremo unida.

Más adelante, Fuica se ocupa de si las potencias del alma sensitiva son activas y pasivas e indica que *“el mismo sentido es productivo y receptivo de la sensación, así como el intelecto posible es, al mismo tiempo, productivo y receptivo de la intelección”*. Vemos que esta afirmación del fraile está en concordancia con la respuesta del Sutil a la misma cuestión en las *Quaestiones De anima*: *“...pro tanto dicuntur pati, quia huiusmodi potentiae non dicuntur formaliter sentire et intelligere in quantum eliciunt, sed in quantum illos actus recipiunt, vel secundum aliquos propter hoc quod in potentiis sunt duae passiones: una respectu obiecti a quo recipiunt speciem, et haec est prima, et secunda est respectu sui ipsius, ut elicit actum cognoscendi, et haec est receptio cognitionis; una autem tantum a quo sit iudicium de obiecto”*<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. STELLA (1955), pp. 199 ss en donde analiza este tema en Escoto y en otros autores.

<sup>48</sup> SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 12, n. 12. Cf. también *Ord. I*, d. 3, p. 3, q. 2, n. 458.

Asimismo, el franciscano chileno revisa los sensibles u objetos de cada potencia sensitiva, y acepta la división aristotélica entre sensible propio, común y *per accidens*. Añade que un sensible propio y un sensible común imprimen cada uno una especie distinta, a la manera en que, por ejemplo, el color (sensible propio) y el estar en un lugar (sensible común) son diferentes entidades categoriales.

Luego, fray Juan de Fuica analiza las especies sensibles presentes en todos y escribe que las especies sensibles impresas son ciertas cualidades intencionales enviadas por los objetos, de manera que alteran y completan a la potencia en razón de los principios activos de las sensaciones, ya de los actos materiales, que son las especies expresas, ya en imágenes o ideas formales y representaciones expresivas de los objetos<sup>49</sup>.

Según el fraile entre la especie impresa y la potencia hay sólo una unión accidental, como la que se da entre el accidente y el sujeto, y añade que la especie impresa se distingue de la expresa en el hecho de que la expresa es semejante a la forma del objeto; en cambio, la impresa lo es únicamente de manera virtual. Dichas ideas de fray Juan de Fuica son coherentes con el planteamiento de Escoto según el cual: "*non est simile de specie et figura corporali. Figura enim, cum sit forma realis, non compatitur secum aliam. Species autem et figura spiritualis non habet esse tale in anima, quale habet obiectum in re extra... et ideo secum compatitur aliam speciem*"<sup>50</sup>.

Comenta además el fraile que las especies impresas no son de la misma naturaleza específica que el objeto, del cual son especies de otra naturaleza, idea que también se muestra afín con la doctrina del Sutil<sup>51</sup>.

La última problemática que aborda en esta cuarta distinción es si la especie sensible impresa es causada por el objeto. El franciscano chileno escribe al respecto que las especies sensibles impresas de los sentidos externos provienen eficazmente del objeto, como causa principal y equívoca adecuada, puesto que la naturaleza no sólo da virtud para causar lo similar en la

---

<sup>49</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 5.

<sup>50</sup> SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 14, n. 6.

<sup>51</sup> Cf. DUMONT (1965), pp. 621-622.

naturaleza real, sino también en la naturaleza intencional<sup>52</sup>. Asimismo apunta que el objeto produce la especie en un medio capaz antes que en potencia, pues el agente natural debidamente próximo actúa antes en el cercano que en el remoto.

Podemos anotar aquí que los nombres *species sensibilis* y *phantasma* son empleados muchas veces con el mismo sentido por Escoto, es decir, respecto de una cierta imagen o similitud que el objeto material representa en el intelecto y que es necesaria para la intelección. Pero en varios lugares distingue entre éste y aquella, y habla de potencia sensible y de potencia fantástica, de órgano sensible y de órgano fantástico. No obstante, la especie sensible es aquella especie que percibe por el órgano sensitivo el mismo objeto presente en la potencia, por ejemplo, la potencia visiva o la auditiva. En cambio, el fantasma, tomado en sentido estricto, es la misma especie que, en un pasado acto de ver u oír, permanece en la memoria sensitiva, aunque el objeto al que representa no esté ya presente. Así la especie sensible acepta estrictamente sólo a la cosa existente presente que representa; en cambio, el fantasma, en sentido estricto, representa también a la cosa ausente o ya no existente y desempeña un rol prominente en el proceso de abstracción<sup>53</sup>.

Las ideas anteriores expuestas por el fraile esbozan ya a grandes rasgos cómo la intelección o el pensamiento, en tanto un proceso psíquico, es completamente inorgánico y, en cambio, la sensación, en tanto un proceso físico, incluye aspectos orgánicos.

Por otra parte, en la quinta distinción de los *Comentarios*, fray Juan de Fuica revisa los sentidos externos e internos en particular. Primero comienza por definir y referirse a cada uno de los cinco sentidos externos, declarando que, entre ellos, la vista es el más digno<sup>54</sup>. Luego, aborda la cuestión acerca de cuántos son los sentidos internos y expone distintas opiniones al respecto: la de san Agustín, santo Tomás y Avicena, aunque sin nombrarlos expresamente. Siguiendo a Escoto, el fraile de La Serena indica que el sentido común, la

---

<sup>52</sup> Para un cuadro histórico y sistemático del problema de la intencionalidad durante el s. XIII, v. PERLER (2003), pp. 7-41; respecto al objeto del acto intencional en Escoto, pp. 107-138.

<sup>53</sup> Cf. el estudio de WOLTER & MCCORD ADAMS (1993), pp. 175-179 y DUMONT (1965), pp. 618-624.

<sup>54</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 6. Cf. también el análisis de PASNAU (2003), p. 287.

facultad imaginativa o fantasía y la memoria son partes del sentido interno, pero, oponiéndose nuevamente a santo Tomás, no acepta entre ellas a la potencia estimativa.

El Aquinate había señalado entre los sentidos internos a la potencia estimativa, teniendo así *“quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam”*<sup>55</sup>. Y argumentaba que: *“Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum”*<sup>56</sup>.

En cambio, el Sutil pensaba que no era necesario poner tal potencia estimativa, sino que bastaba para la aprehensión exterior con el apetito sensitivo, al que una cosa agrada y otra desagrada, de manera que el animal la desee y busque o, por el contrario, huya<sup>57</sup>.

Volviendo a nuestros *Comentarios*, el franciscano chileno afirma que *“el sentido interno es sólo uno”* y argumenta que cuando muchas operaciones de diversas especies pueden reducirse al mismo principio, hay que reducirlas, evitando la diversidad de las potencias. Así, tanto el sentido común como la fantasía o facultad imaginativa y la memoria pueden reducirse al mismo principio, es decir, a la misma potencia sensitiva interna. Por ello, según el fraile, el sentido común es el sentido interno que percibe al objeto de manera dependiente de su presencia y percibe todos los objetos de los sentidos particulares.

Similar argumento encontramos desarrollado por el Doctor Sutil en un largo pasaje de las *Quaestiones super De anima* que aquí transcribimos: *“Prima sic: cum potentia sit proprium principium operationum animae, oportet omnes animae operationes ad aliquam potentiam reduci. Cognoscere differentiam albi et dulcis est operatio animae. Hoc autem non reducitur ad potentiam*

---

<sup>55</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* I, q. 78, art. 4.

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> Cf. SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, q. 2, n. 62.

*intellectivam, quae tantum habet de rebus intelligibilibus et differentiis eorum, ut intelligibilia sunt, iudicare; differentia autem albi et dulcis cognoscitur ab anima non tantum ut differunt per suas quidditates, quod pertinent ad intellectum, sed etiam ut sensibilia sunt (quod patet, quia brutum, in quo non est intellectus, cognoscit eorum differentiam, ut unum sensibile alteri praeeligat vel praeacceptet); igitur hanc differentiam cognoscere pertinet ad animam sensitivam. Sed hoc non pertinet ad sensum particularem, quia ad hoc, quod aliqua potentia sensitiva cognoscat differentiam aliquorum, oportet eam prius ordine naturae utrumque absolute cognoscere; sed nullus sensus particularis cognoscit sensibile alterius sensus, sed tantum proprium (non autem per se potest cognoscere duo sensibilia propria) nec potest inter illa cognoscere differentiam. Igitur sequitur ex praedictis quod hoc pertinet ad aliquem sensum communem”<sup>58</sup>.*

Más adelante, fray Juan de Fuica se refiere al órgano del sentido interno y declara, siguiendo expresamente a Galeno, que es el cerebro<sup>59</sup>. En este punto, el franciscano se aleja de Aristóteles, quien señalaba que el sentido interno y las operaciones vitales radicaban en el corazón<sup>60</sup>, y argumenta que es evidente en la experiencia que con un cerebro herido no se vive perfectamente la sensación interior, aunque el corazón permanezca ileso.

Asimismo, el fraile afirma que el apetito sensitivo acompaña al sentido común, así como la voluntad acompaña al intelecto. Pues, en el apetito sensitivo se da la parte concupiscible y la irascible, que no se distinguen realmente, sino que se llama concupiscible e irascible al mismo apetito<sup>61</sup>.

Sobre este punto, encontramos nuevamente una oposición entre las doctrinas de Escoto y santo Tomás. De acuerdo con el Aquinate las afecciones solamente están en el apetito sensitivo, pero no en la voluntad, al menos en un

---

<sup>58</sup> SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 9, n. 3.

<sup>59</sup> Galeno, en *De Hippocratis et Platonis placitis*, explica la relación entre la médula, el cerebro y el corazón.

<sup>60</sup> Cf. al respecto las introducciones de Ester Sánchez a *Reproducción de los animales*, pp. 33-34; la de García Gual a *Investigación sobre los animales*, pp. 29-30 y la de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel a *Partes de los animales*, pp. 43-44.

<sup>61</sup> Cf. al respecto el estudio de CARRERAS Y ARTAUD (1923), especialmente el capítulo I.

sentido propio<sup>62</sup>. En cambio, para el Doctor Sutil las afecciones no están sólo en el apetito sensitivo, sino también en el apetito intelectual o voluntad. Encontramos que sobre esto explica que: “*Ad illud ultimum, de irascibili et concupiscibili dico, quod sunt non tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate*”<sup>63</sup>.

Por otra parte, en la sexta distinción de nuestros *Comentarios*, en donde estudia el alma racional –que es superior a las demás según nos dice en el preludio–, encontramos mayormente una argumentación teológica que descansa en la fe en las escrituras y que el mismo Fuica señala claramente cuando, por ejemplo, sobre la inmortalidad del alma racional escribe “*que no son dadas razones naturales demostrativas que prueben la inmortalidad del alma*”. En este contexto, el fraile comienza por definirla como “*el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene vida intelectual en potencia*” y luego afirma que el alma racional es enteramente espiritual, siendo ésta una verdad definida en el Concilio de Letrán<sup>64</sup>.

De acuerdo con el franciscano de La Serena el alma racional es creada en forma inmediata por Dios y, consecuentemente, ésta no es producida en virtud de ningún tipo de semen, ni angélico ni de ninguna otra criatura cualquiera.

Asimismo, argumenta que el alma racional, al ser espiritual, no depende de la materia ni tampoco está precontenida en ella: por lo tanto, el alma racional no es extraída desde ella, sino creada. Sin embargo, apunta que no es producida fuera del cuerpo ni después de la producción de éste, sino en el mismo momento en que el cuerpo orgánico es dispuesto en última instancia. No obstante lo anterior, el fraile vuelve a insistir en que el alma intelectual sólo se diferencia formalmente –y no realmente– de la sensitiva y vegetativa.

Fray Juan de Fuica establece que el alma racional es inmortal, por una parte, de acuerdo con la fe, tal y como lo prueba la autoridad de las escrituras de Mateo 10:28: “*No tengáis miedo de los que matan el cuerpo, pero no pueden*

---

<sup>62</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 59, art. 4; I, q. 82, art. 5. Cf. también CARRERAS Y ARTAUD (1923), p. 23.

<sup>63</sup> SCOTUS, *Ord.* L. III, d. 33, n. 20. Cf. también *Ord.* L. IV, d. 49, q. 7, n. 5.

<sup>64</sup> Respecto de los sentidos en que puede entenderse la inmaterialidad del alma en Escoto, v. CROSS (2003), pp. 263-267.



*matar el alma*”; Juan 12:25: “*el que aborrece su alma en este mundo, la conserva para la vida eterna*”; y el Libro de la Sabiduría 3:1: “*las almas de los justos están en las manos de Dios*”; y, por otra parte, el alma racional es inmortal de acuerdo con su propia naturaleza, como consta en san Pablo a los Romanos 8:16: “*El espíritu da testimonio a nuestro espíritu*”.

De esta manera, entonces, si el alma es un ser *per se* e independiente del cuerpo, es porque Dios le da este *esse per se* que caracteriza a la substancia. De modo que ella no es por sí en el sentido que existiría por sí misma, sin recibir de Dios su ser, sino que es por sí en el sentido que su ser no es el de un accidente. De lo anterior no se deriva que el alma no dependa del cuerpo, pues igualmente depende de la materia. Así, todas las formas substanciales dependen de Dios, sin embargo, no son accidentes de Dios ni del universo, aunque para demostrar esto –como ya nos ha advertido– no se hallen razones demostrativas que justifiquen necesariamente esta conclusión.

En esta misma línea, la inmortalidad del alma es entonces una proposición cuya verdad es posible, probable e igualmente más probable que la proposición contraria. No obstante, de acuerdo con el Doctor Sutil, la inmortalidad del alma no puede probarse demostrativamente, como le resulta evidente según los principios de la filosofía que, a través de los siglos, los “filósofos” han sostenido<sup>65</sup>.

En la séptima y última distinción de nuestros *Comentarios*, Fuica comienza analizando la problemática de la existencia y definición del intelecto agente. Para ello recurre, en primer término, al pasaje del *Acerca del alma* aristotélico (III, 5, 430a14-15), asumiendo así la distinción entre intelecto agente y posible<sup>66</sup>. Con las palabras del Estagirita, define al primero como “*aquel que es capaz de hacer todas las cosas*”, y al segundo como “*aquel que es capaz de llegar a ser todas las cosas*”.

Luego, siguiendo los planteamientos de Escoto, el fraile chileno concluye que es necesaria en el alma alguna facultad espiritual que, al mismo tiempo, cause

---

<sup>65</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. IV, d. 43, q. 2, n. 28* y también GILSON (1952), pp. 488-489.

<sup>66</sup> Sobre este punto en la doctrina de Escoto, v. especialmente el agudo análisis de SONDAG (1993), introducción, pp. 63-70.

con el fantasma la especie impresa inteligible. De esta manera, define al intelecto agente como “*la facultad espiritual que abstrae de los fantasmas las especies inteligibles hacia la fecundidad del intelecto posible*”.

Asimismo, fray Juan de Fuica recurre al argumento aristotélico de la causalidad eficiente, expuesto en *Física* II, 3, 194b30<sup>67</sup> y II, 7, 198a20<sup>68</sup>, para señalar que el intelecto agente y el fantasma concurren como causas principales en la producción de la especie inteligible.

Desde esta perspectiva, el objeto material requiere de la colaboración del intelecto agente, puesto que el objeto por sí solo no puede ser la causa total del conocimiento actual o de la intelección, sino que sólo es *causa parcial* del mismo, requiriendo necesariamente de la asistencia del intelecto agente. Así, hallamos que la exposición del fraile chileno se sustenta en las doctrinas del Sutil, quien concebía la acción del intelecto agente sobre el fantasma de una manera similar que la luz con el color. Sobre ello Escoto escribe en las *Quaestiones quodlibetales*: “*Ad hoc autem quod color agat in visum, requiritur alia causa concurrens ad agendum, scilicet lumen, ideo tunc solum est color visibilis in potentia propinqua quando est actu illuminatus. Hoc modo, phantasma non potest gignere speciem intelligibilem, nisi concurrente actione intellectus agentis. Ille igitur intellectus facit omnia actu intelligibilia... non autem dicit quod agens est quo est omnia facere actu intellecta*”<sup>69</sup>.

El Doctor Sutil, combinando elementos agustinianos y aristotélicos, había concebido la naturaleza de la especie inteligible y la necesidad de la acción abstractiva del intelecto agente. Por un lado, al admitir que lo propio del intelecto agente es hacer universal aquello que no lo es por sí, o de hacer conocido en acto aquello que lo es en potencia, es decir, el cognoscible. Y, por otro lado, al admitir que los objetos que se presentan en el sentido necesitan de alguna coacción del intelecto, por la que se creen las condiciones de presencia y puedan así ser conocidos, siendo el intelecto agente, mediante su acción abstractiva, el encargado de esta tarea. De modo que, a través de la

---

<sup>67</sup> “Amplius unde principium mutationis primum aut quietis, ut deliberans causa et pater filii et omnino faciens facti et commutans commutati”.

<sup>68</sup> “Quoniam autem cause quator sunt, de omnibus erit physici cognoscere, et in omnes inducens propter quid demonstrabit physice, materiam, speciem, moventem, et quod est cuius causa fit”.

<sup>69</sup> SCOTUS, *Quodl.* q. 15, n. 57 y también q. 15, n. 63.

abstracción, el intelecto agente espiritualiza lo material, entregándole un “*esse secundum quid*” para que pueda *concausar* la intelección junto con el intelecto posible. Así, tenemos que el intelecto agente y el fantasma son las *concausas* que engendran la especie inteligible<sup>70</sup>.

En este punto podemos agregar que la acción abstractiva del intelecto agente asume como supuesto fundamental la idea aristotélica de que todos nuestros conocimientos actuales, “*pro nunc*”, tienen su origen en los sentidos y, además, que, en cuanto que están en los sentidos, no son inteligibles. Esta posición, que es compartida por toda la Escolástica, es adoptada por Escoto con algunos matices más críticos, pues distingue entre el intelecto en situación actual, “*pro nunc*”, y la capacidad natural intelectual “*ex natura sua*”. De acuerdo con Guzmán Manzano, esta distinción –que también se halla en santo Tomás– ha sido valorada espléndidamente por el Sutil, pero no así por los tomistas<sup>71</sup>.

Si profundizamos en este aspecto de la doctrina de Escoto, hay que precisar que para él, en cierto modo, una entidad en la medida en que es sensible es, también, inteligible, siéndolo en acto y no solamente en potencia. Pues para el Sutil, todo lo que es, ya sea sensible o espiritual, es inteligible en acto; vale decir, es entidad y, por ello, es inteligible. De manera que no se debe a la naturaleza del intelecto que solo podamos conocer directa e inmediatamente lo sensible, sino que es “fácticamente” así. Y es justamente esta óptica del entendimiento, según Guzmán Manzano, lo que distingue al Sutil de los otros escolásticos, especialmente de los aristotélicos-tomistas. Pues, aunque para Escoto el intelecto ejerza fácticamente, admite de igual manera la común afirmación de los escolásticos “*nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*”<sup>72</sup>.

Sin embargo, las diferencias en este tema entre las doctrinas de Escoto y santo Tomás van más allá. Pues, según el Aquinate el intelecto agente es una

---

<sup>70</sup> Cf. GUZMÁN MANZANO (2000), p. 58. Sobre este preciso punto Sondag escribe: “Il est clair, au demeurant, que ce qui permet à Scot de faire ce pas vers l’unité de l’esprit, c’est la doctrine augustinienne de l’âme et tout ce par quoi l’*anima* d’Augustin se différencie de la *psychè* selon Aristote. Si l’on admet que la distinction aristotélicienne des deux intellects était une réponse au problème posé par la théorie platonicienne des Idées, on pourrait dire de la même façon que la réunification de ces deux intellects est la solution qu’ à l’aide d’Augustin, et grâce à sa propre théorie des causes partielles, Scot a apportée aux difficultés suscitées par la distinction aristotélicienne”. SONDAG (1993), introducción, p. 68.

<sup>71</sup> GUZMÁN MANZANO (2000), p. 56.

<sup>72</sup> GUZMÁN MANZANO (2000), p. 57.

potencia diferente del intelecto posible<sup>73</sup>, lo que deriva en que el objeto del intelecto agente sea el inteligible en potencia, es decir, las formas individualizadas por la materia que están en potencia. Así, el intelecto agente hace que estos inteligibles en potencia sean inteligibles en acto, vale decir: es el acto que actúa la potencialidad del inteligible potencial del objeto para ponerle en acto<sup>74</sup>. De esta manera, el intelecto agente tomista actúa creando o dándole forma al fantasma como materia para hacerle inteligible en acto, por lo que su actuar es una *acción formal* sobre la materia en cuanto inteligible en potencia<sup>75</sup>.

En cambio, para Escoto, quien interpreta el proceso del conocimiento en términos y contenidos de *causalidad eficiente*, el intelecto agente no transforma ni causa nada, ni intrínseca ni extrínsecamente, en el fantasma: él causa y produce el inteligible en virtud del poder que su separación del cuerpo le confiere<sup>76</sup>.

En consecuencia, conviene resaltar el carácter realista que la acción del intelecto agente adopta en la doctrina del Sutil, ya que produce y *causa*, con la concurrencia del fantasma la realidad de la especie inteligible. En esta línea, la especie inteligible asume, primero, una realidad espiritual, pues lo material dado y el intelecto agente la engendran como un "*tertium quid*", siendo ella espiritual en virtud del agente principal, es decir, el intelecto. Y, asimismo, la especie es una entidad espiritual "*representativa*", ya que consiste en ser representativa de lo que el fantasma representa en singular<sup>77</sup>. Así, Guzmán Manzano precisa que el primer aspecto describe más bien la índole psicológico-ontológica de la especie, en cambio, el segundo manifiesta su carácter ontológico-gnoseológico<sup>78</sup>.

Luego de estas precisiones teóricas que consideramos imprescindibles para exponer el contexto filosófico de la discusión, podemos volver al análisis de nuestro texto. Hallamos también que en esta última distinción fray Juan de

---

<sup>73</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 10.

<sup>74</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1.

<sup>75</sup> GUZMÁN MANZANO (2000), p. 62.

<sup>76</sup> GILSON (1952), p. 517. Cf. también SCOTUS, *Ord. I, d. 3, q. 1, nn. 359-360 y Quodl. q. 15, n. 47.*

<sup>77</sup> Cf. DUMONT (1965), pp. 624-628.

<sup>78</sup> GUZMÁN MANZANO (2000), pp. 63-64; GILSON (1952), p. 515.

Fuica se ocupa del modo en que se distinguen el intelecto agente y el paciente. En su exposición vemos que se opone a los tomistas, valiéndose nuevamente de la distinción formal escotista. El fraile escribe: “*Se responde que se distinguen, en efecto, no realmente como quieren los tomistas, ni por la sola noción como afirma Suárez, sino tanto como dos virtudes o facultades formalmente distintas, y de acuerdo con esto ordenadas a diversas funciones (...) puesto que el intelecto agente no es intelectivo formalmente, sino solo productivo de la especie, pero el intelecto paciente es formalmente intelectivo*”<sup>79</sup>.

Dicha posición del franciscano de La Serena se sustenta también en las enseñanzas del Sutil, quien había escrito sobre ambos intelectos: “*quia intellectus agens in ratione activi non excedit possibilem in ratione passivi; ergo quidquid causatur ab intellectu agente, recipitur in possibili. Ergo primus terminus actionis intellectus agentis recipitur in possibili, et ita cum prima actio intellectus agentis sit ad universale in actu, istud universale –vel illud quo ipsum habet 'esse' tale– recipitur in intellectu possibili*”<sup>80</sup>.

En otras palabras, los planteamientos de fray Juan de Fuica descansan en la distinción escotista de dos actos ordenados de un solo y mismo intelecto: por medio del primero, él engendra con la imaginación una especie inteligible que representa al objeto bajo la razón de inteligible, concurriendo aquí la imaginación y el intelecto como dos causas parciales. Por el segundo acto, él engendra con esta especie la intelección actual de ese objeto, siendo entonces las causas parciales la especie inteligible y el intelecto.

Conviene apuntar, por ello, que la acción propia del intelecto posible, en conjunto con la especie inteligible, tiene como efecto la intelección como un “*tertium quid*”, de manera que la causalidad del intelecto es toda ella del intelecto y la causalidad de la especie es toda ella de la especie, siendo así la intelección el “*tertium quid*”. Desde esta perspectiva, la intelección en cuanto efecto es recibida en el intelecto posible en virtud del propio intelecto. No

---

<sup>79</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 13, n. 4: “*alii tamen dicunt, et probabiliter, quod intellectus agens et possibilis idem sunt in re, differunt tamen ratione vel officii, quia intellectus, ut eliciens actum intelligendi, dicitur agens, ut recipiens autem intellectionem, dicitur possibilis*”. Respecto del *De anima* suareziano v. FERNÁNDEZ (1986), pp. 832-872 y CARRERAS Y ARTAUD (1959).

<sup>80</sup> SCOTUS, *Ord.* L. I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 363.

obstante, esta recepción hay que entenderla en un sentido *transcausal*, pues – de acuerdo con Guzmán Manzano– Escoto afirma que este recibir es sumamente activo por parte del intelecto, pero no es causado por el objeto *effective* ni *formaliter*. Advierte además que sólo se dice *recibir* por insuficiencia del lenguaje y porque indica el aspecto del intelecto que recibe<sup>81</sup>.

Hay que precisar también que todo aspecto de actividad causal–eficiente se designa como una actividad propia del intelecto agente y, por el contrario, toda actividad del género de operación es designada como una actividad perteneciente al intelecto posible. Sin embargo, la actividad eficiente pertenece al intelecto posible reductivamente o “*per accidens*”, de acuerdo con la expresión del Sutil<sup>82</sup>. En este sentido, entonces, el intelecto agente no puede ser una facultad distinta del intelecto posible, como nos advierte Fuica que ocurre en el tomismo, pues entonces serían dos intelectos. De este modo, la doctrina escotista entrega una explicación unitaria tanto del principio de la intelección como de la naturaleza de su causa, siendo una y la misma causalidad que asume dos aspectos distintos según los términos sobre los que se ejerce<sup>83</sup>.

Más adelante, fray Juan de Fuica pregunta si las especies impresas inteligibles están puestas en el intelecto naturalmente antes del acto de inteligir. Para ello, el franciscano chileno define primero la especie impresa como “*la cualidad que en el lugar del objeto se presenta a la potencia cognoscitiva, de manera que al mismo tiempo concurra con aquella en acto*” y luego, siguiendo declaradamente en este punto al Sutil y al común de los filósofos y teólogos de la época, anota que “*necesariamente las especies inteligibles impresas deben*

---

<sup>81</sup> GUZMÁN MANZANO (2000), p. 66.

<sup>82</sup> SCOTUS, *Quodl.* q. 15, n. 61: “Sed quoad alium actum memoriae, qui est gignere notitiam actualem, patet quod hoc competit adhuc intellectui possibili per accidens; quia, quando forma activa inest alicui subiecto, actio secundum illam formam per accidens competit eidem (...) nunc autem, illud quo obiectum active se habet ad gignendum intellectionem est forma intellectus possibilis; igitur, intellectus possibilis saltem per accidens gignit”.

<sup>83</sup> Cf. GUZMÁN MANZANO (2000), p. 73; SONDAG (1993), introducción, pp. 60-70 y GILSON (1952), pp. 540-543.

*ser puestas en nuestro intelecto naturalmente antes del acto de inteligir para causar la misma intelección*<sup>84</sup>.

De acuerdo con el Escoto, el *conocimiento actual*, “*notitia actualis*”, designa el acto de conocimiento actual por oposición al conocimiento habitual, “*habitus*”, que comprende los logros intelectuales adquiridos con anterioridad. Entonces, para conocer la causa o las causas del conocimiento actual se necesita saber cuál es la causa o las causas de su especie inteligible, término del acto de intelección. Así, el conocer una cosa es conocer sus causas o fundamentos y, en consecuencia, el conocer el acto de intelección y/o de la especie inteligible es conocer las causas de ella.

Este tema –del que ya hemos sugerido algunos puntos básicos– resultaba muy controvertido en la época de Escoto y se formularon muy variadas soluciones al respecto<sup>85</sup>. En líneas generales, se debatía no sólo acerca de la existencia de las especies inteligibles, sino también acerca de las consecuencias derivadas de cada caso tanto para el objeto como para la acción del intelecto, como más adelante veremos con mayor detenimiento. Así, uno de los aspectos discutidos era que una sola y la misma especie no podía ser representativa a la vez de un singular y de un universal, pues toda especie está en la medida de su objeto: singular si es singular, universal si es universal. De modo que ninguna podría representar a dos objetos formalmente distintos ni a un mismo objeto bajo dos razones objetivas formalmente opuestas<sup>86</sup>.

En consecuencia, el universal no puede ser objeto del intelecto sino por medio de una especie inteligible que le represente, no teniendo una “realidad verdadera” ni fuera del espíritu ni en el espíritu, salvo en un sentido metafórico<sup>87</sup>. Asimismo, el valor de la especie inteligible de representar una cosa no radica en ser una copia de ella, sino en dar a conocer (*dare intelligere*)

---

<sup>84</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 370*: “ergo dico quod necesse est ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi”.

<sup>85</sup> Cf. por ejemplo, GUZMÁN MANZANO (2000), pp. 22-28; SPRUIT (1994), capítulos II, III y IV; SONDAG (1993), introducción, pp. 34-45 y GILSON (1952), pp. 512 ss.

<sup>86</sup> Cf. DUMONT (1965), pp. 626 ss.

<sup>87</sup> Cf. LIBERA (1996), pp. 344-346.

eso que ella es<sup>88</sup>. Desde esta perspectiva, la imaginación posee también un valor cognitivo<sup>89</sup>.

De aquí se deriva la necesidad de fantasmas por parte del intelecto para producir el conocimiento intelectual del universal. El Sutil sostiene en la *Ordinatio* que el objeto adecuado del intelecto es el ser tomado en su sentido más general, mientras que, en el estado actual, el primer objeto proporcionado corresponde a la esencia de la substancia sensible.

Esta distinción proviene de un contexto teológico que es necesario precisar: según Escoto, el castigo divino que sufrimos como resultado del pecado original cometido por nuestros primeros padres, o la unión con el cuerpo, determinó la reducción de la capacidad del intelecto en el estado actual. Por ello, éste requiere necesariamente de los fantasmas para conocer<sup>90</sup>. Que el estado actual del ser humano no es ni el originario ni el definitivo es un hecho que la Biblia señala y que la experiencia del creyente confirma. Pues, en el origen el ser humano existía en un estado de plenitud (*natura instituta*), pero el pecado original le ha dejado desvalido, “desnaturalizado” (*natura destituta*), y ahora aspira a recuperar la plenitud natural que nunca debió de haber perdido (*natura restituta*)<sup>91</sup>.

Asimismo, en el estado actual el intelecto humano no puede producir una especie inteligible de una substancia inmaterial, pues los fantasmas, específicamente las imágenes sensibles de las cosas materiales, son la única fuente de información del intelecto y, claramente, no pueden representar a una substancia inmaterial<sup>92</sup>. Vemos que al respecto el sutil escribe: “*sed pro statu isto intellectus noster nihil cognoscit nisi quod potest gignere phantasma, quia*

---

<sup>88</sup> Cf. SPRUIT (1994), pp. 4-24.

<sup>89</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 392*: “Quod additur de Philosopho quod (speculamur 'quod quid est' in phantasmatis), etc., -pro omnibus talibus auctoritatibus dico quod talis est conexio istarum potentiarum phantasiae et intellectus pro statu isto, quod nihil intelligimus in universali nisi cuius singulare phantasmatur, nec est alia conversio ad phantasmata nisi quod intelligens universale imaginatur eius singulare...”. Cf. SONDAG (1993), introducción, pp. 23-33. Para un mayor análisis del rol de la imagen, de la especie inteligible y de la fantasía, v. SONDAG (1993), introducción, pp. 36-45 e igualmente el estudio de DUMONT (1965), pp. 624-632.

<sup>90</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 21, n. 14: “si autem non potest intelligi a nobis pro statu viae, hoc est ratione phantasmatis nobis coniuncti in nostro modo intelligendi pro statu viae, sed hoc est nobis inflictum in poenam peccati, non autem secundum naturam quiditativam...”.

<sup>91</sup> BATALLA (2000), p. 14.

<sup>92</sup> TROPIA (2011), p. 63-64; Cf. DUMONT (1965), pp. 619-620.



*non immutatur immediate nisi a phantasmate vel a phantasiabili. Entitas autem singularis non est propria ratio gignendi phantasma, sed tantum entitas naturae praecedens illam entitatem singularem: Illa enim entitas singularis non esset nata immediate movere aliquam potentiam cognitivam nisi intellectum; et quod nostrum nunc non moveat, est propter connexionem eius ad phantasiam. In patria autem non erit talis connexio; et ideo ibi, cum erimus beati, hoc ut hoc intelligetur sicut est in se*<sup>93</sup>.

De acuerdo con lo anterior, constatamos que en este punto fray Juan de Fuica sigue a Escoto, a santo Tomás y a los tomistas, quienes, a su vez, siguen la idea aristotélica según la cual el intelecto humano nunca piensa sin fantasmas: *“intellectus nihil intelligit sine phantasmata”*<sup>94</sup>.

Es en este punto en donde encontramos una de las sutilezas más importantes de la doctrina de Escoto que creemos que vale la pena rescatar aquí. Pues, atribuir al objeto una causalidad propia en la producción de la especie inteligible resultaba una idea muy novedosa para la época. La mayoría de escolásticos dudaban en atribuir a la cosa extra-mental el rol de una causa *per se*, y no accidental, en la producción de la especie por la cual es conocida, puesto que, estando conscientes de la incomunicabilidad de las naturalezas materiales y de la naturaleza intelectual, no podían consentir que aquellas actuaran como una acción real sobre ésta, ni tampoco podían explicar cómo aquello pudiese acontecer<sup>95</sup>.

El Doctor Sutil establece en este sentido la distinción entre la causa total y las causas parciales de un efecto: *“Sed in illa forma perfecta quae ordinatur ad totum ens, non potest poni talis causalitas respectu cognitionis totius entis (tunc enim poneretur in ea virtus activa illimitata), sed potest poni partialis causalitas in ea et partialis in obiecto, ut sic ipsa possit cooperari perfectioni suae circa*

---

<sup>93</sup> SCOTUS, *Ord. L. III, d. 14, q. 3, n. 9*; Cf. *Ord. L. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 187*; *QQ. Super II et III De anima, q. 18, n. 4.*

<sup>94</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima*, III, 7, 431a15-20, 431b3-5; 8, 432a5-15. Respecto de las diferencias en este punto entre Escoto y santo Tomás, v. PINI (2008), pp. 284-288; PASNAU (2003), p. 287-296; WOLTER & MCCORD ADAMS (1993), pp. 176-179 y GILSON (1952), pp. 521 ss. Resulta de interés el análisis de Pini según el cual Escoto invirtió el paradigma aristotélico de que los actos sensoriales son sobre las cosas individuales mientras que los actos intelectuales son sobre los universales, v. PINI (2008), p. 288 ss.

<sup>95</sup> SONDAG (1993), introducción, p. 47. Cf. SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 451.*

*quodcumque obiectum, et obiectum etiam quodcumque sibi cooperari, magnum ad magnam perfectionem eius et parvum ad parvam*<sup>96</sup>.

Lo anterior permite distinguir también los dos modos diferentes en los que las causas parciales pueden ordenarse: o bien accidentalmente, o bien esencialmente; y, además, mostrar que el efecto común de las causas esencialmente ordenadas puede ser un efecto dotado de unidad. Sondag apunta sobre este novedoso punto de la doctrina del Sutil: “Puisque des causes essentiellement ordonnées sont l’une ‘supérieure’, l’autre ‘inférieure’... il faut enfin déterminer quelle est la cause supérieure, quelle est la cause inférieure, ce qui nécessite de distinguer la cause ‘équivoque’, qui est la supérieure, et la cause ‘univoque’, qui est l’inférieure”<sup>97</sup>.

Volviendo a los *Comentarios*, hallamos que el fraile de La Serena estudia luego si el intelecto posible y la memoria intelectual son o no una facultad distinta. Señala que el intelecto posible comprende una cierta potencia espiritual del alma racional que recibe en sí misma la especie impresa inteligible y al mismo tiempo –como hemos visto– produce con ella la intelección. Seguidamente, define a la memoria intelectual como “*una cierta facultad intelectual que conserva las especies y es causativa del acto del pasado, en tanto pasado*” y añade que memoria fecunda se llama al intelecto posible completado por las especies inteligibles, en cuanto alcanza al objeto por el acto del recuerdo. Por ello, fray Juan de Fuica concluye –siguiendo expresamente al Sutil– que “*el intelecto posible y la memoria intelectual son enteramente la misma facultad y potencia*”.

Según este planteamiento del fraile chileno, el intelecto posible o memoria intelectual actúa conservando las especies inteligibles. Al respecto volvemos a hallar su fundamento en las enseñanzas de Escoto, quien había escrito en la *Ordinatio*: “*in parte intellectiva proprie sumpta, sit memoria, habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi*”<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 510*.

<sup>97</sup> SONDAG (1993), introducción, p. 47. Sobre las características de las causas parciales accidental y esencialmente ordenadas, pp. 47-55; respecto de las causas equívoca y unívoca, pp. 56-60.

<sup>98</sup> SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 333*. Cf. *Ord. L. IV, d. 45, q. 3* y *Quodl. q. 15, nn. 54 y 87*. Cf. también LIBERA (1996), pp. 324-329; SONDAG (1993), introducción, pp. 72-75.

Por otra parte, otro elemento importante que encontramos en esta última distinción de nuestros *Comentarios* es el análisis sobre el objeto adecuado del intelecto posible, pues este problema es crucial para definir los límites de la cognición humana. Siguiendo al Estagirita, los filósofos medievales llamaron adecuado al objeto que una facultad cognitiva es capaz de conocer de forma inmediata y directa, sin la ayuda de otras potencias cognitivas. Así, el ejemplo más común es el color, que es inmediatamente captado por la vista, constituyendo el primer objeto de esta facultad. En cuanto a la potencia intelectual, la *adaequatio* define la capacidad del intelecto y su relación con las otras potencias del alma<sup>99</sup>.

En nuestro texto encontramos que Fuica se sirve en este punto –casi literalmente– de un pasaje del comentario al *De anima* del filósofo y teólogo español Juan Merinero López<sup>100</sup>, cuando escribe: “*Supongo que el objeto del intelecto posible tiene una doble diferencia, pues uno es el objeto adecuado y el otro el proporcionado. El objeto adecuado es aquel que se adecua a toda virtud de la potencia, de manera que la potencia no puede extenderse a otro, sino a tal objeto, pues de otra manera no sería el objeto adecuado. En cambio, el objeto proporcionado es aquel en el que la potencia puede extenderse sin elevación o auxilio ajeno*”<sup>101</sup>.

Dicho pasaje, que parafrasea las ideas del franciscano español, remite a la controversia contra los tomistas respecto del primer objeto del intelecto y en sus planteamientos sigue las doctrinas del Sutil, ya que si la característica principal del primer objeto del intelecto es la universalidad, el ser en general es entonces el objeto adecuado del intelecto. Así, por medio del ser, cada substancia llega a ser accesible a la mente.

---

<sup>99</sup> TROPICIA (2011), p. 59. Cf. también PASNAU (2003), pp. 293-296; PASNAU (1997), pp. 4-11.

<sup>100</sup> MERINERO (1659). No obstante, hay que decir que los paralelos doctrinales fueron muy comunes entre los autores medievales, ya que abordaban temas similares. Sobre las características específicas que deben darse para ser considerados como paralelos doctrinales, Cf. QQ. *Super II et III De anima*, introducción, pp. 123-124.

<sup>101</sup> MERINERO (1659), Liber III, d. IV, q. II, § 1, p. 370: “*obiectum intellectus nostri possibilis esse in duplici differentia; nam aliud est adæquatum et aliud proportionatum; obiectum adæquatum est illud, quod ita adæquat potentiam nostram intellectivam, ut in nihil, quod rationem eius non participat, tendere possit; et nihil sit, quod eius rationem participet, in quod tendere non possit suis, vel alienis viribus adiuta; obiectum vero proportionatum est illud, in quod potest potentia sine elevatione, vel alieno auxilio*”.

El fraile de La Serena supone también que hay algunos objetos que mueven al intelecto hacia la intelección y que la limitan, y otros objetos que limitan a la intelección, pero que no mueven al intelecto hacia ella. Por esto, afirma que el intelecto tiene un doble objeto: uno movido y, al mismo tiempo, terminativo, pero el otro solamente terminativo. Esta distinción derivaría de una lectura de Aquino en la que se concibe al objeto movido como la esencia de la substancia material y, en cambio, al objeto terminativo como el ser en general<sup>102</sup>.

Fray Juan de Fuica explica que la esencia de una cosa material no es el objeto adecuado del intelecto humano en cualquier estado, sino únicamente en este estado de unión con el cuerpo, pues, en contra de los tomistas, es manifiesto que el intelecto concibe las cosas espirituales, como Dios y los ángeles, las que no son comprendidas en la esencia de la cosa material y sensible.

Siguiendo siempre las doctrinas del Sutil, el franciscano chileno afirma que “*el objeto adecuado del intelecto es la entidad bajo la noción de entidad*”, pues la entidad se adecua a la virtud de la potencia intelectual, y no la excede ni tampoco es excedida por ella. Aclara que la entidad es el objeto adecuado y primario de nuestro intelecto, no con primacía de comunidad y de predicación, ya que la entidad no puede predicarse unívocamente respecto de todas las cosas inteligibles *per se*, sino con primacía de virtud.

De este modo, vemos que nuestro intelecto conoce el *ens sub ratione entis*, que es más universal que la noción de esencia material o sensible y, en consecuencia, el objeto adecuado del intelecto no es la esencia de la cosa material o sensible. Sin embargo, como ya hemos precisado, la unión natural con el cuerpo determina la necesidad del intelecto de los fantasmas<sup>103</sup>.

Nos parece preciso mencionar que este constituye otro tema en el que el Doctor Sutil se opone a las enseñanzas de santo Tomás. El Aquinate se había basado en la necesidad de una proporción entre la potencia intelectual y el objeto cognitivo, por lo que, al ser el alma humana la forma de un cuerpo material, el primer objeto del intelecto es la forma inmaterial, la *quidditas*, de la substancia material. Así, según esta proporción entre la potencia cognitiva y su

---

<sup>102</sup> TROPIA (2011), p. 71.

<sup>103</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 19, n. 4 y también q. 19, nn. 5-8.

objeto, Aquino distinguió la mente humana de la del ángel: en tanto que el intelecto humano capta primeramente las formas espirituales abstraídas de los objetos materiales, el ángel, que es totalmente inmaterial y no posee un cuerpo, conoce primero las substancias inmateriales<sup>104</sup>.

En cambio, Escoto se opone al Aquinate argumentando, en nombre de la Teología, que en el más allá el alma bendita nunca podría ver a Dios si, como Aquino señala, el objeto adecuado del intelecto corresponde a la forma universal de la substancia material. Escribe al respecto: "*In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis;...Contra: istud non potest substineri a Theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo obiecto*"<sup>105</sup>.

De todo lo anterior se sigue que, según Escoto, el objeto adecuado de una potencia comprende todo lo que la potencia es capaz de conocer, por lo que, si la substancia material es el primer objeto del intelecto humano, las substancias inmateriales quedarían fuera del rango natural del intelecto<sup>106</sup>.

Más adelante, el franciscano chileno pregunta si –y cómo– el intelecto humano, *pro statu isto*, conoce al singular. Fray Juan de Fuica afirma que, desde una perspectiva metafísica, nuestro intelecto conoce directamente al singular, pues éste es un cognoscible *per se* para nuestro intelecto, ya que la cognoscibilidad sigue a la entidad<sup>107</sup>. Y afirma también que, desde una perspectiva psicológica, nuestro intelecto conoce antes y más fácilmente las cosas singulares, en una cognición confusa, que las universales. El fraile aclara que toda abstracción comienza primeramente por los singulares, de los que por comparación son abstraídos los universales<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, Ia, q. 12, a. 4; Ia, q. 84, a. 7, Resp; Ia, q. 85, a. 1, Resp.

<sup>105</sup> SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 108, 110 y 113. También QQ. Super II et III De anima*, q. 19, n. 3; q. 21, n. 2.

<sup>106</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 117; L.I, d. 3, q. 3, n. 186.*

<sup>107</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 22, n. 4.

<sup>108</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 16, nn. 2 y 8. Cf. LIBERA (1996), pp. 321-324; ROIG GIRONELLA (1948), pp. 125-162.

Fray Juan de Fuica estudia luego en qué consiste la intelección, cuestión – dice– que es célebre entre las materias relativas al alma y sobre la que ya hemos adelantado algunos puntos básicos. El fraile inquiriere si la esencia de la intelección se encuentra en aquella acción productiva de la cualidad vital o si está en la misma cualidad o en la afección. Añade que esta dificultad se da especialmente respecto de la intelección, pero que comprende también a la volición y a todas las operaciones de las potencias vitales.

En este tema Escoto partía de la convicción asumida de que la intelección es efecto y, consecuentemente, sus formulaciones se hacen siempre a partir del supuesto de que el sujeto o intelecto y el objeto son causas eficientes y extrínsecas de la intelección, como revisaremos con más detalle más adelante. Baste ahora con señalar que no se encuentra en él la actitud ambigua asumida por el Aquinate que, según Guzmán Manzano, oculta o la ignorancia del problema o la honestidad intelectual de no haber hallado una solución satisfactoria. Así, el desafío para el Sutil consistirá en cómo conjugar aquellas dos causas en la producción de la intelección como efecto<sup>109</sup>.

En nuestro texto, el franciscano de La Serena se opone, en primer lugar, a la concepción tomista de la intelección según la cual ésta consiste sólo en la acción, pero también se opone a la noción de que la intelección consiste en la acción, afección y el término de ella, pues la intelección es una entidad *per se*, por lo que no pueden incluirse nociones de las diversas categorías, ya que entonces la intelección sería una entidad por agregación, lo que es absurdo. De esta manera, siguiendo al Sutil, Fuica afirma que la intelección es una entidad cualitativa<sup>110</sup>, una *forma manens* o entidad absoluta que perfecciona a la entidad de la que es operación, caracterizándola como “*la intelección es el acto último de la potencia intelectual y su perfección suprema*”.

En este contexto, el Sutil afirma que aunque el inteligir requiere de manera presupuesta la recepción de la intelección, ésta consiste formalmente en el

---

<sup>109</sup> GUZMÁN MANZANO (2000), p. 22.

<sup>110</sup> Las cuatro especies de cualidad comúnmente reconocidas eran: 1) *habitus et dispositio*; 2) *potentia et impotentia*; 3) *passio et passibilis qualitas* y 4) *forma et figura*. La intelección no entra en la tercera ni en la cuarta de estas especies pues ellas son exclusivamente corporales; tampoco en la segunda que incluye sólo la potencia natural y su contraria. Por ello, la intelección sólo puede pertenecer a la primera especie de cualidad. Cf. GILSON (1952), p. 523.

impulso o la tendencia vital de la potencia hacia el objeto. Pues, en el momento en que el intelecto intelige formalmente al objeto, se hace semejante a él en el ser intencional. De modo que el intelecto se hace semejante formalmente al objeto por medio de la tendencia vital hacia él y, entonces, así lo representa<sup>111</sup>.

Subyacen aquí, por un lado, elementos de una dimensión psicológica, en tanto que la intelección es una afección que le acontece al sujeto psicológico que entiende, y, por otro lado, elementos de una dimensión ontológica, en tanto que la intelección es una entidad absoluta en sí y una operación que el sujeto realiza y pone como bien suyo. Por ello vale la pena rescatar brevemente el análisis que Guzmán Manzano realiza sobre estos aspectos de la doctrina de Escoto.

De acuerdo con este estudioso, la posición del Sutil respecto a la intelección se reduce a tres afirmaciones principales derivadas de las teorías de los franciscanos en general y de Pedro de Juan Olivi en particular: la primera es que la intelección no es un compuesto del sujeto (intelecto) como materia y del objeto como forma. La segunda indica que la intelección es un fenómeno original producido por *causalidad eficiente*, siendo, en consecuencia, de la naturaleza de un *efecto*. Finalmente, la tercera señala que la causa de la intelección es casi exclusivamente el intelecto, pues el objeto cumple un papel cuya naturaleza no es una actividad eficiente ni menos aún formal, sin embargo, resulta imprescindible<sup>112</sup>.

El Sutil asume en esto el punto de vista general de los franciscanos sobre que el intelecto es activo en sí y para sí; no obstante, se aleja de ellos al postular la causalidad eficiente del objeto, sin la cual la intelección no podría ser intelección “*de*” este objeto<sup>113</sup>. Así, Escoto adopta una posición intermedia entre dos extremos doctrinales: por un lado, contra el pasivismo patente en la explicación de inspiración aristotélica<sup>114</sup> o fundada en una interpretación fuerte

---

<sup>111</sup> Cf. PERLER (2003), *passim*.

<sup>112</sup> GUZMÁN MANZANO (2000), p. 23. Cf. también el detallado análisis sobre la naturaleza de la intelección en el capítulo II, pp. 89-119.

<sup>113</sup> GUZMÁN MANZANO (2000), p. 29. Respecto de las diferencias del sutil en este tema con otros autores, v. especialmente PASNAU (2003), pp. 290-293; GUZMÁN MANZANO (2000), pp. 22-29; BERUBÉ (1964), pp. 176-224 y EFFLER (1962), pp. 146-159.

<sup>114</sup> SCOTUS, *Ord. L.I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 537*: “ideo Philosophus, sic loquens de intellectu <De anima, III, 4>, necesse habuit dicere ipsum esse pasivum, et quod ‘intelligere’ est ‘pati quoddam’, hoc est quod

del principio “*quidquid movetur ab alio movetur*”<sup>115</sup>. Y, por otro, contra toda interpretación “idealista” o activismo absoluto del intelecto, pues el objeto tiene también una causalidad real por ser eficiente y necesaria, de modo que el acto sea cognoscitivo de un objeto determinado<sup>116</sup>.

Esta es la razón esencial por la cual la operación del intelecto no es simple, sino doble. Pues, como hemos señalado, el primer acto es aquel por el cual, cooperando con la imaginación, el intelecto engendra una especie por la que el objeto está presente como objeto en el acto inteligible. Y el segundo acto es la intelección misma: “*Ad secundum actum agit pars intellectiva (sive intellectus agens sive possibilis, non curo modo) et species intelligibilis sicut duae partiales causae*”<sup>117</sup>.

Intelecto y objeto constituyen, sin embargo, una única causa íntegra del efecto en cuanto forman un orden esencial entre ellos. Dicha ordenación esencial hace que estas causas sean una causa única o un “*unum per se*” causativo y compatible con la unión “accidental” entre intelecto y objeto en cuanto causalidades de naturaleza diversa. En otras palabras, tanto el intelecto como el objeto son una causa “*per se*” y de orden diverso, que se conjuntan entre sí “*per accidens*”, formando entonces un “*unum per se*” causativo con respecto al efecto<sup>118</sup>.

No obstante, de acuerdo con Escoto, la parte intelectual del alma es la causa principal y el objeto, la causa secundaria del conocimiento actual (*notitia actualis*) de un objeto presente en sí, como en el caso de un conocimiento intuitivo, o en una especie que le represente, en el caso de un conocimiento abstractivo. Argumenta que cuando de dos causas, una es indeterminada en

---

intellectio in quantum est quo formaliter intelligimus, est forma quaedam recepta in intellectu. Non autem intelligimus ea in quantum est aliquid causatum ab intellectu, si causatur ab eo, nam si Deus eam causaret et eam intellectui nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus”.

<sup>115</sup> Cf. EFFLER (1962), pp. 146-159.

<sup>116</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 494, 498*. Cf. también GUZMÁN MANZANO (2000), p. 35. En cuanto a las diferentes concepciones filosóficas de las causas de la intelección, v. GILSON (1952), pp. 524 ss.

<sup>117</sup> SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 3, n. 563*.

<sup>118</sup> SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 503*: “...quia in quocumque uno ordine causae, oportet ponere respectu unius effectus unam per se causam, et unam rationem per se causandi... sed non oportet totalem causam prout complectitur omnes causas partiales, habere unam rationem causandi nisi unitate ordinis; quod si cum unitate ordinis concurrat 'unitas per accidens', hoc accidit, sed unitas ordinis est 'per se'”.



relación a una multiplicidad de actos y casi ilimitada, mientras que la otra está determinada a un acto –y sólo a uno-, la primera causa es más perfecta y principal<sup>119</sup>.

De manera que a partir de los planteamientos de Escoto se deriva la noción de que el intelecto es una *forma activa*, con prevalencia a ser pura *actividad* sobre el ser *forma*. Y, según Guzmán Manzano, es en esta característica del intelecto, vale decir, una *forma* activa que consiste en la *actividad intelectual misma*, donde radica su naturaleza óptica y la originalidad interpretativa del Doctor Sutil<sup>120</sup>.

Después de estas precisiones en torno a una de las sutilezas doctrinales de Escoto, volvamos a nuestro texto. Pues, otro aspecto que fray Juan de Fuica estudia es acerca de la definición y la naturaleza del verbo mental. En primer lugar, lo define como “*el acto de la inteligencia producido por la memoria perfecta que no tiene el ser sin la intelección actual*”<sup>121</sup>, y aclara que la memoria perfecta o fecunda es llamada por san Agustín intelecto informado por la especie inteligible. Señala también que este verbo creado es el representante del Verbo Divino, puesto que en nuestra mente resplandece la imagen de la Santísima Trinidad. En efecto: hay algo que representa al Padre Eterno: nuestra memoria; algo que representa al Hijo: nuestro verbo; y algo que representa al Espíritu Santo: el amor producido por medio de la voluntad<sup>122</sup>.

Fuica agrega que la intelección y el conocimiento explicativo del objeto no son suficientes para explicar la noción del verbo, pues la intelección por la que el Padre Eterno se entiende formalmente es conocimiento explicativo de sí mismo. Sin embargo, tal intelección no es verbo. En caso contrario, el Padre Eterno sería comprendido a través de su verbo y, entonces, sería sabio por sabiduría engendrada, lo que es absurdo.

Añade que el verbo sólo es aquella intelección que verdadera y realmente es engendrada por la memoria perfecta, ya sea término investigativo y de la

---

<sup>119</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 3, n. 559*.

<sup>120</sup> Cf. GUZMÁN MANZANO (2000), p. 75.

<sup>121</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. I, d. 27, q. 3, n. 46*.

<sup>122</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 345*; *L.I, d. 27, q. 3, nn.47-48, 71, 74*. Respecto a la relación entre los planteamientos de Escoto y la doctrina agustiniana de la Imago, v. SONDAG (1993), introducción, pp. 18-19, 39.

cognición de una manera confusa, ya definitiva y distinta. Esta conclusión – dice– es evidente de acuerdo con san Agustín, cuando escribe que cualquier conocimiento engendrado es la descendencia expresiva del Padre, es decir, de la memoria.

De este modo, el fraile de La Serena concluye que el verbo no se produce por la intelección, puesto que la intelección es el acto supremo de la potencia intelectual, y no tiene término, sino que se produce por medio de la dicción, que es acción vital, puesto que se produce la intelección así como el calor en la calefacción. Y advierte, además, que siempre es lícito que el decir preceda al mismo inteligir, puesto que la dicción es la acción y la intelección de él. Sobre el término, sin embargo, en los asuntos de Dios, es lícito decir que el Padre precede en prioridad de origen al conocimiento engendrado, que es el mismo verbo y el término de aquella locución eterna. No obstante, la intelección esencial y no producida, por la cual el Padre se entiende, precede a la dicción por la que el verbo divino es producido<sup>123</sup>.

El fraile chileno afirma asimismo que sólo Dios puede producir la intelección sin la concurrencia del intelecto y aclara que la tendencia hacia el objeto de la intelección no es productiva, sino formalmente operativa en la medida en que es recibida en el intelecto y por medio de ella es percibido el objeto. No obstante, –escribe– *“tiene el nombre de eficiente y de acción, pero no es una acción propiamente dicha, sino sólo de modo gramatical”*.

Frente al argumento de que al poder Dios por sí solo producir el amor de ello se seguiría que la voluntad amaría sin una intelección, Fuica responde, valiéndose de un antiguo apotegma escolástico, que en tal caso Dios produciría también la intelección, pues *“nam nihil volitum quin praecognitum”*, vale decir, que no puede quererse lo que no se haya conocido antes. Vemos aquí cómo nuevamente el fraile, siguiendo al Sutil, recurre a un argumento teológico.

Asimismo, más adelante, fray Juan de Fuica aborda el estudio del fenómeno de la cognición. Esta cuestión indaga específicamente sobre la naturaleza de los objetos de los actos cognitivos, vale decir, si en el proceso de focalizarse en

---

<sup>123</sup> Cf. SCOTUS, *Quodl.* q. 15, n. 18; q. 16, n. 37.

alguna cosa como un objeto cognitivo se seleccionan elementos individuales o, en cambio, algunas características reproducibles que son comunes a más de un individuo<sup>124</sup>.

El franciscano chileno aborda este tema en una cuestión exclusiva y en ella distingue la cognición intuitiva y la cognición abstractiva, definiendo a la primera como “*aquella que se limita al objeto existente y presente en tanto está presente y existente*” y a la segunda como “*aquella que se limita al objeto en tanto abstrae de su existencia y presencia*”.

El fraile es enfático para explicar que la cognición intuitiva se limita al objeto presente y existente en tanto está presente y existe, en tanto que la cognición abstractiva, que también se limita al objeto existente y presente, se ocupa de él en tanto abstrae de su presencia y existencia<sup>125</sup>.

En este punto Escoto no se distingue por adoptar una perspectiva radicalmente nueva. Más bien, había aceptado el marco cognitivo general establecido por sus más recientes predecesores: santo Tomás y Enrique de Gantes, aunque en donde discrepa lo hace reforzando unos contornos más amplios a la teoría, con lo cual brinda un cuidadoso y penetrante análisis de este campo tal y como permanecía hacia finales del siglo XIII<sup>126</sup>.

De tal manera, se postula, por un lado, la cognición abstractiva, que es propia de la ciencia precisamente porque hace abstracción de la existencia de su objeto, ya que los objetos existentes son variables y nuestro conocimiento variaría con ellos si ella considerase su existencia. En consecuencia, el conocimiento científico sería imposible sin la cognición abstractiva<sup>127</sup>. Y, por otro lado, se plantea la cognición intuitiva, que es como una vista del objeto en él mismo, una suerte de análogo en el intelecto de aquello que es la visión

---

<sup>124</sup> Cf. PINI (2008); PASNAU (2003), pp. 287-290 y especialmente SONDAG (1993), introducción, pp. 70-86, que analiza con detalle el alcance y la relación entre las doctrinas escotistas y los estudios de la psicología genética del conocimiento y la noética.

<sup>125</sup> Cf. SCOTUS, *Ord. L. II, d. 3, p. 2, q. 2; Quodl. q. 7, n. 22*. Cf. ABBAGNANO (1978), p. 511. Respecto a las eruditas disputas que se originaron en la década de 1930 a partir de la malinterpretación de este pasaje, v. DAY (1947), pp. 42-43.

<sup>126</sup> PASNAU (2003), p. 285. Cf. también DUMONT (1989), pp. 579-599.

<sup>127</sup> Cf. SONDAG (1993), introducción, pp. 22-23, indica que la concepción de los incomplejos, la composición de las proposiciones y el razonamiento silogístico constituyen las tres operaciones ordenadas de las que el intelecto es capaz en el plano de la cognición abstractiva. Cf. también la interpretación de PASNAU (2003), pp. 298-300 y DAY (1947), pp. 74-75.

directa de un objeto para el conocimiento sensible<sup>128</sup>. En este contexto, Gilson apunta sobre ambos procesos: “comme toute faculté supérieure peut en son ordre ce que la faculté inférieure peut dans le sien, il faut bien que l’intellect jouisse de deux genres d’intellection correspondant à ces deux genres de connaissance sensible”<sup>129</sup>.

De acuerdo con Pasnau, la aproximación de Escoto en este tema –que vemos que Fuica sigue en nuestros *Comentarios*– marca un punto de inflexión en la historia de la filosofía: la primera gran victoria para el naturalismo como una estrategia de investigación acerca de la filosofía de la mente. El Sutil sería el primero de los grandes filósofos en intentar un acercamiento naturalista al sistema cognitivo humano<sup>130</sup>.

Por otra parte, en la cuestión décima de esta séptima distinción, el fraile chileno desarrolla la noción de la potencia absoluta de Dios, y explica que el asentimiento y el disentimiento pueden darse por disposición divina en el mismo intelecto y en torno al mismo objeto. Argumenta que ambas operaciones en torno a un mismo objeto no se oponen de manera contradictoria, puesto que son actos positivos y entre los actos positivos no se da, ciertamente, la oposición contradictoria, sino a lo sumo la contraria, como dos cualidades opuestas: el calor y el frío en acto, por ejemplo. Asimismo, en virtud de la misma potencia absoluta de Dios, la gracia y el pecado podrían padecerse juntamente en un mismo animal.

En la misma línea argumentativa, fray Juan de Fuica estudia en la última cuestión de nuestros *Comentarios* algunas temáticas típicamente franciscanas<sup>131</sup>: primero, si la ciencia –o conocimiento científico–, la fe y la opinión pueden estar a la vez en el mismo intelecto y en torno al mismo objeto.

El fraile afirma, de acuerdo con san Buenaventura, Alonso Brizeño, Escoto, Humanzoro<sup>132</sup> y los más solemnes Doctores de la Orden Franciscana, que el acto de la ciencia puede estar con un acto de fe y de opinión en el mismo

---

<sup>128</sup> Cf. PINI (2008), pp. 304-305; PASNAU (2003), pp. 296-300 y DAY (1947), pp. 76-77.

<sup>129</sup> GILSON (1952), p. 544.

<sup>130</sup> PASNAU (2003), pp. 300-304.

<sup>131</sup> Cf. ANDRÉS (1983), pp. 481-484.

<sup>132</sup> Sobre fray Diego de Humanzoro, Obispo de Santiago de Chile, v. SALINAS (1993).

intelecto en torno a un mismo objeto. Argumenta que un filósofo está obligado por la fe cristiana a creer que Dios existe, pero, de otra parte, evidentemente conoce en la naturaleza la existencia de Dios; de manera que la ciencia y la fe pueden darse en el mismo intelecto en torno del mismo objeto: la existencia de Dios.

Señala también que la ciencia, la fe y la opinión no se oponen de manera contradictoria, puesto que son de igual modo actos positivos, ni tampoco contrariamente, pues la contrariedad de éstos únicamente se da según la claridad u oscuridad, la certidumbre o incertidumbre. No obstante, la claridad y la oscuridad, la certidumbre y la incertidumbre no subyacen en el intelecto, sino que en los mismos actos, por lo que, en consecuencia, pueden darse al mismo tiempo, por medio de diversos actos, en el mismo intelecto y en torno al mismo objeto.

En segundo lugar, frente al argumento de que no pueden estar la ciencia, la fe y la opinión en el mismo intelecto al mismo tiempo, al igual que la luz y las tinieblas no pueden estarlo en el mismo aire, el franciscano chileno responde que la fe y la opinión no son una privación de la ciencia o conocimiento científico, al modo en que lo son las tinieblas de la luz, sino que son actos positivos que no se oponen con la ciencia.

Y, por último, ante el argumento que lo mismo no puede ver y no ver a la misma cosa, por lo que la ciencia y la fe no podrían darse a la vez, Fuica precisa que el fundamento del acto de la ciencia es el ver al objeto, mientras que el fundamento de la fe es el no ver, de modo que el franciscano chileno, distinguiendo entre ambas posiciones, pregunta a modo de conclusión: “*¿qué es la fe sino la creencia en aquello que no ves?*”.

En este contexto, cabe destacar el apego de fray Juan de Fuica a las doctrinas del Doctor Sutil, pues, de acuerdo con sus enseñanzas, los dogmas cristianos no contienen contradicción en sí ni se oponen a la razón natural, por lo que en sí son posibles y admisibles. En general, en su argumentación Escoto prueba cada artículo de fe no solo según la autoridad de las Escrituras, de los Padres y de la Iglesia, sino también según la recta razón, cuando puede hacerse.

Del mismo modo, frecuentemente declara que la ciencia natural hasta cierto punto ofrece mayor certitud que la revelación, las escrituras y la fe. Pues la ciencia natural genera en nuestra mente la evidencia objetiva o una comprensión clara del objeto que aprehendemos. En cambio, la fe no puede darse con tal forma de certitud ni evidencia, puesto que no se funda en un propio conocimiento profundo de las cosas, sino en una autoridad ajena.

En este sentido, Escoto puede ser considerado como un teólogo que deviene filosóficamente original a causa, precisamente, de su radicalidad cristiana. Su originalidad radica en el hecho de separar la metafísica de la física aristotélica y transformarla en una ciencia trascendental, vale decir, en una ontología general que se aboca a estudiar la entidad en cuanto entidad. Batalla escribe sobre este aspecto de la doctrina del Sutil: “Amb ell s’inicia una línia de recerca filosòfica que trenca amb el naturalisme grec i dóna prioritat a l’establiment d’estructures formals universalment vàlides”<sup>133</sup>.

Y, justamente, son estas mismas enseñanzas del Sutil, cuya orientación teológica es clara en este contexto, las que vemos plasmadas en los argumentos de esta última cuestión del curso de fray Juan de Fuica. Como hemos indicado a lo largo de toda esta sección, el apego del franciscano chileno a las doctrinas del Doctor Sutil Duns Escoto nos resulta evidente, destacando la fidelidad en su exposición y sus esfuerzos por salvaguardar en un curso coherente y sistemático los aspectos de contenido y de forma.

---

<sup>133</sup> BATALLA (2000), p. 13.

### III. Descripción del manuscrito.

*Commentaria phylosophica ad mentem Doctoris Subtilissimi Patris Fratris Joannis Duns Scoti Sacratissimi Ordinis Minorum et Theologorum Principis.* Santiago, Chile, 1687, 592p, Archivo Histórico Franciscano, copia original, Ms.

Manuscrito chileno, fechado en 1687; papel, sin encuadernación, 20 x 15 cm, 592 páginas. El lomo presenta las costuras a la vista y probablemente conserva las cabezadas y los nervios originales. Se evidencian intervenciones posteriores en el libro: compensaciones de papel impreso entre las costuras y algunos refuerzos de tela. La portada se observa con manchas de humedad y suciedad, con rasgados y zonas faltantes en el extremo inferior. El cuerpo del libro se encuentra ligeramente deformado y con ondulaciones.

Todos los textos de este libro fueron copiados por fray Francisco de Morales, quien firma con su nombre y se identifica como alumno de fray Juan de Fuica en las portadas de cada comentario. El libro contiene un total de cinco comentarios *iuxta mentem Scoti* de las obras de Aristóteles que fueron dictados en la Cátedra de Artes en el Convento del Socorro y en el colegio San Diego de Alcalá, ambos establecimientos de la Orden Franciscana en la ciudad de Santiago de Chile, y abarcan un período de tres años: 1687 – 1689.

1. *Commentaria in Universam Aristotelis metaphysicam una cum distinctionibus et quaestionibus iuxta mentem et doctrinam noster Subtilis Doctoris Fratris Ioannis Duns Scoti Theologorum Facile Principis.* [Convento del Socorro, 1687]
2. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae una cum distinctionibus et quaestionibus iuxta mentem et doctrinam nostri Subtilissimi Doctoris Fratris Ioannis Duns Scoti Theologorum Facile Principis.* [Colegio san Diego de Alcalá, 1688]

3. *Commentaria in Universam Aristotelis Logicam una cum distinctionibus et quaestionibus iuxta mentem et doctrinam Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti Theologorum Facile Principis.* [Colegio san Diego de Alcalá, 1688]
4. *Commentaria in duos libros Aristotelis De generatione et corruptione secundum mentem nostri Doctoris Subtilis Fratris Ioannis Duns Scoti Theologorum Principis.* [Colegio san Diego de Alcalá, 1689]
5. *Commentaria in tres libros De anima ad mentem nostri Subtilis Doctoris Duns Scoti Theologorum Principis.* [Colegio san Diego de Alcalá, 1689]

Todos los textos están escritos en latín, con tinta ferrogálica, en una columna, 33 - 37 líneas por hoja. Salvo en los casos en que así lo indicamos, los títulos de las distinciones aparecen con letras capitales y la primera letra adornada con dibujos. Algunas de las hojas han sido numeradas posteriormente con lápiz de carbón.

Los *Comentarios* al *De anima* que hemos editado abarcan las últimas cincuenta páginas del libro y están organizados en siete distinciones que, a su vez, contienen las cuestiones en las que se presentan y desarrollan los argumentos respectivos. De las veintitrés *Quaestiones super secundum et tertium de anima* de Escoto, en este curso de fray Juan de Fuica se desarrollan doctrinalmente veintidós de ellas, con excepción de la cuestión once, aunque no se conservan los títulos originales utilizados por el Sutil.

Los *Comentarios* del franciscano chileno incluyen los siguientes contenidos:

- Distinción primera: Sobre el alma en general.
- Distinción segunda: Sobre las potencias del alma en general.
- Distinción tercera: Sobre la esencia del alma vegetativa y de sus potencias.
- Distinción cuarta: Sobre el alma sensitiva y sus potencias en general.
- Distinción quinta: Sobre los sentidos externos e internos en particular.
- Distinción sexta: Sobre el alma racional.
- Distinción séptima: Sobre la potencia intelectual.



#### IV. Características del lenguaje.

En la edición del curso hemos encontrado algunas particularidades de la lengua que nos han significado un importante esfuerzo para comprender cabalmente el texto. El latín colonial expresado en el curso del fraile proviene, como el de todas las colonias hispanoamericanas, del latín cultivado en España en el tardío medioevo. Posee las características propias de este estado de la evolución de la lengua y dista mucho de la norma clásica. Por ello, no puede asociarse exclusivamente a las características del latín medieval, ya que se trata de una lengua en la que se fusionan diferentes vertientes culturales europeas e hispanoamericanas.

En efecto, encontramos, por una parte, los caracteres fundamentales del latín eclesiástico<sup>1</sup>, desarrollado sobre la base del latín vulgar<sup>2</sup> e inclinado a la literalidad y la adopción de helenismos, neologismos y adaptaciones de la lengua<sup>3</sup>. Este hecho no resulta extraño si recordamos que los principales centros de estudios de la época colonial eran aquellos mantenidos por las distintas órdenes religiosas, especialmente jesuitas, dominicos y franciscanos. Y, por otra parte, hallamos las tendencias del neolatín y del latín de los humanistas, orientadas hacia el purismo y la corrección, inclinación que exitosamente se cultivaba en Salamanca y otras universidades españolas ya desde el siglo XVI.

Además, podemos agregar otro elemento que caracteriza de manera inconfundible al latín colonial: su contacto con el castellano hablado en América. Como puede apreciarse en nuestros *Comentarios*, se trata de una lengua con caracteres muy peculiares y que refleja también, de alguna manera, la particular naturaleza del fenómeno del mestizaje hispanoamericano<sup>4</sup>.

En este sentido, podemos centrar el análisis de nuestro texto, por un lado, en la frecuencia de las faltas cometidas y, por otro, en los excesos de corrección o

---

<sup>1</sup> Sobre el latín cristiano, Cf. PALMER (1974), capítulo VII; HERRERO (1965), capítulo IX.

<sup>2</sup> Respecto de los debates en torno al latín vulgar, Cf. VÄÄNÄNEN (2003), pp. 31-35 y desde una perspectiva más general PALMER (1974), capítulo VI y HERRERO (1965), capítulo VII.

<sup>3</sup> Cf. PALMER (1974), especialmente pp. 187-191.

<sup>4</sup> NAVAS (1997), p. 187.

hipercorrecciones, es decir, las transgresiones de las normas literarias, pues son estos fenómenos los que dan cuenta de las particularidades lingüísticas. De tal modo, podemos estructurar estos aspectos en cuatro categorías, a saber: mudanzas y errores ortográficos, mudanzas semánticas y léxico empleado.

En cuanto a las mudanzas ortográficas, podemos apreciar que el lenguaje presenta características derivadas de la ortografía latina expresada en la época<sup>5</sup>. En primer lugar, el caso más frecuente es la supresión de la doble consonante, como podemos ver en: *disimilitudo* (p. 5), *aducit* (p. 9), *quatuor* (pp. 11 y 30), *eflunt* (p. 13), *comensurationibus*, *comensurationem* y *difunditur* (p. 19), *remititur* (p. 20), *efluit* (p. 23), *pupila* (p. 29), *molities* (p. 30), *conaturaliter* (p. 33), *comensurationem* (p. 34), *quiditas* (p. 39), *expræsiva* (p. 43), *gramaticaliter* (p. 45) y *rederet* (p. 46). También observamos con frecuencia la tendencia a la hipercorrección al duplicar consonantes, por ejemplo: *deffectum* (p. 6), *deffectu* (p. 11), *summuntur* (p. 13), *defficit* (p. 24), *decissum* (p. 35) y *defficeret* (p. 41). Y, por último, apreciamos la grafía del diptongo –ae por –e, como vemos en: *pænne* (p. 12) e *illesum* (p. 31).

Pueden observarse además en nuestros *Comentarios* algunos errores ortográficos derivados del contacto del latín de aquel entonces con el castellano hablado de América, que dio origen al ‘seseo’ del castellano hispanoamericano. De este modo, constatamos que el dictado no observaba la diferenciación peninsular entre la pronunciación de la / c /, la / s / y la / z /. En esta categoría es justamente donde encontramos el mayor número global de errores, como apreciamos en: *noce*, *asingit* y *discertationes* (Preludio, p. 3), *sencitivæ* y *excecutionis* (p. 6), *confisiant* (p. 7), *præsipue* (pp. 8 y 21), *cruze* (p. 9), *cresere* y *prosedat* (p. 11), *consilium* (p. 12), *assendit* (p. 13), *dicipulis* (p. 15), *sitato* (p. 17), *creserent* (p. 20), *phycisi* (p. 21), *abssisa* (p. 24), *seleberrimæ* (p. 25), *persipitur* (p. 26), *recidet* (p. 29), *persipiens* (p. 30), *serebrum*, *serebro*, *concupisibilis*, *consilio* e *Inosentio* (p. 31), *consedimus* (p. 32), *sincibilibus* (p. 37), *plaucibilior* (p. 40), *sitatis* (p. 42), *confuce* (p. 44) y *resentiores* (p. 45).

---

<sup>5</sup> Cf. VÄÄNÄNEN (2003), especialmente pp. 42-64 y PALMER (1974), pp. 161-175.

Derivado de lo anterior encontramos también el frecuente error en las combinaciones y terminaciones *-tio(a)* por *-cio(a)* o *-sio(a)*, como por ejemplo en: *essensialiter* (p. 13), *intensionale* (p. 28), *proporcionatum* y *proporsionatum* (p. 38), *intensionali* (p. 42) e *iuditium* (p. 47). Observamos, además, la tendencia a la hipercorrección de estas mismas terminaciones, como vemos repetido en *controvertia* (pp. 11, 31 y 38). De la misma manera, frecuente y derivado de la particular pronunciación hispanoamericana es el error que aparece de la indiferenciación entre la /v/ y la /b/, como puede verse en: *vilis* (p. 11), *exhivitionem* (p. 13), *Abisena* (p. 24), *suabitas* (p. 30), *elebet* y *adiubet* (p. 35) y *elebatione* (p. 38).

Apreciamos asimismo con frecuencia algunos otros errores ortográficos que a continuación detallamos. La supresión o inclusión errónea de la grafía 'h', como en: *authoritatibus* (p. 8), *melancolia* y *colera* (p. 11), *sacari* (p. 26), *christalino* (p. 29) y *ethimologia* (p. 42). También la utilización de la 'y' con valor vocálico, especialmente frecuente en el caso de los helenismos, como por ejemplo en: *phyllosophari* y *phyllosophiæ* [sic] (Preludio, p. 3), *phyllosophicas* [sic] (p. 7), *Phyllosopho* [sic] (pp. 11 y 12), *Phyllosophus* [sic] (p. 21) y *phyllosophos* [sic] (p. 36). Del mismo modo, hallamos la sustitución de *-f* en lugar de *-ph*, como en: *flema* (p. 11) y *elefantis* (p. 23); la sustitución de *-m* por *-n*: *quanvis* (pp. 12 y 42), *quocunque* (p. 39), *saltin* (p. 41), *circunfertur* (p. 42) y *Utrunque* (p. 47); el error en las combinaciones *-xc*: *excellentiorum* (p. 5) y *excellentior* (p. 31) y *-mp*: *sumtionem* (p. 12); y, finalmente, vemos la sustitución de *-c* por *-q*, como por ejemplo en: *loquutionem* (p. 43) y *loquutionis* (p. 44).

Es de destacar también la recurrente utilización de adjetivos con la formación de carácter popular en *-bilis*<sup>6</sup>, por ejemplo en: *possibilis* (pp. 8, 22, 25, 34, 35, 36, 37 y 38), *sensibilis* (pp. 11, 26, 28, 35 y 39), *vegetabilis* (pp. 11, 19 y 21), *divisibilis* (pp. 23 y 24), *intelligibilis* (pp. 35 y 36), *assignabilis* (p. 8), *unibilis* (p. 25), *concupiscibilis* (p. 31), *irascibilis* (p. 31), *educibilis* (p. 33), *passibilis* (p. 35), *repraesentabilis* (p. 39), *impossibilis* (p. 46) y *rationabilis* (p. 48). Encontramos además empleados con mucha frecuencia los adverbios en *-ter*<sup>7</sup>, como a lo

---

<sup>6</sup> Cf. PALMER (1974), p. 190.

<sup>7</sup> Idem.

largo del texto vemos en: *vitaliter, formaliter, realiter, naturaliter, accidentaliter, essentialiter, specialiter, taliter y materialiter*.

Por otro lado, otra característica propia del latín de esta época son las mudanzas semánticas que alejan a los pronombres de su significado y, en consecuencia, del régimen correcto<sup>8</sup>. Este fenómeno es un distintivo propio del latín eclesiástico y proviene del latín vulgar. En nuestro texto se puede observar cómo el significado de los demostrativos latinos se acerca más al significado que tuvo finalmente en castellano. Lo anterior lo apreciamos repetidamente en el caso de *iste*, el que llega a compartir el carácter de deíctico con *hic*, como por ejemplo en: “...*nec reduci potest hic effectus ad causas universales, quia istæ secundum diversas applicationes diversos effectus producant, ut patet...*” (p. 8); “*Si vero loquamur metaphysice secundum quod præscindit gradus genericus viventis a vegetativo, sensitivo et rationali, istæ tres animæ non distinguuntur ut tres formæ physicæ...*” (p. 13); “...*ille ‘cuius est omnia facere’, iste ‘cuius est omnia fieri’...*” (p. 35) y “...*multa a nobis intelliguntur quorum species intelligibiles non habemus: ergo istæ non sunt necessariæ*” (p. 37).

En menor medida, aunque también presente en nuestros *Comentarios*, encontramos el uso de la preposición “in” asociada mayormente al caso acusativo que al ablativo<sup>9</sup>. Con respecto a la utilización de los demás casos, se aprecia en general una tendencia a la corrección.

Destacan además las particularidades de la subordinación substantiva, donde resalta la notoria ausencia de la estructura de acusativo con infinitivo, reemplazada por la construcción de *quod* + indicativo<sup>10</sup>, como se aprecia, por ejemplo, en: “*Respondetur ad argumentum, quod hæc forma corporeitatis datur propter corpus organicum, quod non causatur ab anima, cum præsupponatur pro aliqua prioritate naturæ ad productionem illius*” (p. 10). Destacan también los hispanismos en algunas construcciones como *non potest esse* (pp. 8, 43 y 48), que son absolutamente ajenas al estilo clásico.

---

<sup>8</sup> Cf. VÄÄNÄNEN (2003), pp. 197-208; PALMER (1974), p. 167, 191; HERRERO (1965), pp. 139-140.

<sup>9</sup> Cf. VÄÄNÄNEN (2003), pp. 182 ss; PALMER (1974), p. 170; HERRERO (1965), p. 141.

<sup>10</sup> Cf. PALMER (1974), pp. 171-172, 191.

Por último, en el léxico empleado por el fraile en donde se aprecian con mayor claridad, como puede comprenderse, las influencias del latín eclesiástico. Se manifiesta por la presencia tanto de términos religiosos como de helenismos y neologismos derivados del metalenguaje filosófico griego que habían sido adaptados al latín desde épocas muy anteriores y actualizados al revalorizarse los estudios aristotélicos en el tardío Medioevo<sup>11</sup>. Finalmente, es preciso indicar que estas particularidades propias del metalenguaje filosófico de la metafísica limitan las expresiones del habla vulgar que pudiesen indicar alguna tendencia específica en el texto de los *Comentarios*.

---

<sup>11</sup> PALMER (1974), pp. 189-190; HERRERO (1965), pp. 175-178.

## V. Criterios de edición

### 1. Generalidades

Los errores ortográficos que hemos encontrado en la transcripción del texto latino los hemos indicado en el aparato crítico correspondiente. Allí, hemos indicado entre paréntesis redondos ( ) el número de línea del texto en la que se encuentra el error y hemos procurado corregirlos en el cuerpo del texto latino que presentamos. Entre paréntesis rectangulares [ ] incluimos la numeración de cada página manuscrita de los *Comentarios*, respetando su organización en distinciones y cuestiones. Igualmente, señalamos con paréntesis rectangulares [ ] todas aquellas indicaciones que no se encuentran en el texto original latino y que hemos incluido con la finalidad de aclarar algún pasaje o entregar información complementaria de utilidad para nuestra edición.

Con esa misma finalidad, hemos intentado volcar el texto en un estilo y lenguaje que permitan una lectura continua e inteligible para el lector actual, manteniendo en nuestra traducción las expresiones latinas acostumbradas.

En las notas al pie intentamos remitir tanto a las referencias de obras clásicas como a investigaciones específicas que permitan explicar pasajes complejos y profundizar en aquellas temáticas del análisis filosófico en cuestión.

Para la transcripción del texto latino nos hemos servido de la séptima edición del *Dizionario di Abbreviature latine ed italiane* de Adriano Capelli (Milano: Ulrico Hoepli Editore, 2011).

## 2. Interpretación de las abreviaciones:

add.           añadido.

adnot.        anotado.

adumbratio.  dibujo.

corr.          corregido.

del.           destruido.

exp.          borrado.

lin.           en la línea, bajo la línea, sobre la línea.

mg.           en el margen.

rep.          repetido.

rescrip.      reescrito.

spat. vac.    espacio vacío.

## **VI. Edición bilingüe Latín – Castellano**



**COMMENTARIA IN TRES LIBROS DE ANIMA AD  
MENTEM NOSTRI SUBTILIS DOCTORIS DUNS  
SCOTI THEOLOGORUM PRINCIPIS.**

**PER PATREM FRATEM IOANNEM DE FUICA  
MINORIADÆ, AC SERAPHICÆ FAMILIÆ FILIUM,  
ET IN HOC SANCTI DIDACI DE ALCALA  
COLLEGIO ARTIUM CATHEDRÆ  
PROFESSOREM.**

**AUDITURUS ADERIT FRATER FRANCISCUS DE  
MORALES EIUSDEM INSTITUTI ET SUPRADICTI  
LECTORIS DISCIPULUS. DIE 14 MAII ANNO  
DOMINI 1689.**

**COMENTARIOS A LOS TRES LIBROS ACERCA  
DEL ALMA SEGÚN NUESTRO DOCTOR SUTIL  
DUNS ESCOTO, PRÍNCIPE DE LOS TEÓLOGOS.**

**POR EL PADRE HERMANO JUAN DE FUICA,  
HIJO DE LA SERÁFICA FAMILIA DE LOS  
MENORES Y EN ESTE COLEGIO SAN DIEGO DE  
ALCALÁ PROFESOR DE LA CÁTEDRA DE  
ARTES.**

**ESTANDO PRESENTE COMO OYENTE EL  
HERMANO FRANCISCO DE MORALES DEL  
MISMO INSTITUTO Y DISCÍPULO DEL LECTOR  
ARRIBA NOMBRADO. DÍA 14 DE MAYO, AÑO  
DEL SEÑOR 1689.**

### [3]Prælude

Oraculum olim in foribus delphici templi scriptum “nosce\* te ipsum” ad implendum accingit\* animus qui\* huius\* per externa\* obiecta divagatus [est] ad se ipsum reddit dum animam in sua substantia, et passionibus disquirere conatur. Dissertationes\* igitur animasticas ingredimur, in quibus philosophari\* debemus, sicut in\* proœmialibus dialecticæ et philosophiæ\*. Sicut enim supradictæ facultates habent unitatem ab objecto, ita hæc animastica, quæ absolute est speculativa eius totale objectum est anima in communi, prout comprehendit animam vegetativam et rationalem. Objectum vero in adæquatum principalitatis est anima rationalis, quæ inter alias est præstantior. Aristoteles hunc procedendi modum in hoc observavit, materia divisit tractatum istum in tres libros: in primo constituit introductionem huius operis. In secundo egit de anima in communi et de illius affectionibus, de anima quoque vegetativa et sensitiva utriusque proprietates exponendo. In tertio disputat de sensibus tam internis quam externis, item\* de anima rationali et potentiis illius. Nos quoque de nostro more præfatos libros per distinctiones et quæstiones dilucidabimus.

---

\* (2) noce.

\* (2) asingit.

\* (3) que.

\* (3) huiusque.

\* (3) sterna.

\* (5) Discertationes.

\* (7) phyllosophari.

\* (7) in in.

\* (8) phyllosophiæ.

\* (18) iten.

### [3] Preludio

El oráculo escrito desde antiguo en las puertas del templo de Delfos, “conócete a ti mismo”, se dispone a completarlo el espíritu que ha vagado por los objetos externos a éste, regresa a sí mismo mientras intenta indagar el alma en su substancia y sus afecciones. Así pues, abordamos las disertaciones animásticas<sup>1</sup>, sobre las que debemos filosofar, igual que en los preliminares de la dialéctica y de la filosofía. Pues así como susodichas facultades tienen unidad de objeto, esta animástica, que es absolutamente especulativa, tiene como objeto total el alma en general, en la medida que comprende al alma vegetativa y a la racional. Mas, el objeto adecuado principal es el alma racional, la que es superior entre las otras. Aristoteles en esto observó este modo de proceder, y divide en este tratado la materia en tres libros: en el primero establece la introducción de esta obra. En el segundo trata sobre el alma en general y sobre sus afecciones, también acerca del alma vegetativa y sensitiva, exponiendo sobre las propiedades de ambas. En el tercero, discute sobre los sentidos tanto internos como externos y de igual modo acerca del alma racional y sus potencias. También nosotros, en nuestro propio estilo, comentaremos los libros antes citados mediante distinciones y cuestiones.

---

<sup>1</sup> Vale decir, de las materias relativas al alma.

## **Distinctio 1<sup>a</sup>: De Anima in Communi**

### **Quæstio 1<sup>a</sup>: Quid sit anima et an eius definitio sit exacta?**

Quæstio hæc unum quærit et aliud supponit, supponit enim animam esse possibilem, et de facto existere, quod est luce meridiana clarius, ut experientia constat et fide Diva sancitum est: prætermissa // [4] ergo quæstione an sit anima eius essentiam investigamus.

Anima in communi sic definitur ab Aristoteles Libro secundo capite primo: “anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis”. Hæc definitio recipitur communiter a Doctoribus et sic exponitur. Dicitur “actus primus” generice, quia ratio actus primi univoce tamquam genus prædicatur de omnibus formis substantialibus. Dicitur “corporis physici organici”, quia anima est actus materiæ, non utcumque, sed organizatæ a forma corporeitatis de qua infra dicitur “in potentia vitam habentis”: ubi illa particula “vita” denotat vitam non substantialem. Hæc enim non in potentia, sed in actu est in vivente, cum sit gradus viventis communi est actus ab ipsa anima: denotat ergo illa particula vitam accidentalem, scilicet operationem vitalem, quam vivens ex vi animæ elicere potest, et illam habet in potentia, cum ex vi animæ reddatur\* potens ad vitaliter operandum.

Dicendum est prædicta definitio tradita ab Aristotele est exacta. Probatum quia constat genere et differentia, nam actus est genus reliquæ vero particulæ sunt differentia declaratque primum eius conceptum: ergo.

---

\* (13) redatur.

## **Distinción Primera: Sobre el alma en general**

### **Cuestión 1ª: ¿Qué es el alma y si su definición es exacta?**

En esta cuestión una cosa se interroga y otra se supone: pues supone que el alma es posible, y que de hecho existe, lo que es más claro que la luz del mediodía, como consta por la experiencia y lo establece la Fe Divina: así que, dejando de lado // [4] la cuestión de si el alma existe, investigamos su esencia.

El alma en general es así definida por Aristóteles en el libro segundo, capítulo primero: “el alma es el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene vida en potencia”<sup>2</sup>. Esta definición es recibida comúnmente por los Doctores y así expuesta. “Acto primero” se dice genéricamente, puesto que la razón de acto primero se predica unívocamente de todas las formas substanciales. Se dice “de un cuerpo natural orgánico”, porque el alma es el acto de la materia, no en cualquier manera, sino de la materia organizada a partir de una forma de corporeidad, de la que más abajo se dice “que tiene vida en potencia”: en donde aquella parte “vida” denota a la vida no substancial. Ésta, por cierto, no está en potencia, sino en acto en el ser vivo, por ser el grado del ser vivo en general es el acto de la misma alma: denota, pues, aquella parte la vida accidental, es decir, la operación vital que un ser vivo puede producir a partir de la fuerza del alma, y tiene aquella en potencia, dado que a partir de la fuerza del alma se vuelve capaz de operar vitalmente.

Hay que decir que la mencionada definición transmitida por Aristóteles es exacta. Se prueba porque consta del género y la diferencia, puesto que el acto es el género, pero las partes restantes son la diferencia, lo que declara primero su concepto, por tanto [el alma es el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene vida en potencia].

---

<sup>2</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 1, 412a27: “Anima est actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis”.

Alia definitio animæ traditur ab Aristotele capite secundo his verbis: “anima est quo primo vivimus, sentimus, loco movemur, et intelligimus”. Quæ definitio est descriptiva, cum tradatur per potentias formaliter sumptas, per passiones et operationes illarum. Particulæ autem huius definitionis, non disiunctive, sed copulative sumuntur, et sensus est quod ubi omnes istæ operationes simul reperiuntur, anima est principium et origo illarum, non quia quæque anima sit principium earum omnium; cum sola intellectiva has omnes operationes habeat. Ex quo patet bonitas istius definitionis quia in hoc sensu convenit cuicunque animæ, et cum illa convertitur attributive.

### **Quæstio 2<sup>a</sup>: An sola viventia habeant corpus organicum?**

Aliquæ difficultates oriuntur ex definitione animæ supra tradita communiter ventilari solite\* apud Doctores quarum prima est an sit proprium\* viventium habere corpus organicum.

Dicendum est sola viventia habent corpus organicum. Ratio est quia // [5] in solis viventibus reperiuntur diversæ affectiones, diversa scilicet organa ad vitæ exercitium, cum organa sint instrumenta vitæ. Sed res inanimatæ non habent illa organa, quia non possunt vitaliter operari et per consequens nec vivere: ergo sola viventia vera. Quapropter organa quæ sunt in cadavere non sunt rigore organa, sed quædam illorum simulacra, et Aristoteles ait digitum mortuum et vivum æquivoce esse digitum.

---

\* (33) *Add. supra lineam.*

\* (34) *rescrip.*

Otra definición del alma es transmitida por Aristóteles en el capítulo segundo con estas palabras: “el alma es aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos, nos movemos de lugar e inteligimos”<sup>3</sup>. Tal definición es descriptiva, puesto que es transmitida por las potencias tomadas formalmente, por las afecciones y las operaciones de ellas. Las partes de esta definición no son tomadas en forma disyuntiva, sino copulativa, y el sentido es que en donde todas esas operaciones se encuentren al mismo tiempo, el alma es el principio y el origen de ellas, no porque sea cada alma el principio de todas éstas; puesto que sólo el alma intelectual tiene todas estas operaciones. A partir de esto es evidente la bondad de esta definición, porque en este sentido conviene para cualquier alma y con ella se convierte atributivamente.

### **Cuestión 2ª: Si solo los seres vivos tienen un cuerpo orgánico.**

Algunas dificultades se derivan de la definición del alma arriba descrita, que común y habitualmente se discuten entre los Doctores, de las que la primera es si es propio de los seres vivos tener un cuerpo orgánico.

Hay que decir que únicamente los seres vivos tienen cuerpo orgánico. La razón es que // [5] sólo en los seres vivientes se encuentran las diversas afecciones, es decir los diversos órganos para el ejercicio de la vida, puesto que los órganos son los instrumentos de la vida. Mas, los seres inanimados no tienen aquellos órganos, porque no pueden operar vitalmente y por consecuencia tampoco vivir: por tanto, sólo los seres vivos verdaderamente [tienen cuerpo orgánico]. Esa es la razón por la que los órganos que están en un cadáver no son en rigor órganos, sino que en cierto modo son simulacros de ellos, y Aristóteles dijo que el dedo muerto y el vivo son dedos de manera equivocada<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 2, 414a12-13: “Anima est principium quo primo et principaliter vivimus, intelligimus, sentimus et movemur et secundum locum”.

<sup>4</sup> ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z, 1035b25: “Neque enim quocumque modo se habens digitus animalis; sed aequivocus qui mortuus”.



Dices: Cœlum est inanimatum, sed habet corpus organicum: ergo non solum in viventibus datur corpus organicum. Probo maiorem: quia stellæ, planetæ aliæquæ ipsius partes sunt disimiles in figura, magnitudine et temperamento qualitatium unde oritur tanta dissimilitudo\* effectuum\* et influxuum\*; sed hoc est habere corpus organicum: ergo.

Nego minorem, ad cuius probationem nego maiorem: stellæ enim et planetæ non sunt partes cœli, sicut arbores, et herbæ non sunt partes terræ. Præterea, licet sint partes cœli, carent dispositionibus aptis ad vitam propter defectum\*, excellentiorum\* qualitatium, quapropter organicæ non sunt. \*// [6]

### **Quæstio 3<sup>a</sup>: Utrum in corporibus viventium organizatio sit substantialis?**

Relicta in primis sententia quorundam asserentium accidentaliter intelligendam esse illam particulam “corporis organici”, opinio magis recepta affirmat organizationem viventium esse substantialem. Hanc sequuntur cum Divo Thoma omnes illi qui tenent organizationem illam esse effectum formalem ab anima proveniente.

Pro nostra autem sententia notandum est duplex esse genus accidentium. Alia passiva quæ sunt dispositiones præparantes materiam ad receptionem animæ, ut temperamentum primarum qualitatium, et quæ ex illo resultant, ut mollities, durities, raritas, densitas, et alia eius de generis. Alia sunt activa, quæ animam concomitantur, et ab illa naturaliter fluunt, tanquam facultates, quæ illi dantur ad vitales operationes eliciendas, qualia sunt in vegetabilibus virtus attrahens et expellens. In animalibus visus, tactus, auditus, et aliam facultates sensitivæ\*, quæ in sententia thomistarum sunt accidentia prædicamentalia realiter distincta ab ipsa substantia animæ, secus vero in nostra quæ maxime notanda sunt.

---

\* (13) dissimilitudo.

\* (13) effectum.

\* (13) influxum.

\* (18) defectum.

\* (19) excellentiorum.

\* (22) *Adumbratio fin.*

\* (19) sensitivæ.

Dirás: el cielo es inanimado, pero tiene un cuerpo orgánico: por tanto, no solo en los seres vivientes se da el cuerpo orgánico. Pruebo la mayor: porque las estrellas, los planetas y otras partes del mismo son disímiles en figura, magnitud y combinación de las cualidades, de donde se origina tanta disimilitud de efectos e influjos; pero esto es tener un cuerpo orgánico: por tanto [no sólo en los seres vivientes se da el cuerpo orgánico].

Niego la menor, para cuya demostración niego la mayor: pues las estrellas y los planetas no son partes del cielo, así como los árboles y las hierbas no son partes de la tierra. Además, aunque sean partes del cielo, carecen de las disposiciones aptas para la vida a causa de la privación de las más excelentes cualidades, y por este motivo no son orgánicas. // [6]

**Cuestión 3ª: Si la organización de los cuerpos de los seres vivos es substancial.**

Dejada en la primera sentencia la afirmación de algunos de que aquella parte de “cuerpo orgánico” debe ser entendida accidentalmente, la opinión más aceptada afirma el ser substancial a la noción de órgano de los seres vivos. Siguen esta opinión, junto con santo Tomás, todos los que sostienen que aquella organización es un efecto formal proveniente del alma.

Pero según nuestra sentencia cabe señalar que hay dos tipos de accidentes. Unos pasivos, que son disposiciones que preparan a la materia para la recepción del alma, como el equilibrio de las cualidades primarias, y las que se derivan de ellas como la suavidad, la dureza, la porosidad, la densidad y otras cosas del mismo género. Otros accidentes son activos, acompañan al alma, y desde ella fluyen naturalmente, como facultades dadas para provocar las operaciones vitales, como las que están en la facultad de las formas vegetales para atraer y expeler. La visión, el tacto, la audición y otras facultades sensitivas de los animales son accidentes categoriales distintos realmente de la misma substancia del alma según las sentencias de los tomistas, pero no así en las nuestras, donde son distinguidos en el más alto grado.

Nostra conclusio: utraque organizatio requiritur in materia ad animæ informationem. Et accidentalis quam petit anima secundo, et substantialis quam efflagitat primo, et per quam quidditative definitur anima, per ordinem scilicet intrinsecum ad illam tanquam ad materiam proximam substantialem. Unde via executionis\* organizatio incipit per accidentia et consumatur per formam substantialem, sive animam, sive diversam ab anima, ut quæstione sequenti videbimus et in hoc sensu utriusque sententiæ iam propositæ cohæreo.

Probaturs conclusio, simul et declaratur: quia illa diversitas accidentium in diversis partibus materiæ, licet sit dispositio antecedens ad ipsam animam ad eius receptionem necessario restringunt indifferentiam materiæ, et sic reducuntur ad causalitatem materialem; nihilominus comparatione ad ipsam materiam // [7] formaliter afficiunt illam, et disponunt ut diversas partes materiæ multipliciter afficiendo organa diversa formaliter. Conficiant\* unde Aristoteles Libro secundo De partibus animalium capite secundo. Hæc organa explicat per hoc quod unum est mole, alterum durum, quoddam humidum, et cætera, et infra subdit constant enim fere omnia multiformi figura: ergo organizatio accidentalis præsupponitur ad animam et hoc probant argumenta contraria.

Secunda vero pars conclusionis petit subsequentem quæstionem ubi examinabitur a qua forma substantiali proveniat organizatio substantialis.

---

\* (27) executionis.

\* (3) conficiant.

Nuestra conclusión: una y otra organización se requiere en la materia para la conformación del alma. De una parte, la accidental que pide el alma en segundo lugar y, de otra, la substancial, que exige al alma en primer lugar y mediante la cual se define el alma entitativamente, esto es, mediante un orden intrínseco a ella tanto como a la materia próxima substancial. Por lo cual, la manera de llevar a cabo la organización comienza por los accidentes y se consume por la forma substancial, ya sea el alma o sea diversa del alma, como en la cuestión siguiente veremos, y en este sentido ambas sentencias antes expuestas tienen cohesión.

Se prueba la conclusión, y al mismo tiempo, se declara: aunque sea una disposición antecedente a la misma alma en su recepción, aquella diversidad de accidentes en diversas partes de la materia, restringen necesariamente la indiferencia de la materia, y así quedan reducidos a causalidad material; no menos que la misma materia // [7] a la que afectan formalmente y que disponen, de múltiples maneras, como diversas partes de la materia, produciendo formalmente los diversos órganos. Confiemos así en Aristóteles, libro segundo de *Partes de los animales*, capítulo segundo<sup>5</sup>. Por medio de esto explica que de estos órganos uno es la masa, otro la dureza, una cierta humedad y las demás cosas similares, y más adelante señala que, ciertamente, casi todos están constituidos por una figura multiforme: por tanto, la organización accidental presupone al alma y esto prueban los argumentos contrarios.

Pero, la segunda parte de la conclusión exige una subsecuente cuestión en la que se examinará de qué forma substancial proviene la organización substancial.

---

<sup>5</sup> ARISTOTELES, *Partes de los animales*, II, 2, 647b10 – 25.

#### **Quæstio 4<sup>a</sup>: Utrum organizatio substantialis proveniat ab anima, vel ab alia forma distincta corporeitatis?**

Quæstio hæc satis celebris est inter philosophicas\*, quæ sub alio titulo exagitari solet, an in viventi præter animam detur forma corporeitatis, a qua corpus physicum et organicum proveniat.

Pro cuius intelligentia, notandum est quod non ideo assignatur forma corporeitatis in viventibus, quatenus ratio corporis ab anima rationali, quæ spiritualis est causari non possit. Tum, quia in omnibus viventibus datur forma corporeitatis, cætera vero viventia præter hominem non habent formam spiritualem; tum, vel maxime, quia ratio corporis completa de prædicamento substantiæ necessario debet ab anima provenire, quia alias realiter distingueretur\*, quod absurdum est: ratio autem quare datur talis forma corporeitatis ab anima realiter distincta constabit ex nostra probatione.

Quæ quidem forma organica, seu corporeitatis non est specifica, complens esse specificum, et completum rei, cum ex illa, et materia prima resultet aliquod compositum incompletum substantiale, quod est per se potentia respectu formæ ultimæ viventis. Cum autem forma corporeitatis a natura intendatur, ut quid potentiale respectu animæ, ideo diversificatur essentialiter iuxta distinctionem essentialem animæ, ad quam per se ordinatur.

---

\* (15) phyllosophicas.

\* *Adnot. mg: a rationibus cularibus ventis ab anima sunt.*

**Cuestión 4ª: Si la organización substancial proviene del alma o de otra distinta forma de corporeidad.**

Esta cuestión es bastante célebre entre las cuestiones filosóficas y bajo otro título suele divulgarse, si en un ser vivo además del alma se da la forma de corporeidad, y de qué cuerpo natural y orgánico proviene.

Para entender esto, cabe señalar que no por esto se asigna la forma de corporeidad en los seres vivientes, puesto que el fundamento del cuerpo está en el alma racional, que es espiritual y no puede ser causada. De una parte, porque en todos los seres vivientes se da la forma de corporeidad, pero, excepto el hombre, los demás seres vivos no tienen forma espiritual; de otra parte, y sobre todo, porque el fundamento completo del cuerpo respecto de las categorías de la substancia necesariamente debe provenir del alma, porque de otra manera se distinguiría realmente, lo que es absurdo: pero, el fundamento por el que se da tal forma de corporeidad distinta realmente del alma constará en nuestra prueba.

En efecto, la forma orgánica, o corporeitatis no es específica, completa el ser específico y acabado de la cosa, puesto que de ella y la materia prima resulta un compuesto substancial incompleto, que es *per se* potencia respecto de la forma última de los seres vivos. Puesto que la forma de corporeidad es dirigida por la naturaleza, en tanto algo potencial respecto del alma, por esta razón es diversificada esencialmente según la distinción esencial del alma, a la que se ordena *per se*.

Notandum est secundo quod forma corporeitatis non est consequentia materiæ primæ ingenerabili, sed potius habet causam // [8] sui, quæ quidem non est semen quia in sententia scoti semen non attingit, effective formam viventis et ratio nostri Doctoris idem convincit de forma corporeitatis, et sic alia causa assignanda est. In viventibus: ergo quæ a matre concipiuntur, causa effectiva formæ corporeitatis est corpus organicum matris introducentis similem formam in materia seminis. In viventibus: ergo quæ a matre non concipiuntur causa efficiens formæ corporeitatis est Deus, et cæteræ causæ universales. His notatis prima sententia asserit rationem corporis non provenire ab alia forma, sed ab anima. Ita Angelicus Præceptor Divus Thomas, quæ sequuntur omnes eius discipuli.

Secunda et vera sententia docet in omnibus viventibus præter animam dari formam substantialem corporeitatis, a qua proveniat corpus organicum quod sit per se potentia respectu ultimæ formæ viventis ad illius compositionem. Hanc instituit noster Subtilis Doctor eamque defendit in IV, distinctione 11<sup>a</sup>, quæstione 3<sup>a</sup>, quam sequuntur omnes scotisantes, præcipue\* Antonius Andreas, Basolius, Illustrissimus Rada, Illustrissimus Brizeño, Illustrissimus Merinero, Pater Poncius, et aliis quam plurimi.

---

\* (16) præcipue.

En segundo lugar, cabe señalar que la forma de corporeidad no es consecuencia de la materia prima ingenerable, sino que más bien tiene causa de sí, // [8] la que, sin duda, no es el semen, porque en la sentencia de Escoto el semen no se relaciona con la forma del ser vivo, y el argumento de nuestro Doctor prueba lo mismo sobre la forma de corporeidad, y así se asigna otra causa. Por tanto, en los seres vivientes que son concebidos por una madre, la causa productora de la forma de corporeidad es el cuerpo orgánico de la madre que introduce una forma semejante en la materia del semen. Luego, en los seres vivientes que no son concebidos por una madre, la causa eficiente de la forma de corporeidad es Dios, y las demás causas universales. En estos puntos, la primera sentencia afirma que el fundamento del cuerpo no proviene de otra forma, sino del alma. Como señala el Angélico Preceptor santo Tomás<sup>6</sup>, a quien siguen todos sus discípulos.

La segunda y verdadera sentencia enseña que en todos los seres vivientes, además del alma se da la forma de corporeidad substancial, de donde proviene el cuerpo orgánico que es *per se* potencia en la composición de la forma suprema de los seres vivos. Esto enseña nuestro Doctor Sutil y lo defiende en el libro IV, distinción 11<sup>a</sup>, cuestión tercera<sup>7</sup>, y que siguen todos los de la tradición escotista, principalmente Antonio Andrés<sup>8</sup>, Basolius<sup>9</sup>, el Ilustrísimo Rada<sup>10</sup>, el Ilustrísimo Briseño<sup>11</sup>, el Ilustrísimo Merinero<sup>12</sup>, el Padre Poncio<sup>13</sup> y muchos otros.

---

<sup>6</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiæ*, I, q. 76, art. 4: “Unius rei est unum esse substantiale, sed forma substantialis dat esse substantiale; ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis; ergo impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva”.

<sup>7</sup> SCOTUS, *Ord. L. IV*, d. 11, q. 3, n. 54.

<sup>8</sup> Antonio Andrés, OFM (ca 1280 – ca 1333). Nació en el pueblo de Tauste, en Aragón, y se unió a los franciscanos alrededor de 1295. Apodado “Scotellus” y “Doctor Dulcifluus”, estudió en la Universidad de Lleida entre 1296 y 1299, y luego en París durante los últimos años de vida de Duns Escoto, probablemente entre los años 1300 y 1304. Su obra “*Commentaria Doctoris subtilis Ioannis Scoti in XII libros Metaphysicæ Aristotelis*” fue impresa en 1481.

<sup>9</sup> Johannes de Bassolis, OFM (ca 1347), de donde deriva Basolius, llamado “Ordinatissimus Doctor”.

<sup>10</sup> Juan de Rada, OFM (ca 1545-1608). Nació en el pueblo de Tauste, en Aragón, y se educó en Salamanca. Una vez ingresado en la orden, se pone en contacto con las obras de Duns Escoto que enseña luego en sus clases de Teología en el convento de Salamanca, y que dan origen a su propia obra “*Controversiæ theologice inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum*”.

<sup>11</sup> Alonso Briceño, escrito también Brizeño, OFM (1587-1669). Nació en Santiago de Chile e ingresa a la orden franciscana en 1605. Enseñó durante quince años en Lima y fruto de ello son los dos volúmenes que dan cuenta de las controversias escotistas.



Probatum ratione generali nostri Doctoris de omnibus viventibus: implicat dari effectum formalem sine forma, sed datur idem numero corpus organicum sine anima: ergo corpus organicum non est effectus formalis animæ, sed alterius formæ. Minor patet: idem est corpus viventis mortui et vivi, non enim est possibilis aliqua forma cadaveris quæ producat in instanti separationis, vel corruptionis animæ quæ non sit assignabilis aliqua partialis causa huius effectus. Gladius enim interimens hominem non potest esse causa efectiva productionis novæ formæ substantialis cadaveris cum hanc formam nullatenus prædestinet: nec reduci potest hic effectus ad causas universales, quia istæ secundum diversas applicationes diversos effectus producunt, ut patet; sed data qualibet applicatione diversarum causarum semper manet corpus eiusdem rationis: ergo.

---

<sup>12</sup> Juan Merinero López, OFM (1583-1663). Teólogo español nacido en Madrid. Estudió en Alcalá y llegó al Colegio de San Pedro y San Pablo (1610-1614). Fue profesor de filosofía y teología en el Convento San Diego de Alcalá, en el Convento de Santa María de Jesús y, aparentemente, en el Convento de Madrid. Fue Guardián de conventos, definidor y ministro provincial, hasta que el Capítulo General de 1639 le nombró General de toda la Orden Seráfica. Publicó numerosas obras de teología y filosofía: apuntes para la reforma de su orden, un tratado sobre la Concepción Inmaculada de María, varios comentarios a Aristóteles y también a Duns Escoto.

<sup>13</sup> John Punch (Pontius - Poncius), OFM (1599 ó 1603 – ca 1661) Nació en Cork, Irlanda, y fue una de las más importantes figuras de la escuela escotista del XVII. Comienza su noviciado en Lovaina, después estudia brevemente en Colonia y retoma luego sus estudios de teología en Lovaina. Otro irlandés, Luke Wadding, le anima a terminar sus estudios en el nuevo Colegio de San Isidoro de Roma, en el que llega a estar entre los mejores estudiantes. Allí comienza a enseñar filosofía y teología, siendo uno de los principales colaboradores en la gran edición “de Wadding” de la *Opera Omnia* de Duns Escoto. En 1648 abandona Roma y se establece en Francia. Enseña brevemente en Lyon y luego se asienta en el Convento de París. Se destacó por su gran independencia en la interpretación de la obra de Escoto y por su acercamiento a los puntos de vista jesuitas, lo que le llevó a participar en connotadas controversias filosóficas y doctrinales, ganándose el apelativo de “renegado” en el seno de la escuela escotista.

Se prueba con el argumento general de nuestro Doctor acerca de todos los seres vivientes: implica que se de un efecto formal sin una forma, pero se da la misma consideración de un cuerpo orgánico sin alma: por tanto, un cuerpo orgánico no es el efecto formal del alma, sino de otra forma. La menor está clara, el mismo es el cuerpo de un ser vivo muerto y uno vivo, pues no es posible otra forma del cadáver que la que se produce en el instante de la separación, o bien de la corrupción del alma, cuyo efecto no sea asignable a otra causa parcial. Pues la espada que mata a un hombre no puede ser la causa efectiva de la producción de la nueva forma substancial del cadáver, dado que de ningún modo predestina dicha forma: y no puede reducirse este efecto a las causas universales, porque éstas según las diversas aplicaciones producen diversos efectos, como es evidente; sino que dada cualquier aplicación de las distintas causas queda siempre la misma noción del cuerpo.

Secundo probatur et specialiter de homine et est etiam ratio nostri Doctoris idem numero est corpus hominis vivi et mortui: ergo idem est dicendum in cæteris viventibus. Probatur antecedens: idem erat corpus Christi Domini in cenaculo, in sepulcro et in cœlo ut patet ex in numeris auctoritatibus\* Sanctorum // [9] Patrum, quas adducit\* noster Subtilis Doctor, ubi supra sectio, præterea cum dicitur ex quibus una est Divi Augustini de fide ad Petrum qui ait: idem corpus Christi fuit in utero virginis, pependit in cruce\*, iacuit in sepulcro, et resurrexit: ergo idem erat corpus Christi mortui, ac vivi, tunc sic. Sed supposito quod non detur forma corporeitatis corpus manens post mortem Christi Domini hoc non esset verum: ergo.

Dices: quod corpus Christi Domini dicitur idem ex identitate materiæ, et accidentium sensibilium suppositique Divini terminantis hoc corpus sive ex anima rationali sive ex forma cadaveris.

Sed contra: identitas materiæ non sufficit ad hoc, quod composita ex duabus formis essentialiter diversis idem dicantur, quia identitas, vel distinctio compositi substantialis a forma sumitur, et non a materia accidentibus actuata: ergo licet materia cum accidentibus sit eadem, si formæ essentialiter distinguuntur, etiam composita distinguuntur essentialiter: ergo.

---

\* (36) auctoritatibus.

\* (1) aducit.

\* (4) cruce.

Se prueba en segundo lugar, especialmente acerca del hombre, y es también el argumento de nuestro Doctor que en la misma consideración está el cuerpo del hombre vivo y muerto: por tanto, lo mismo ha de decirse de los demás seres vivientes. Se prueba el antecedente: el mismo cuerpo era el de Cristo el Señor en el comedor, en el sepulcro y en el cielo, como es claro en consideración de las autoridades de los Santos // **[9]** Padres, lo que aduce nuestro Doctor Sutil en la sección anterior, además cuando dice que San Agustín sobre la fe dice a Pedro: era el mismo cuerpo de Cristo en el útero de la virgen, colgado en la cruz, el que yació en el sepulcro y el que resucitó: por tanto, era el mismo el cuerpo de Cristo muerto y vivo, en aquel momento y de tal modo. Pero supuesto que no se de la forma de corporeidad del cuerpo conservado después de la muerte de Cristo el Señor esto no sería verdad: por tanto [se da la forma de corporeidad].

Dirás: que el cuerpo de Cristo el Señor es el mismo en virtud de la identidad de la materia, de los accidentes sensibles y de una supuesta determinación divina, este cuerpo ya según alma racional, ya según forma del cadáver.

Pero en contra: la identidad de la materia no es suficiente en esto, que compuesta por dos formas esencialmente diversas se dicen la misma, puesto que la identidad o la distinción del compuesto substancial se toma por la forma y no por la materia en acto por los accidentes: luego, aunque la materia sea la misma con los accidentes, si las formas se distinguen esencialmente, también los compuestos se distinguen esencialmente: por tanto [la identidad de la materia no es suficiente para negar la forma de corporeidad].

Arguitur primo ex Aristotele primo De generatione capite tertio asserente, quod generatio unius est corruptio alterius, et econtra; sed hoc verificari nequit, si quando corrumpitur vivens non generatur denovo forma cadaveris, sed remanet idem corpus organicum a forma corporeitatis: ergo talis forma non datur.

Respondetur quod Aristoteles intelligendus est de adæquata corruptione et non de inadæquata, scilicet non solum de destructione, vel separatione formæ viventis, sed etiam de destructione formæ corporeitatis. Corruptio enim viventis contingit sine corruptione formæ corporeitatis, quando vero forma corporeitatis destruitur, alia forma generatur.

Arguitur secundo unius entis tantum est unum esse adque adeo et una forma; sed vivens est unum ens per se: ergo tantum debet habere unicam formam, a qua proveniat ratio viventis et corporis.

Respondetur distinguendo antecedens unius entis tantum est unum esse, completum et specificum, concedo; incompletum, nego: adque adeo, et una forma completa et specifica, sed non inconvenit, quod habeat aliam formam quasi initialem et dispositivam, quæ taliter materiam\* actuet, quod compositum ex illa sit potentiale, et incompletum respectu ulterioris formæ nempe animæ.

Instabis: quod advenit enti // **[10]** in actu est ens per accidens, sed forma viventis advenit materiæ in actu ex vi formæ corporeitatis: ergo vivens est ens per accidens.

Distinguo maiorem: si adveniat enti in actu completo ultimo et specifico, concedo; incompleto et non ultimo, nego: materia autem cum forma corporeitatis non est ens in actus completo, sed quid incompletum, et sic forma viventis illi adveniens non est accidens, nec constituit ens per accidens.

---

\* (35) *add. mg.*

Se argumenta, en primer lugar, de acuerdo con Aristóteles en el libro primero, capítulo tercero<sup>14</sup>, *Acerca de la generación [y la corrupción]* donde afirma que la generación de unos es la corrupción de otros y viceversa; pero esto no puede verificarse, si cuando se corrompe un ser vivo no se genera de nuevo una forma del cadáver, sino que permanece el mismo cuerpo orgánico por causa de la forma de corporeidad: luego, tal forma no se da.

Se responde que hay que entender que Aristóteles comprende sobre la corrupción adecuada pero no sobre la inadecuada, es decir no solo sobre la destrucción o la separación de la forma del ser vivo, sino también respecto de la destrucción de la forma de corporeidad. En efecto, la corrupción sucede en el ser vivo sin la corrupción de la forma de corporeidad, pero cuando la forma de corporeidad se destruye, otra forma se genera.

Se argumenta en segundo lugar: solamente es uno el ser de una entidad y, más aún, una la forma, pero el ser vivo es una entidad *per se*: luego, solamente debe tener una forma única, de la que proviene el fundamento del ser vivo y del cuerpo.

Se responde distinguiendo el antecedente: solamente es uno el ser de una entidad, acabado y específico, lo concedo; incompleto, lo niego: o mejor, por un lado, una forma completa y específica, pero no es incongruente que tenga otra forma en cierta manera primordial y dispositiva, que de tal manera actualice a la materia, que el compuesto de ella sea potencial; por otro lado, incompleto, sin duda, respecto de la ulterior forma del alma.

Insistirás: lo que llega a entidad // **[10]** en acto es la entidad *per accidens*, pero la forma del ser vivo llega a la materia en acto por la fuerza de la forma de corporeidad: por tanto, el ser vivo es una entidad *per accidens*.

Distingo la mayor: que llegue a entidad en acto completo supremo y específico, lo concedo; incompleto y no supremo, lo niego: pues la materia con la forma de corporeidad no es una entidad en acto completo, sino algo incompleto, y así la forma del ser vivo que con ella llega no es un accidente ni constituye una entidad *per accidens*.

---

<sup>14</sup> ARISTOTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 3, 318a23 ss.

Arguitur tertio: si ad\* aliquid requiretetur maxime ut tribuat composito rationem corporis; sed hunc effectum præstat anima rationalis, quæ eo ipso, quod dat esse hominis, dat omnia prædicata realiter identificata cum homine, sicut se habet ratio corporis.

Confirmatur: forma animata non est minoris perfectionis quam inanimata, sed quælibet alia forma non viventis eo ipso, quod dat hoc esse, dat omnia superiora prædicata; albedo enim eo ipso quod dat esse albi, dat esse colorati accidentis et cætera: ergo.

Respondetur ad argumentum, quod hæc forma corporeitatis datur propter corpus organicum, quod non causatur ab anima, cum præsupponatur pro aliqua prioritate naturæ ad productionem illius.

Ad confirmationem respondetur, formam animatam dare rationem corporis completi, et metaphysici de prædicamento substantiæ quod sumitur a tota entitate viventis, non vero rationem corporis physici organici et incompleti, quod destructa, vel, separata anima perseverat. Unde alia est ratio de corpore organico, ac de corpore metaphysico de prædicamento substantiæ.

Arguitur ultimo: quia ex sententia Scoti sequeretur dari de facto aliquod individuum corporis sub nulla specie corporis, sed hoc dici nequit: ergo. Sequela probatur: illud compositum ex materia et forma corporeitatis est vere corpus, et non est assignabile sub aliqua specie corporis, ut discurrenti patebit: ergo.

---

\* (8) *add. supra lineam.*

Se argumenta en tercer lugar: si se requiriese especialmente de algo para que conceda la noción de cuerpo al compuesto, a este efecto vale más el alma racional, la que por sí misma da el ser del hombre, entrega todos los atributos identificados realmente con el hombre, como la razón del cuerpo.

Se confirma: la forma animada no es de menor perfección que la inanimada; sino que cualquier otra forma no viviente por sí misma, que da este ser, da todos los atributos superiores; pues la blancura por sí misma da el ser a lo blanco, da el ser al color del accidente y las demás cosas similares: por tanto [el alma racional da la noción de cuerpo al compuesto].

Se responde al argumento, que esta forma de corporeidad se da a causa del cuerpo orgánico y que no es causada por el alma, puesto que se presupone por alguna prioridad de la naturaleza a la producción de aquella.

A la confirmación se responde que la forma animada da razón de un cuerpo completo, y metafísicamente respecto de la categoría de la substancia que se toma de toda entidad de un ser vivo, pero no da razón de un cuerpo natural orgánico e incompleto en donde perseverare el alma destruida o separada. Así, es otro el fundamento acerca del cuerpo orgánico y del cuerpo metafísico respecto de la categoría de la substancia.

Se argumenta por último: puesto que según la sentencia de Escoto se seguiría que de hecho se da algún individuo corporal bajo ninguna especie de cuerpo, pero esto no puede considerarse: por tanto. La consecuencia se prueba: pues aquel compuesto de materia y forma de corporeidad es verdaderamente el cuerpo y no es asignable bajo otra especie de cuerpo, como será evidente por lo que viene: por tanto [no se da un individuo corporal bajo ninguna especie de cuerpo].



Respondetur quod corpus organicum eo modo quo est corpus, constituitur in gradu generico, specifico et numerico. Unde, quia non est corpus completum de prædicamento substantiæ, ideo non ponitur sub aliqua specie completa illius, sed constituitur in gradu generico, specifico et numerico corporis organici, ratio enim corporis organici ut sic est generica ad // [11] corpus viventis vegetabilis, sensibilis et rationalis.

### **Quæstio 5<sup>a</sup>: Utrum sanguis et aliis humores, capilli, dentes et ungues informantur ab anima?**

Notandum est quod inter partes animalis, quædam sunt solidæ et consistentes, ut caro et ossa; aliæ vero fluidæ, quæ temperiei et rectæ dispositioni aliarum partium inserviunt. Quales sunt quattuor\* humores, ut sanguis, pituita, quæ phlegma\*, atrabilis, quæ melancholia\* et bilis\* flava, quæ cholera\* appellatur. Ex his tribus humoribus ut docent Medici, potest aliquando ex defectu\* sanguinis animal nutrir. De his ergo, et de capillis, unguibus et dentibus dubitatur.

Dicendum est primo quattuor humores et spiritus vitales non informantur ab anima, sed a propriis formis substantialibus completis. Sic expræsse noster Doctor in IV, distinctione 10<sup>a</sup> et omnes scotistæ. Probat: sanguis est eiusdem speciei, et quando est separatus ab animali, et quando est coniunctus; sed quando est separatus non informatur ab anima: ergo nec ante separationem, sed habet propriam formam ab anima distinctam. Maior patet: quia sanguis, qui est intra venas est immediate continuus cum illo, qui ex\* venis exit est eiusdem speciei, quia illa, quæ specie differunt, continuari nequeunt.

---

\* (8) quattuor.

\* (9) flema.

\* (10) melancholia.

\* (10) vilis.

\* (10) colera.

\* (12) deffectu.

\* (21) evenis.

Se responde que el cuerpo orgánico del modo en que es cuerpo se constituye en grado genérico, específico y numérico. Así, puesto que no es un cuerpo completo respecto de la categoría de la substancia, por esto no es puesto bajo alguna especie completa de ella, sino que se constituye en grado genérico, específico y numérico del cuerpo orgánico, pues la noción de cuerpo orgánico como tal es genérica // [11] al cuerpo del ser vivo vegetal, sensible y racional.

**Cuestión 5ª: Si la sangre y los otros humores, los cabellos, los dientes y las uñas son informados por el alma.**

Cabe señalar que entre las partes de los animales algunas son sólidas y consistentes, como la carne y los huesos, pero otras son fluidas y sirven para la combinación y justa disposición de las otras partes. Las cuales son los cuatro humores: la sangre, la pituita, que es la flema, la bilis negra, que es la melancolía, y la bilis amarilla, a la que se llama cólera. De estos tres humores, como enseñan los Médicos, puede un animal nutrirse alguna vez por defecto de la sangre. Luego, sobre ellos, y acerca de los cabellos, de las uñas y de los dientes se duda.

Hay que decir primero que los cuatro humores y el espíritu vital no son informados por el alma, sino por las propias formas substanciales completas. Así lo expresa claramente nuestro Doctor en el libro IV, distinción décima<sup>15</sup> y todos los escotistas. Se prueba: la sangre es de la misma especie, tanto cuando está separada del animal como cuando está unida, pero cuando está separada no es informada por el alma: por tanto, tampoco antes de la separación, sino que tiene una forma propia distinta del alma. La mayor está clara: porque la sangre, que está en las venas es inmediatamente continua con aquel, la sangre que sale es de la misma especie, porque aquellas que difieren en la especie no son capaces de continuar.

---

<sup>15</sup> SCOTUS, *Ox*, L. IV, d. 10, q. 4.

Dicendum est secundo: dentes, capilli et ungues non sunt animati. Hæc est communis et probatur ex Philosopho\* secundo De generatione animalium capite 4<sup>o</sup> ubi scribit “capillos in multis mortuis crescere\*”. Ergo augmentum illorum non est vitale, cum non procedat\* ab anima, tanquam ab intraneo principio.

Probatur ratione: quia hæc omnia sunt eiusdem speciei in homine mortuo et vivo: ergo eadem forma informantur, at in mortuo non informantur ab anima: ergo nec in vivo.

Arguitur primo: omnes partes, quæ sunt de integritate naturæ informantur ab anima, sed sanguis et cæteri humores sunt huiusmodi, quia sine illis animal vivens conservari nequit: ergo.

Respondetur quod sanguis et cæteri // [12] humores solum dicuntur partes animalis in quantum necessaria sunt ad conservationem materiæ, sed non sunt partes corporis animalis si nomine partis intelligatur quod ab anima informatur.

Præterea nam si sanguis esset pars corporis humani poneretur ex vi verborum in consecratione panis in Eucharistia, quod est contra Concilium\* Tridentinum definiens solum poni per concomitantiam.

Arguitur secundo: Verbum Divinum assumpsit sanguinem et alias partes pertinentes ad conservationem naturæ, quia animalitas in sanguine effuso non esset conveniens condignitas ad copiosam redentionem: ergo hæc omnia informantur ab anima.

---

\* (25) Phyllosopho.

\* (26) crescere.

\* (27) procedat.

\* (6) consilium.

Hay que decir en segundo lugar que los dientes, los cabellos y las uñas no son animados. Esto es común, y se prueba de acuerdo con el Filósofo, libro segundo de la *Generación de los animales*, en el capítulo cuarto donde escribe: “Los cabellos crecen en muchos muertos”<sup>16</sup>. Luego el aumento de ellos no es vital, puesto que no procede del alma, ni tampoco de un principio interno.

Se prueba el argumento: porque todos estos son de la misma especie en el hombre muerto y en el vivo: luego, son informados por la misma forma, sin embargo en el muerto no son informados por el alma: por tanto, tampoco en el vivo.

Se argumenta primero: todas las partes que están conforme a la integridad de la naturaleza son informadas por el alma, pero la sangre y los demás humores son de esta especie porque sin ellos el animal viviente no puede conservarse: por tanto [la sangre y los humores son informados por el alma].

Se responde que la sangre y los demás // **[12]** humores solamente se dicen partes de los animales en cuanto son necesarios a la conservación de la materia, pero no son partes del cuerpo del animal si por el nombre de “parte” se comprende que es informada por el alma.

Además, si la sangre fuese una parte del cuerpo humano dispondría de la fuerza de las palabras en la consagración del pan en la Eucaristía, lo que está en contra del Concilio de Trento que precisa con claridad que solamente se dispone por medio de la concomitancia<sup>17</sup>.

Se argumenta en segundo lugar: el Verbo Divino empleó la sangre y las otras partes pertinentes para la conservación de la naturaleza, puesto que la animalidad en el torrente sanguíneo no sería conveniente y digna para la total redención: por tanto, todas estas son informadas por el alma

---

<sup>16</sup> ARISTOTELES, *Reproducción de los animales*, II, 6, 745a ss.

<sup>17</sup> El Concilio de Trento utilizó el concepto de concomitancia para explicar la presencia de Cristo, entero, íntegro, en cuerpo y sangre, humana y divinamente, en las dos especies eucarísticas. Fue un concepto utilizado por el franciscano Alejandro de Hales, por Pedro Lombardo y también por santo Tomás.

Respondentur, antecedens esse sub controversia\* apud Theologos ut patebit Tractatu de Incarnatione. Sed concesso antecedenti, nego consequentiam quia anima non fuit medium assumptionis.

Arguitur ultimo de capillis et cætera, sic se habent capilli, dentes, et ungues in homine, sicut folia in arbore et pennæ\* in ave; sed folia et pennæ informantur ab anima, ergo. Respondetur negando acuitatem: folia enim sunt veræ partes arboris cum crescant per intus sumptionem\* et habeant veniculas, per quas humor ad vitalem nutritionem necessariam difunditur. Secus vero de capillis et unguibus est dicendum de pennis dic non informari ab anima.

---

\* (13) controvertia.

\* (18) pænne.

\* (20) sumtionem.

Se responde que el antecedente está bajo controversia entre los Teólogos como expondrá el Tratado *Sobre la Encarnación*<sup>18</sup>. Pero concedido el antecedente, niego la consecuencia puesto que el alma no fue el medio de aceptación de la menor.

Se argumenta por último sobre los cabellos y las demás cosas, así se tienen cabello, dientes y uñas en el hombre, como las hojas en los árboles y las plumas en el ave; pero las hojas y las plumas son informadas por el alma: por tanto [aquellos son informados por el alma]. Se responde negando la agudeza: pues las hojas son verdaderas partes del árbol, puesto que crecen por medio de una toma interior al tener pequeñas venas por las cuales se difunde el humor necesario para la nutrición vital. Pero no es así respecto de los cabellos y en cuanto a las uñas y el plumaje hay que decir que no son informadas por el alma.

---

<sup>18</sup> Probablemente es una referencia al tratado que debían estudiar los alumnos teólogos al culminar los estudios de filosofía y que mencionan las Constituciones de 1681 del Colegio San Diego de Alcalá. Cf. nuestro estudio doctrinal.

### **Quæstio ultima: Utrum recte et sufficienter dividatur anima in vegetativam, sensitivam et rationalem?**

Nostra conclusio affirmat anima in communi univoce et sufficienter dividi in vegetativam, sensitivam et rationalem tanquam in suas proprias species. Sic omnes communiter cum Philosopho\*, et probatur quia definitio animæ cum omni proprietate convenit animabus rationali, sensitivæ et vegetativæ: ergo adæquate et univoce illis convenit tam definitio quam definitum. Probatur consequentia, nam in primis notissimum est animam intellectivam et sensitivam esse principia operationum vitalium. De vegetativa constat ex Divo Augustino (Liber De Civitate Dei capite secundo) dicente: “hoc genus rerum quamvis\* non sentiat vivit, ac per hoc potest mori et exedi” et ex Divo Gregorio Papa asserente, “quod homo habet // [13] commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus”, et cætera: ergo.

Dices: vivens non recte dividitur in vegetativum, sensitivum et rationale: ergo neque anima. Antecedens probatur: in bona divisione unum membrum non prædicatur de altero, sed vegetativum de sensitivo et hoc de rationali prædicatur: ergo.

---

\* (29) Phyllosopho.

\* (35) quanvis.

**Cuestión última: Si es correcto y suficiente dividir el alma en vegetativa, sensitiva y racional.**

Nuestra conclusión afirma que el alma en general, en forma unívoca y suficiente, se divide en vegetativa, sensitiva y racional, así como en sus propias especies. Y, así, todos comúnmente con el Filósofo. Se prueba porque la definición del alma con toda propiedad conviene para las almas racionales, sensitivas y vegetativas: por tanto, adecuadamente y en forma unívoca conviene para ellas tanto en la definición como en lo definido. Se prueba la consecuencia, pues en primer lugar es muy conocido que el alma intelectual y la sensitiva son los principios de las operaciones vitales. Sobre la vegetativa consta en el Libro de San Agustín, *La Ciudad de Dios*, capítulo segundo, diciendo: “Este género de cosas aunque no siente, vive y por esto puede morir y destruirse”<sup>19</sup> y de acuerdo con el Papa San Gregorio Magno al afirmar que “el hombre tiene // [13] en común con las piedras la existencia, con los árboles la vida”<sup>20</sup> y las demás cosas similares: por tanto [es correcta la división del alma en vegetativa, sensitiva y racional].

Dirás: el ser vivo no se divide correctamente en vegetativo, sensitivo y racional: por tanto, tampoco el alma. Se prueba el antecedente: en una buena división un miembro no es predicado respecto de otro, pero lo vegetativo se predica respecto del sensitivo y éste se predica sobre el racional: por tanto [el alma no se divide correctamente en vegetativa, sensitiva y racional].

---

<sup>19</sup> SAN AGUSTÍN, *Civitas Dei*, L. I, 20 (Qui se occidit reus est homicidii lege divina...): “Cur non ergo et herbas et quidquid humo radicitus alitur ac figitur? Nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur vivere ac per hoc potest et mori, proinde etiam, cum vis adhibetur, occidi.”

<sup>20</sup> SAN GREGORIO MAGNO, Hom. 29 super Evang.: ML 76,1214: “Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis”.



Respondetur quod si anima vegetativa, sensitiva et rationalis sumantur physice prout ex effluunt\* a parte rei, essentialiter\* distinguuntur semper: anima vegetativa physice sumpta dicitur illa, quæ tantum est vegetativa, ut in plantis. Sensitiva vero quæ ad gradum sensitivum ascendit\* per differentiam elevantem et ultra non progreditur, ut in brutis. Rationalis tandem est quæ in vivente corporeo est principium intelligendi esto sit etiam principium et origo aliarum operationum vitalium, ut in homine. Et in hoc sensu vegetativum, sensitivum, et rationale sunt membra dividenda, huius divisionis et unum de altero non prædicatur. Si vero loquamur metaphysice secundum quod præscindit gradus genericus viventis a vegetativo, sensitivo et rationali, istæ tres animæ non distinguuntur ut tres formæ physicæ, sed ut tria prædicata metaphysica subordinata quasi in linea prædicamentali, sicut distinguuntur animal, vivens et homo, et hoc modo non sumuntur\* in præsentia.

Dubitabis primo: Utrum in uno vivente sint plures animæ? Respondetur negative, et probatur de vivente sensitivo et rationali (de vegetativo enim non est dubium), esse vegetativi et sensitivi in bruto, et esse vegetativi, sensitivi et rationalis in homine non distinguuntur realiter, rationes enim superiores ab inferioribus realiter non distinguuntur: ergo neque animæ a quibus proveniunt.

Confirmatur: anima sensitiva est formaliter vegetativa ut quo scilicet quod per sui exhibitionem\* constituit vivens vegetabile et sensibile, quod etiam a fortiori dicitur de anima rationali: ergo iuxta multiplicationem // **[14]** gradum viventium non est tenenda multiplicitas animarum.

---

\* (8) eflunt.

\* (9) essentialiter.

\* (12) ascendit.

\* (24) sumuntur.

\* (35) exhibitionem.

Se responde que si el alma vegetativa, sensitiva y racional son tomadas físicamente como fluyen en el mundo real, esencialmente se distinguen siempre: el alma vegetativa tomada físicamente se dice de aquella que solamente es vegetativa, como en las plantas. Mas, el alma sensitiva asciende al grado sensitivo por medio de una diferencia que la eleva, pero que no avanza más allá, como entre las bestias. Por último, el alma racional es la que en el ser vivo corpóreo es el principio de comprensión, que es también el principio y el origen de las otras operaciones vitales, como en el hombre. En este sentido, vegetativa, sensitiva y racional son los miembros divididos, de cuya división no se predica un miembro respecto de otro. Pero si hablamos metafísicamente de acuerdo con lo que divide el grado genérico de los seres vivos en vegetativo, sensitivo y racional, estas tres almas no se distinguen como tres formas físicas, sino como tres predicados metafísicos subordinados en cierto modo en línea categorial, así como se distinguen el animal, el ser vivo y el hombre, aun cuando de este modo no son tomados en la presente.

Dudarás primero: ¿Acaso en un ser vivo haya muchas almas? Se responde negativamente, y se prueba respecto del ser vivo sensitivo y racional (pues sobre el vegetativo no hay duda). El ser vegetativo y sensitivo en las bestias, y el ser vegetativo, sensitivo y racional en el hombre no se distinguen realmente, pues las razones superiores no se distinguen realmente de las inferiores: por tanto, tampoco en el alma de las cuales provienen.

Se confirma: el alma sensitiva es formalmente vegetativa en abstracto, es decir que por su manifestación constituye el ser vivo vegetal y sensible, lo que también se dice con mayor razón sobre el alma racional: por tanto, conforme al aumento gradual de los seres vivos // **[14]** no se tiene una multiplicidad de almas.

Dubitabis secundo: Utrum anima sit forma informans, vel solum assitens?

Respondetur quod anima vere et proprie informat corpus organicum ad compositionem viventis diversificaturque numero et specie iuxta viventium diversitatem. Probatum prima pars: quia vivens est unum ens per se: ergo requirit internam applicationem animæ ad corpus per unionem informativam. Secunda pars probatur: forma diversificatur iuxta distinctionem sui effectus formalis; sed viventia plurificantur: ergo et animæ, quia vivens est effectus formalis animæ. \*// [15]

## **[Distinctio 2<sup>a</sup>: De Potentiis animæ in communi**

### **Quæstio 1<sup>a</sup>: Utrum potentiæ animæ specificentur per actus et objecta?]\***

Certum est potentias specificari extrinsece per actus et objecta formalia sic Aristoteles secundo De anima capite 4<sup>o</sup> et omnes communiter. Ratio huius est quia potentiæ in ordine ad actus, et actus in ordine ad objecta definiuntur, sicut relatio in ordine ad terminum. Difficultas est de specificatione intrinseca et essentiali, an habitudo, seu relatio ad actus et objecta sit de essentia cuiuslibet potentiæ?

Qua in re prima sententia affirmat, ita communiter thomistæ cum Divo Thoma. Nostra vero conclusio tenet potentiam negativam cum nostro Doctore et omnibus eius discipulis\*.

---

\* (15) *adumbratio fin.*

\* Pongo entre paréntesis rectangulares [ ] el título que se anuncia en la pregunta anterior y que se omite en el manuscrito spat. vac. El mismo criterio se aplica en la edición de todo el texto.

\* (10) *discipulis.*

Dudarás en segundo lugar: ¿Acaso el alma es la forma informante o bien solamente asistente?

Se responde que el alma verdadera y propiamente informa al cuerpo orgánico en la composición del ser vivo y se diversifica en número y en especie según la diversidad de los seres vivos. Prueba de la primera parte: puesto que el ser vivo es una entidad *per se*: por tanto, requiere la aplicación interna del alma al cuerpo por la unión informativa. Prueba de la segunda parte: la forma se diversifica según la distinción de su efecto formal, mas los seres vivos se hacen muchos: por tanto, también las almas, puesto que el ser vivo es el efecto formal del alma. // [15]

### **[Distinción Segunda: Sobre las potencias del alma en general**

**Cuestión 1ª: Si las potencias del alma son especificadas por los actos y los objetos].**

Cierto es que las potencias se especifican de manera extrínseca por medio de los actos y de los objetos formales, como Aristóteles señala en el capítulo cuarto, libro segundo del *Acerca del alma*<sup>21</sup>, y así comúnmente todos. La razón de esto es que las potencias son definidas en orden a los actos y los actos en orden a los objetos, así como la relación en orden al término. La dificultad está con respecto a la especificación intrínseca y esencial: ¿si el estado o relación hacia los actos y los objetos es conforme cuya esencia place a la potencia?

Por cuanto en este asunto lo afirma la primera sentencia y de este modo lo hacen comúnmente los tomistas con santo Tomás<sup>22</sup>. Pero nuestra conclusión afirma la potencia negativa con nuestro Doctor y todos sus discípulos.

---

<sup>21</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 4, 415a20: “nam actus et functiones sunt logice priores potentiis. Quod si ita est, ante hosce [actus] necesse est examini subiicere id, quod adhuc ipsis est prius, scilicet obiecta correlativa”.

<sup>22</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 77, art. 3.

Probat: quod est essenziale distinctivum et constitutivum alicuius rei non est posterius ipsa re, sed actus est posterior potentia essentialiter: ergo. Maior est evidens. Minor probatur quia actus est effectus proveniens potentia, effectus autem est posterior sua causa, saltem natura.

Unde potentiae animae intrinsece et essentialiter specificantur a suis propriis differentiis, seu quod aliis verbis volunt non nulli, per ordinem radicalem quem volunt ad objecta, non vero per ordinem formalem, ut volunt aliqui scotistae: quia potentiae sunt entitates absolutae, nullus autem respectus formalis potest esse de essentia alicuius absoluti.

Infertur ex dictis ad distinctionem potentiae non requiri necessario distinctionem obiecti formalis, sicut ad unitatem obiecti formalis non est necessaria unitas potentiae, neque tanta unitas in obiecto quanta in potentia. Patet primus: quia potentia visiva hominis et leonis essentialiter distinguuntur inter se et habent eandem rationem formalem sub qua scilicet, visibilitatem.

Patet secundus: quia voluntas est unica potentia specie et tamen non habet unicum obiectum formale, cum de bono et malo // **[16]** non possit abstrahi aliqua ratio superior. Sed etiam patet quia intellectus est potentia specie et tamen intelligibilitas, quae identificatur cum ente, non est una specie, sed plusquam genere.

Dices: secundum Aristotelem specificatio potentiae est per actus et objecta: ergo.

Respondetur quod Aristoteles locutus fuit de specificatione extrinseca et quo ad nos, ut dictum manet.

Se prueba: aquello que es el distintivo esencial y constitutivo de alguna cosa no es posterior a la misma cosa, pero el acto es esencialmente posterior a la potencia: por tanto [el acto no es el distintivo esencial y constitutivo de la potencia]. La mayor es evidente. La menor se prueba puesto que el acto es el efecto proveniente de la potencia; el efecto es, por cierto, posterior a su causa, por lo menos en la naturaleza.

Por lo cual las potencias del alma son especificadas de manera intrínseca y esencialmente por sus propias diferencias, o lo que en otras palabras quieren algunos, por medio del orden radical que exigen a los objetos, pero no por el orden formal, como quieren algunos escotistas: puesto que las potencias son entidades absolutas, en cambio, respecto de lo formal nada puede ser conforme a la esencia de algo absoluto.

Se infiere según lo dicho que para la distinción de la potencia no se requiere necesariamente la distinción del objeto formal, así como para la unidad del objeto formal no es necesaria la unidad de la potencia, ni tanto la unidad en el objeto como en la potencia. Es evidente lo primero: puesto que la potencia visiva del hombre y del león se distinguen esencialmente entre sí y tienen de alguna manera la misma razón formal, es decir, la visibilidad.

Es evidente lo segundo: puesto que la voluntad es una potencia única en especie y, sin embargo, no tiene un único objeto formal, puesto que del bien y del mal // **[16]** no puede abstraerse alguna razón superior. Sino también es evidente puesto que el intelecto es una potencia en especie y, sin embargo, la inteligibilidad, que se identifica con la entidad, no está en una única especie, sino en más de un género.

Dirás: según Aristóteles la especificación de la potencia es por medio de los actos y los objetos<sup>23</sup>: por tanto [las potencias no se especifican por sus propias diferencias].

Se responde que lo dicho por Aristóteles fue en relación a la especificación extrínseca y que para nosotros es tal y como queda dicho.

---

<sup>23</sup> ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 4, 415a20.

## **Quæstio 2<sup>a</sup>: Utrum potentiæ animæ ab illa realiter distinguantur?**

Licet titulus quæstionis specialiter de potentiis animæ procedat, controvertitur tamen in illa de qualibet passione, utrum a suo subiecto realiter distinguantur?

In qua re prima sententia est Divi Thomæ et omnium eius discipulorum asserentium, potentias animæ esse accidentia ab ea realiter distincta, idque affirmant de qualibet passione ad proprium subiectum comparata.

Dicendum est primo: potentiæ quæ sunt totius compositi et ab anima adæquate non procedunt, ut potentia visiva, auditiva et cætera, licet cum toto composito realiter identificentur, ab anima tamen realiter distinguuntur. Probatur: anima post separationem non habet istas potentias, sed quæ realiter separantur, realiter distinguuntur: ergo.

Dicendum est secundo: potentiæ, quæ animæ adæquate conveniunt realiter ab illa non distinguuntur, sic noster Subtilis Doctor in II, distinctione 16<sup>a</sup>, quæstione 4<sup>a</sup> quem sequuntur omnes eius discipuli et ex iesuitis plures. Et probatur primo ratione nostri Doctoris: quia secundum Aristotelem dignificanda est natura secundum melius quantum possibile est; sed melior est in natura simplicitas, prout opponitur reali distinctioni potentiarum, perfectius enim est habere omnes perfectiones et potentias identificatas unitiva continentia: ergo de anima est etiam asserendum, cum nullam involvat repugnantiam.

## **Cuestión 2ª: Si las potencias del alma se distinguen realmente de ella.**

Aunque en el título de la cuestión aparezca particularmente sobre las potencias del alma es, sin embargo, un asunto muy discutido acerca de toda afección de que ella es capaz, ¿acaso en su sujeto realmente se distinguen?

Por cuanto en este asunto, la primera sentencia es de santo Tomás y todos sus discípulos, afirmando que las potencias del alma son accidentes realmente distintos de ella, y afirman esto sobre toda afección de que es capaz en relación con el propio sujeto<sup>24</sup>.

Hay que decir primero: las potencias que están del todo compuestas y no proceden adecuadamente del alma, como la potencia visiva, la auditiva y todas las demás, aunque se identifiquen realmente con el todo compuesto, se distinguen, sin embargo, realmente del alma. Prueba: el alma después de la separación no tiene estas potencias, sino que realmente se separan y se distinguen realmente: por tanto [las potencias se distinguen realmente del alma].

Hay que decir en segundo lugar: las potencias que convienen adecuadamente con el alma no se distinguen realmente de ella, así como señala nuestro Doctor Sutil en el libro II, distinción 16ª, cuestión cuarta<sup>25</sup>, y que siguen todos sus discípulos y también muchos jesuitas. Se prueba el primer argumento de nuestro Doctor: puesto que de acuerdo con Aristóteles<sup>26</sup> se dignifica la naturaleza de acuerdo a lo mejor tanto como es posible, pero lo mejor está en la naturaleza simple en la medida que se opone a la distinción real de las potencias, pues es más perfecto tener a todas las perfecciones y potencias identificadas en un continente que las una: por tanto, respecto del alma vale también la afirmación, puesto que ninguna oposición se oculta.

---

<sup>24</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* I, q. 77, art. 1 ss.

<sup>25</sup> SCOTUS, *Ox. L. II, d. 16, q. 4, n. 634*: "Dico igitur, quod potentiae (animae) non distinguuntur realiter inter se, nec ab essentia". De acuerdo con DAY (1947), pp. 70-71, la disputa 16 del libro II de la *Opus Oxoniense* no se corresponde con el esquema asumido en la *Ordinatio*. Al respecto, véase nuestro estudio doctrinal.

<sup>26</sup> ARISTOTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*, II, 10, 336b28.



Dices: id repugnare ex eo quod natura creata non potest operari per potentiam indistinctam. Contra: quia substantiæ sunt immediate operativæ ut tenet noster Subtilis Doctor, quia operari per suam substantiam. Substantiæ creatæ ex nullo capite repugnat cum hoc conveniat etiam accidentibus.// [17]

Confirmatur hæc ratio quia anima est immediatum principium suarum potentiarum, supposita reali distinctione illarum a substantia animæ: ergo anima est principium essendi et operandi: ergo non est aliquod inconveniens, quod aliquid operetur per suam substantiam.

Secunda probatur conclusio: ideo secundum Divum Thomam potentiæ debent esse realiter distinctæ ab anima, quia debent esse qualitates, sicut illarum actus\*; sed hæc ratio est nulla: ergo. Probatur minor: potentiæ animæ licet accidentales sint in sententia Divi Thomæ dimanant tamen a substantia animæ: ergo sicut non inconvenit, quod substantia animæ et potentiæ non sint eiusdem generis, ita non repugnabit, quod potentiæ animæ non sint eiusdem generis cum suis actibus.

Infertur ex dictis quod nulla potentia vitalis est accidens, sed quid realiter identificatum, vel cum ipsa substantia animæ, si spiritualis est et illi conveniat adæquate, ut intellectus et voluntas; vel cum toto composito, si potentia est materialis et totius compositi; vel saltim cum illa parte viventis, in qua talis potentia adæquate residet.

---

\* (7) *add. mg.*

Dirás: esto está en desacuerdo con aquello de que la naturaleza creada no puede operar por medio de una potencia indistinta. Por el contrario: porque las substancias están operativas de inmediato, como sostiene nuestro Doctor Sutil, puesto que operan por medio de su substancia. Ningún capítulo se opone con la substancia creada, puesto que esto conviene también para los accidentes. // **[17]**

Se confirma este argumento porque el alma es el principio inmediato de sus potencias, supuesta una real distinción de ellas en la substancia del alma: luego, el alma es el principio del ser y de la capacidad de acción: por tanto, no es un inconveniente que algo opere por medio de su substancia.

Se prueba la siguiente conclusión: por eso según santo Tomás las potencias deben ser realmente distintas del alma, porque deben ser cualidades, así como los actos de ellas, pero este argumento es, luego, nulo. Se prueba la menor: las potencias del alma aunque sean accidentales en la sentencia de santo Tomás se extienden, sin embargo, por la substancia del alma: por tanto, lo mismo que no es un problema que la substancia del alma y las potencias no sean del mismo género, del mismo modo no estará en desacuerdo en lo relativo a que las potencias del alma no sean del mismo género con sus actos.

Se infiere de lo dicho que ninguna potencia vital es un accidente, sino algo realmente identificado, bien con la misma substancia del alma, si es espiritual y con ella conviene adecuadamente, como el intelecto y la voluntad; o bien con el todo compuesto, si la potencia es material y del todo compuesta; o por lo menos con aquella parte del ser vivo en la que semejante potencia se asienta adecuadamente.

Infertur secundo, quod intellectus et voluntas non distinguuntur realiter inter se, sed solum formaliter ex natura rei ut docet noster Doctor loco iam citato\*. Ratio est: quia quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; sed intellectus et voluntas sunt eadem uni tertio, scilicet animæ: ergo.

Infertur tertio, quod omnes potentiæ viventis quæ in eadem parte identificantur ut in communi tertio, etiam identificantur inter se, ut potentia augmentativa et nutritiva; illæ vero potentiæ, quæ non identificantur cum eadem parte viventis, tanquam in communi tertio, sed cum diversis partibus, distinguuntur realiter inter se, ut potentia visiva ab auditiva et hæc a generativa.

Arguitur primo: actus et potentia, si essentialiter subordinentur debent esse eiusdem generis; sed actus potentiarum animæ essentialiter sunt accidentia: ergo potentiæ animæ etiam erunt accidentia ac per consequens, realiter distinguuntur ab anima.

Respondetur distinguendo maiorem: potentia activa et actus entitativus, concedo; potentia receptiva, vel productiva et actus illius, nego: hoc habet verum adhuc in sententia Divi Thomæ, qui docet intellectum et voluntatem, cæterasque animæ potentias ab ipsa immediate produci, licet potentiæ sint accidentia et anima substantia. Item iuxta // **[18]** ipsum Angelicum Præceptorem, calor est potentia essentialiter ordinata ad producendum ignem, et tamen calor et ignis non sunt in eodem genere. Hoc etiam patet in quantitate, quæ est receptiva qualitatem, licet sint in diverso genere.

Arguitur secundo: principium essendi et principium operandi in creatis realiter distinguuntur, sed anima est principium essendi et potentia est principium operandi: ergo.

---

\* (20) citato.

Se infiere en segundo lugar que el intelecto y la voluntad no se distinguen realmente entre sí, sino solo formalmente *ex natura rei*, como enseña nuestro Doctor en el lugar ya citado. El argumento es que los que son lo mismo con un tercero, son lo mismo entre sí; mas el intelecto y la voluntad son lo mismo con un tercero, a saber, con el alma, por tanto [el intelecto y la voluntad no se distinguen realmente, sino sólo formalmente].

Se infiere, en tercer lugar, que todas las potencias del ser vivo que en la misma parte se identifican con un tercero en común, también se identifican entre sí, como la potencia aumentativa y nutritiva; pero aquellas potencias que no se identifican con una misma parte de un ser vivo, como con un tercero común, sino con sus distintas partes, se distinguen realmente entre sí, como la potencia visiva de la auditiva y ésta de la generativa.

Se argumenta en primer lugar: suponiendo que el acto y la potencia se subordinen esencialmente deben ser del mismo género, pero los actos de las potencias del alma son esencialmente accidentes: por tanto, las potencias del alma también serán accidentes y, en consecuencia, se distinguen realmente del alma.

Se responde distinguiendo la mayor: la potencia activa y el acto entitativo, lo concedo; la potencia receptiva o productiva y el acto de ella, lo niego: tiene verdad hasta aquí la sentencia de santo Tomás, quien enseña que el intelecto, la voluntad y las demás potencias del alma son producidas inmediatamente por ella misma, aunque las potencias sean los accidentes y el alma la substancia. Igualmente, conforme // **[18]** al mismo Angélico Preceptor, el calor es una potencia esencialmente ordenada a producir fuego, sin embargo el calor y el fuego no están en el mismo género. Esto también es evidente en la cantidad, la que es receptiva a la cualidad aunque estén en distinto género.

Se argumenta en segundo lugar: el principio del ser y el principio de la capacidad de acción en los seres creados se distinguen realmente, pero el alma es el principio del ser y la potencia es el principio de la capacidad de acción: por tanto [el alma y la potencia se distinguen realmente].

Nego maiorem, ut patet ex dictis Libro secundo Physicorum de virtute productiva substantiæ.

Arguitur tertio: si potentiæ animæ essent identificatæ cum illa sequeretur quod habens animam semper operaretur actu, sed anima non semper operatur, cum semper non intelligat nec velit: ergo. Maior probatur: quia sicut ex eo quod anima est actus primus corporis et vita illius, habens animam semper vivit ita si esset operativa per suam essentiam, et principium immediatum actus secundi intellectionis scilicet et volitionis, habens animam semper intelligeret et vellet.

Respondetur negando sequelam maioris et ratio disparitatis est: quia anima dat corpori esse viventis formaliter et in genere causæ formalis se exhibendo ipsi effectui. Est vero causa operationis in genere causæ efficientis, non est autem necesse quod causa efficiens semper agat.

Arguitur ultimo: anima est principium physicum suarum potentiarum: ergo debet ab ipsis realiter distingui. Patet consequentia: quia in hoc distinguitur causa physica a causa metaphysica quod illa realiter distinguitur a suo effectu, hæc autem minime, sed ad summum formaliter.

Respondetur negando primum antecedens: anima enim causa metaphysica est suarum potentiarum, non physica. Deinde anima non est subiectum physicum suarum potentiarum, sed solum metaphysicum, sicut essentia respectu passionum quæ ab ea emanant.

Dubitabis quomodo potentiæ et facultates animæ ab ea distinguantur?

Niego la mayor, como se prueba de acuerdo al libro segundo de la *Física*, sobre la virtud productiva de la substancia<sup>27</sup>.

Se argumenta en tercer lugar: si las potencias del alma se identificaran con ella se seguiría que al tener alma se operase siempre el acto, pero el alma no siempre opera, puesto que no siempre entiende ni desea: por tanto [el alma y las potencias no se identifican]. Prueba de la mayor: pues de acuerdo con esto que el alma es el acto primero del cuerpo y la vida de él, al tener alma habría siempre que vivir así, y si fuese operativa por su esencia y el principio inmediato del acto segundo de la intelección y, evidentemente, de la volición, al tener alma siempre habría que entender y desear.

Se responde negando la consecuencia de la mayor y el argumento de la discrepancia es: puesto que el alma da el ser al cuerpo del ser vivo formalmente, y en el género de la causa formal se muestra el mismo efecto. Pero es la causa de la operación en el género de la causa eficiente, mas no es imprescindible que la causa eficiente siempre actúe.

Se argumenta por último: el alma es el principio físico de sus potencias: luego debe distinguirse realmente de las mismas. Es evidente la consecuencia: porque en esto se distingue la causa física de la causa metafísica, que aquella se distingue realmente de su efecto, esto mínimamente, pero en lo más elevado formalmente.

Se responde negando el primer antecedente: pues el alma es la causa metafísica de sus potencias, no la causa física. Luego el alma no es el sujeto físico de sus potencias, sino únicamente el metafísico, así como la esencia lo es respecto de las afecciones que de ella emanan.

Dudarás: ¿de qué modo las potencias y las facultades del alma se distinguen de ésta?

---

<sup>27</sup> Cf. ARISTOTELES, *Física*, II, 1, 192b ss.

Respondetur distingui formaliter ex natura rei, quo genere distinctionis distinguuntur passiones ab essentia sic noster Doctor et omnes eius discipuli. Probatur: potentiæ sunt extra rationem formalem animæ, hæc enim est prædicatio accidentalis, anima est intellectus, vel voluntas. // [19]

### **Distinctio 3<sup>a</sup>: [De essentia animæ vegetativæ et illius potentiis**

#### **Quæstio 1<sup>a</sup>: Quid sit anima vegetativa et quot potentiæ illius?]**

Dicendum est primo: anima vegetativa sic communiter definitur: “anima vegetativa est principium quo augmentationis, nutritionis et generationis eius in quo est”. Quæ definitio est descriptiva ut vidimus distinctione prima *De anima in communi*. Dicitur principium “quo” quia principium “quod” harum operationum est ipsa natura viventis vegetabilis, quæ a potentia nutritiva, augmentativa et generativa non differt. Etiam potest definiri sic: “est actus corporis physici et organici potentia vitam vegetativam habentis”.

Dicendum est secundo: Tres sunt tantum potentiæ animæ vegetativæ, scilicet nutritiva, augmentativa et generativa. Conclusio est communis et probatur: quia distinctio essentialis potentiarum sumitur a propriis differentiis et a posteriori ex diversis habitudinibus et commensurationibus\* ad actus. Sed istæ tres potentiæ habent distinctas formalitates, ut de se patet, diversasque habitudines ad diversos actus, potentia enim generativa ex propria ratione dicit ordinem ad totam substantiam. Repugnat enim quod illius actus sit partialis substantiæ generatio, nutritiva vero econtra dicit commensurationem\* ad partialem substantiam, similiter augmentativa dicit adaptationem ad quantitatem: ergo.

---

\* (12) comensurationibus.

\* (17) comensurationem.

Se responde que se distinguen formalmente *ex natura rei*, por esto en el género de la distinción se distinguen las afecciones de la esencia, como nuestro Doctor y todos sus discípulos señalan. Prueba: las potencias están fuera de la razón formal del alma, esta, en efecto, es un predicado accidental, el alma es el intelecto o la voluntad. // [19]

### **Distinción Tercera: [Sobre la esencia del alma vegetativa y de sus potencias**

#### **Cuestión 1ª: ¿Qué es el alma vegetativa y cuántas son sus potencias?]**

Hay que decir en primer lugar: el alma vegetativa es definida comúnmente de este modo: “el alma vegetativa es el principio abstracto de la aumentación, la nutrición y la generación de aquello que es”. Tal definición es descriptiva como hemos visto en la primera distinción *Sobre el alma en general*<sup>28</sup>. Se dice el principio “abstracto” puesto que el principio “concreto” de estas operaciones está en la misma naturaleza del ser vivo vegetal, el que no difiere de la potencia nutritiva, aumentativa y generativa. También puede definirse así: “es el acto de un cuerpo natural orgánico que tiene vida vegetativa en potencia”<sup>29</sup>.

Hay que decir en segundo lugar: solamente son tres las potencias del alma vegetativa, a saber: la nutritiva, la aumentativa y la generativa. La conclusión es común y se prueba porque la distinción esencial de las potencias se toma por las propias diferencias, y *a posteriori* según los diversos estados y proporciones para con los actos. Pero esas tres potencias tienen distintas formalidades, como es evidente, y diferentes estados a diferentes actos, pues la potencia generativa según propia razón designa el orden a la totalidad de la substancia. Por cierto, repugna que el acto de ella sea parcial en la generación de la substancia, mas la potencia nutritiva, por el contrario, designa la proporción a la substancia parcial y, de igual modo, la potencia aumentativa designa la adaptación a la cantidad: por tanto [estas tres potencias tienen distintas formalidades].

---

<sup>28</sup> Cf. supra Distinción primera, Cuestión primera.

<sup>29</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima* II, 4, 416b25: “quod vim habet generandi sibi simile”.



Dubitabis utrum istæ potentiæ distinguantur realiter, vel formaliter?

Respondetur has tres potentias realiter identificari in illa parte, quæ est subiectum determinatum generativæ potentiæ, ut patet ex dictis. Potentia autem augmentativa et nutritiva, quæ per totum vivens diffunditur\*, realiter distinguitur a potentia generativa, quæ est in parte determinata. Probatur: quæ realiter separantur, realiter distinguuntur, sed omnes partes corporis, in quibus potentia augmentativa et nutritiva diffunditur\*, separantur entitative ab illa parte determinata in qua est potentia generativa: ergo // [20]

### **[Quæstio 2<sup>a</sup>: Quid sit potentia nutritiva, augmentativa et generativa?]**

Dicendum est primo: “potentia nutritiva est facultas quædam substantialis cum natura viventis identificata ordinata ad conversionem alimenti in substantiam viventis”. Hæc est congrua huius potentiæ definitio per quam ab aliis vegetativæ\* potentiis secernitur et etiam a calore naturali qui est accidens realiter distinctum.

Quæres utrum nutritio sit omnibus viventibus necessaria ad vitæ conservationem?

Respondetur affirmative, non quia semper et singulis momentis requiratur nutritio, sed quia sine illa diu vivere non potest.

Agere autem de alimento et cibo, de eius divisione in proximum et remotum, et etiam de qualitatibus, quibus cibus attemperatur et efficitur obiectum huius nutritivæ potentiæ ad Medicos potius quam ad Animasticos conducit.

---

\* (23) difunditur.

\* (26) difunditur.

\* (4) *add. mg.*

Dudarás, ¿acaso esas potencias se distinguen realmente o bien formalmente?

Se responde que estas tres potencias realmente se identifican en aquella parte, que es el sujeto determinado de la potencia generativa, como es evidente de acuerdo a lo dicho. En cambio, las potencias aumentativa y nutritiva, que se extienden por todo el ser vivo, realmente se distinguen de la potencia generativa<sup>30</sup>, la que está en una parte determinada. Se prueba: las que realmente están separadas, realmente se distinguen, pero todas las partes del cuerpo, en las cuales las potencias aumentativa y nutritiva se extienden<sup>31</sup>, están separadas entitativamente de aquella parte determinada en donde está la potencia generativa: por tanto [estas potencias del alma vegetativa se distinguen realmente]. // [20]

**[Cuestión 2ª: ¿Qué es la potencia nutritiva, la aumentativa y la generativa?]**

Hay que decir en primer lugar: “la potencia nutritiva es una cierta facultad de la substancia identificada con la naturaleza del ser vivo y ordenada a la conversión del alimento en substancia del ser vivo”. Esto es congruente con la definición de esta potencia por cuanto se separa de las otras potencias vegetativas y también del calor natural, que es un accidente realmente distinto.

Preguntarás ¿acaso la nutrición es necesaria para la conservación de la vida de todos los seres vivientes?

Se responde afirmativamente, no porque la nutrición se requiera siempre y en todo momento, sino porque sin ella no se puede vivir por largo tiempo.

Por otra parte, tratar sobre el alimento y la comida, sobre su división en próximo y remoto y también acerca de las cualidades por las cuales la comida se adapta y se convierte en el objeto de esta potencia nutritiva, es de utilidad más bien para los Médicos que para los Animásticos.

---

<sup>30</sup> Mantengo el anacoluto en la transcripción del texto y lo corrijo en la traducción.

<sup>31</sup> Idem.

Quæres secundo de instrumento huius nutritivæ potentiæ scilicet de calori naturali an sit eiusdem speciei cum calore elementalī?

Respondetur affirmative et probatur: nam noster calor naturalis intenditur a calore elementalī, ut patet in cenibus, qui ideo utuntur vino et aliis calidis ad confortationem nativi caloris; et etiam remittitur\* a frigiditate etiam elementalī, ut patet in ægrotis febricitantibus\*: ergo.

Dicendum est secundo: potentia augmentativa est “potentia, seu virtus quædam viventis terminata ad maioris quantitatis acquisitionem”. Obiectum circa quod huius potentiæ est alimentum proximum, ex quo fit maior quantitas, non per productionem novæ quantitatis, sed per unionem qualitatis alimenti cum quantitate alimenti.

Augmentatio, quæ est actus augmentativæ potentiæ si sumatur pro acquisitione maioris et maioris quantitatis, non est simpliciter necessaria, sed est necessaria usque ad tempus quo vivens ad perfectum quantitatem reducitur, alias ventia toto tempore vitæ crescerent\*; si autem sumatur pro unione novæ quantitatis alimenti cum quantitate\* alimenti, ita est necessaria sicut nutritio. // [21]

Dicendum est ultimo: “potentia generativa est facultas quædam substantialis productiva totius substantiæ”. Per hanc definitionem distinguitur potentia generativa ab aliis potentiis, et præcipue\* a nutritiva, quæ ex se solum est productiva substantiæ partialis. Obiectum potentiæ generativæ est duplex aliud proximum, et aliud remotum; proximum obiectum est semen. Ratio est: quia illud est obiectum proximum alicuius potentiæ productivæ, quod immediate a potentia producitur; sed semen causatur immediate a potentia generativa, ut instrumentum generationis.

---

\* (20) remittitur.

\* (21) febricitantibus.

\* (32) crescerent.

\* (33) quantitate.

\* (3) præcipue.

Preguntarás, en segundo lugar, acerca del instrumento de esta potencia nutritiva, a saber, el calor natural: ¿es de la misma especie con el calor elemental?

Se responde afirmativamente y se prueba porque nuestro calor natural es aumentado por el calor elemental, como es evidente en las cenas, por lo que por esto hacen uso del vino y de otros cálidos para la consolidación del calor innato; e incluso es disminuido por el enfriamiento también elemental, como es evidente en los enfermos febriles: por tanto [ambos calores son de la misma especie].

Hay que decir en segundo lugar: la potencia aumentativa es “la potencia o una cierta virtud del ser vivo destinada a la adquisición de una mayor cantidad”<sup>32</sup>. El objeto de esta potencia es el alimento próximo, del que origina una mayor cantidad, no por medio de la producción de una nueva cantidad, sino por la unión de la cualidad del alimento con la cantidad de alimento.

La aumentación, que es el acto de la potencia aumentativa suponiendo que se toma como mayor aumento y mayor cantidad, no es necesaria absolutamente, sino que es necesaria hasta el momento en que el ser vivo se reduce a la cantidad perfecta, de otra manera los seres vivos crecerían en todo momento de la vida; pero si se toma como unión de la nueva cantidad de alimento junto con la cantidad de alimento, sí es necesaria así como la nutrición. // [21]

Hay que decir por último: “la potencia generativa es una cierta facultad substancial productiva de la substancia total”. Por esta definición se distingue la potencia generativa de las otras potencias, en particular de la nutritiva, la que únicamente desde sí es productiva de la substancia parcial. El objeto de la potencia generativa es doble: uno próximo y el otro remoto. El objeto próximo es el semen. La razón es la siguiente: puesto que aquel es el objeto próximo de alguna potencia productiva, que inmediatamente es producido por la potencia; pero el semen es causado de manera inmediata por la potencia generativa, como un instrumento de la generación.

---

<sup>32</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima*, II, 4, 416b20: “Quæ cum ita sint, eiusmodi principium animæ est facultas capax conservandi [corpus], quod eam possidet, tale, quale fuit; alimentum autem [est, quod] præparat actionem [huiusce facultatis]. Quapropter alimento privatum [animal] existere nequit”.

Obiectum vero remotum potentiæ generativæ est ipsum vivens de novo producendum, et patet: quia medio semine producitur: ergo est remotum. Quod vero sit obiectum non latet, quia est quod primo respicit et intendit potentia generativa viventis.

Generatio, quæ est actus potentiæ generativæ est nobilior operatio viventis vegetabilis, quia ordinatur ad naturæ propagationem et conservationem.

Dices: generatio est nocumentum viventis generantis, quia ex se propriam substantiam amittunt, et ita animalium generativorum brevis est vita ex Aristotele: ergo.

Respondetur, quod licet generatio sit nocumentum viventis in particulari, tamen ut est conservatio naturæ, dicitur naturalior atque perfectior operatio.

#### **[Distinctio 4<sup>a</sup>: De anima sensitiva et eius potentiis in communi**

##### **Quæstio 1<sup>a</sup>: Quid sit anima sensitiva?]**

Dicendum est primo: anima sensitiva sic communiter definitur: “anima sensitiva est principium quo appetitionis et sensationis”. Quæ definitio est descriptiva ut colligitur ex definitione animæ in communi, quam tradidit Philosophus\*. Etiam potest definiri sic “est actus corporis physici\* et organici potentia vitam sensitivam habentis”.

---

\* (26) Phyllosophus.

\* (26) phycisi.

Mas el objeto remoto de la potencia generativa es la misma producción de un nuevo ser vivo, y es evidente puesto que se produce por medio del semen: por tanto es remoto. Pero que sea el objeto no se desconoce, porque es a lo primero que considera y tiende la potencia generativa del ser vivo.

La generación, que es el acto de la potencia generativa, es una operación más noble del ser vivo vegetal, puesto que se ordena a la propagación y conservación de la naturaleza.

Dirás: la generación es lo que perjudica al ser vivo generante, porque pierden de su propia substancia y, de esta manera, de acuerdo con Aristóteles es breve la vida de los animales generativos<sup>33</sup>: por tanto [la generación perjudica al ser vivo generante].

Se responde que aunque la generación sea lo que perjudica al ser vivo en particular, sin embargo, en tanto que es la conservación de la naturaleza, se le llama una operación más natural y más perfecta.

#### **[Distinción Cuarta: Sobre el alma sensitiva y sus potencias en general**

##### **Cuestión 1ª: ¿Qué es el alma sensitiva?]**

Hay que decir en primer lugar: el alma sensitiva es definida comúnmente de este modo: “el alma sensitiva es el principio abstracto del apetito y la sensación”. Esta definición es descriptiva como se deduce de acuerdo con la definición del alma en general que ha transmitido el Filósofo. También se puede definir de esta manera: “es el acto de un cuerpo natural orgánico que tiene vida sensitiva en potencia”.

---

<sup>33</sup> ARISTOTELES, *De la longevidad y de la brevedad de la vida*, V, 5-6.

Dicendum est secundo: anima sensitiva realiter differt ab anima vegetativa, licet realiter non differt a gradu vegetativo, quod in animalibus reperitur. // [22]

Prima pars probatur: realis separatio arguit realem distinctionem, sed anima sensitiva realiter separatur a vegetativa, ut patet in plantis: ergo.

Secunda pars probatur: quia in uno animali non dantur plures animæ, sed tantum gradus vegetativus, cum sensitivo realiter identificatus: ergo.

Dicendum est tertio: anima sensitiva\* est formaliter vegetativa ut quo. Ratio est quia per sui exhibitionem reddit subiectum formaliter vegetativum “ut quod”, cum non detur alia forma distincta, a qua iste effectus proveniat.

### **Quæstio 2<sup>a</sup>: Utrum anima sensitiva a semine effective causetur?**

Hæc difficultas non solum procedit de anima sensitiva, sed etiam de vegetativa, utrum a semine effective attingatur? De anima vero intellectiva certum est apud catholicos habere suum esse immediate a Deo per creationem, quod etiam agnovit Aristoteles dum ait: “intellectus deforis advenit”.

Prima sententia circa præsentem difficultatem est Angelici Doctoris cum suis asserentis, animam vegetativam et sensitivam effective instrumentaliter a semine attingi, principaliter vero a generante.

---

\* (6) sensiva.

Hay que decir en segundo lugar: el alma sensitiva difiere del alma vegetativa, aunque no difiere realmente en el grado vegetativo, lo que se prueba en los animales. // [22]

Prueba de la primera parte: una separación real demuestra una distinción real, pero el alma sensitiva se separa realmente de la vegetativa, como es evidente en las plantas: por tanto [el alma sensitiva difiere del alma vegetativa].

Prueba de la segunda parte: porque en un solo animal no se dan muchas almas, sino que tanto el grado vegetativo como el sensitivo están realmente identificados: por tanto [en un animal el grado vegetativo y el sensitivo se identifican realmente].

Hay que decir en tercer lugar: el alma sensitiva es formalmente vegetativa en abstracto. La razón es que por medio de su producción representa formalmente al sujeto vegetativo “en concreto”, puesto que no se da otra forma distinta de la que provenga ese efecto.

### **Cuestión 2ª: Si el alma sensitiva es causada efectivamente por el semen.**

Esta dificultad no aparece únicamente respecto del alma sensitiva, sino también sobre la vegetativa, ¿acaso concierna efectivamente al semen? Pero, acerca del alma intelectual es evidente entre los católicos que tiene su ser inmediatamente en Dios por medio de la creación, lo que también ha notado Aristóteles cuando dice: “el intelecto llega desde fuera”<sup>34</sup>.

La primera sentencia sobre la presente dificultad es afirmación del Angélico Doctor con sus seguidores: el alma vegetativa y el alma sensitiva efectiva e instrumentalmente se relacionan con el semen, pero principalmente con la [potencia] generante<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> ARISTOTELES, *Acerca del alma*, III, 5, 430a10 ss.

<sup>35</sup> SANTO TOMÁS, *Quæstiones disputatæ de potentia Dei*, q. 3, pr. 12.



Secunda et vera sententia docet, semen non attingere effective animam vegetativam et sensitivam, sed tantum dispositive quatenus qualitates subtiliores seminis materiam illius disponit ad introductionem animæ, quam Deus de potentia materiæ\* educit, ut author naturæ, sic noster Doctor in II, distinctione 18<sup>a</sup>, quæstione unica et omnes scotistæ cum illo.

Probatum conclusio: quia causa physica debet necessario existere in instanti generationis, sed semen destruitur in tempore immediate antecedenti instans educationis animæ, nedetur duplex forma in eadem numero materia: ergo.

Arguitur: agentia animata habent propriam virtutem ad producendam omnem rationem viventis, prout animam etiam includit, sicut et inanimata habent virtutem ad causandas formas substantiales; sed cui est possibilis actus primus est etiam possibilis actus secundus: ergo.

Respondetur negando maiorem, ut patet in homine // [23] qui non habet virtutem ad producendum alium hominem secundum omnem rationem illius, cum non attingat effective, neque materiam, neque animam rationalem. Dicitur autem causa alterius hominis solum quia administrat materiam ad illius productionem, quia disposita introducitur anima, et idem dicimus de quolibet vivente. Agentia vero inanimata existunt in instanti generationis et ideo producunt formas substantiales.

---

\* (23) *add. mg.*

La segunda y verdadera sentencia enseña que el semen no tiene relación efectivamente con el alma vegetativa ni con la sensitiva, sino sólo dispositivamente en cuanto las cualidades más sutiles de aquel semen disponen a la materia a la introducción del alma, tal como Dios, en cuanto autor de la naturaleza, lleva a cabo en la potencia de la materia, así como enseña nuestro Doctor en el libro II, distinción 18<sup>a</sup>, cuestión única<sup>36</sup>, y con él todos los escotistas.

Se prueba la conclusión: puesto que la causa física debe necesariamente existir en el momento de la generación, pero el semen es destruido en el momento inmediatamente anterior al instante de extracción del alma, no es dada una doble forma en el mismo número de materia: por tanto [el semen no tiene relación efectiva con el alma sensitiva, sino sólo dispositivamente].

Se argumenta que los agentes animados tienen su propia virtud en la producción de todo tipo de ser vivo, en la medida que incluye también al alma, así como los inanimados tienen virtud para causar las formas substanciales; pero, para el que es posible el acto primero es también posible el acto segundo: por lo tanto...

Se responde negando la mayor, como es evidente en el hombre // **[23]**, quien no tiene virtud para la producción de otro hombre según toda razón de él, puesto que no concierne efectivamente ni a la materia ni al alma racional. En cambio, se dice la causa de otro hombre solo porque administra la materia para su producción, puesto que dispuesta se introduce en el alma, y lo mismo decimos sobre cualquier ser vivo. Por otra parte, los agentes inanimados llegan a ser en el momento de la generación y, por esto, producen a las formas substanciales.

---

<sup>36</sup> SCOTUS, *Ox. L. II, d. 18, q. única*, nn. 674 - 677. Cf. supra nota 25 de esta misma sección y la nota 7 del capítulo I de la segunda parte.

### Quæstio 3<sup>a</sup>: Utrum anima sensitiva sit divisibilis?

Suppono animas sensitivas imperfectorum animalium esse divisibiles, cum contigat quod post separationem unius partis ab altera utraque animata saltim ad breve tempus persistat, ut ostendit sensatio utriusque partis. Quærimus ergo de anima sensitiva perfectorum animalium et etiam de anima vegetativa. Utrum habeant latitudinem partium, sive ratione sui, sive ratione quantitatis?

In qua re Divus Thomas et communiter thomistæ moderni asserunt omnes animas perfectorum animalium esse indivisibiles.

Nobis tamen cum nostro Doctore tenendum est quod omnis anima sensitiva est divisibilis. Hæc conclusio est communis inter modernos.

Probatum primo: omnis forma materialis est divisibilis in partes, sed anima sensitiva animalium perfectorum, verbi gratia elephantis\*, equi, leonis et aliorum est forma materialis: ergo.

Secundo probatur: per deperditionem materiæ, quæ in animalibus perfectis in excrementa effluit\*, deperditur aliqua pars animæ animali perfecto ad huc superstite: ergo necessario admittenda est latitudo partium animæ, cum repugnet eandem animam existere actualiter et destrui. Antecedens probatur: quia anima educitur ex illa materia quam informat, sed de ratione educationis est dependentia in fieri et conservari: ergo ad deperditionem materiæ forma deperditur, alias a materia in sua conservatione independeret.

Dices: quod ab hac materia quæ deperditur, quatenus in excrementa effluit\* solum educitur inadæquate, et ideo in adæque dependet, quare licet repugnet formam conservari sine materia, ex qua adæquate // [24] educitur, non vero sine illa qua inadæquate educitur.

---

\* (23) elephantis.

\* (25) effluit.

\* (34) effluit.

### **Cuestión 3ª: Si el alma sensitiva es divisible.**

Supongo que las almas sensitivas de los animales imperfectos son divisibles, puesto que ocurre después de la separación de una parte de otra, ambas animadas, que al menos persiste por un breve tiempo, como demuestra la sensación de ambas partes. Por tanto, preguntamos sobre el alma sensitiva de los animales perfectos y también respecto del alma vegetativa. ¿Acaso tengan la extensión de las partes, ya por cuenta propia ya por cuenta de la cantidad?

En este asunto, santo Tomás y comúnmente los tomistas modernos afirman que todas las almas de los animales perfectos son indivisibles<sup>37</sup>.

Sin embargo, hay que sostener, con nuestro Doctor, que toda el alma sensitiva es divisible. Esta conclusión es común entre los modernos.

Se prueba en primer lugar: toda forma material es divisible en partes, pero el alma sensitiva de los animales perfectos, por ejemplo, del elefante, del caballo, del león y de otros, es la forma material: por tanto [el alma sensitiva es divisible en partes].

Se prueba en segundo lugar: por medio de la pérdida de la materia, que en los animales perfectos sale en los excrementos, se pierde otra parte del alma en el animal perfecto que aún subsiste: por tanto, necesariamente ha de ser admitida la extensión de las partes del alma, puesto que repugna que la misma alma exista actualmente y se destruya. Se prueba el antecedente: puesto que el alma es sacada de aquella materia que informa, mas la razón de la extracción es la dependencia de hacerse y conservarse: por tanto, junto a la pérdida de la materia, la forma se pierde, de otra manera no dependería de la materia en su conservación.

Dirás: que de esta materia que se pierde, puesto que sale en los excrementos, únicamente es sacada la inadecuada y por esto depende del mismo modo, por lo cual es lícito que repugne a la forma el conservarse sin la materia que es sacada adecuadamente // [24], pero no [que repugne a la forma el conservarse] sin aquella [materia] que es sacada inadecuadamente.

---

<sup>37</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 76, art. 3.

Contra: ideo repugnat formam materialem conservari sine tota materia ex cuius potentia prima fuit educta et quod informet aliam novam materiam, quia a tota illa materia dependet in esse, fieri et conservari. Sed similiter a qualibet parte materiæ dependet in esse, fieri, et conservari, quia sicut tota forma informat totam materiam et quamlibet partem, ita educitur ex tota materia et ex qualibet parte illius: ergo ad deperditionem materiæ forma destruitur.

Arguitur primo ex Aristotele asserente: animalia perfecta ideo non vivere divisa, quia eorum anima est magis una, sed hæc maior unitas nequit intellegi, nisi de unitate simplicitatis et indivisibilitatis, quia aliæ etiam animæ habent unitatem numeralem: ergo.

Respondetur quod Aristoteles non intendit unitatem simplicitatis, vel indivisibilitatis in animabus perfectorum animalium, sed ideo illas magis unas appellavit, quia ad sui conservationem alteras partes exposcunt, quod animæ imperfectorum non habent.

Arguitur secundo: abscisa\* parte lacerti ibi remanet anima, sed non remanet in abscisa\* parte bruti perfecti, verbi gratia equi: ergo signum est esse indivisibilem.

Concessa maiori, negari potest minor quia Commentator refert se vidisse arietem progredientem obtruncato capite, et Avicena\* Taurum ambulasse extracto corde. Dico ergo abscisam\* partem bruti perfecti ad multum tempus non vivere, quia deficit\* organizatio perfecta et copula ad reliquas partes animæ.

---

\* (21) abssisa.

\* (22) abssisa.

\* (26) Abisena.

\* (27) abssisam.

\* (28) defficit.

Al contrario: porque repugna a la forma material el conservarse sin toda la materia de cuya potencia primera fue extraída y que informe otra nueva materia, puesto que de toda aquella materia depende en el ser, hacerse y conservarse. Pero del mismo modo que cualquier parte de la materia depende en el ser, hacerse y conservarse, porque así como toda la forma informa a toda la materia y a cualquier parte, de la misma manera es sacada toda la materia y de cualquier parte de ella: por tanto, junto a la pérdida de la materia, la forma se destruye.

Se argumenta primero de acuerdo con la afirmación de Aristóteles: los animales perfectos por esto no viven divididos, puesto que el alma de ellos es más unificada, pero esta mayor unidad no puede entenderse si no sobre la unidad de la simplicidad y de la indivisibilidad, puesto que las otras almas también tienen unidad en número: por tanto [los animales perfectos no viven divididos].

Se responde que Aristóteles no afirma la unidad de la simplicidad o la indivisibilidad en las almas de los animales perfectos, sino que las ha llamado más unificadas porque exigen para su conservación otras partes que las almas de los animales imperfectos no tienen.

Se argumenta en segundo lugar: cortada la parte de un músculo allí permanece el alma, pero no permanece en la parte cortada de un animal perfecto, por ejemplo de un caballo: por tanto es el signo del ser indivisible.

La mayor es concedida, pero se puede negar la menor, puesto que el Comentador informa haber visto un carnero avanzando con la cabeza cortada<sup>38</sup> y Avicena a un toro caminando con el corazón extraído<sup>39</sup>. Digo, por tanto, que la parte cortada de un animal perfecto no vive mucho tiempo, puesto que falta la organización perfecta y la unión con las partes restantes del alma.

---

<sup>38</sup> AVERROES, *Physicorum*, Liber septimus, txt. 4: "ego autem vidi arietem, post quem caput fuit abscissum ambulare, huc et illuc multotiens".

<sup>39</sup> Cf. ARISTOTELES, *Partes de los animales*, III, 673a25-30; *Investigación sobre los animales*, 531b30-532a5; *Acerca del alma*, 411b19ss, 431b20; *Marcha de los animales*, 707a24ss; *Acerca de la respiración*, 479a3ss.

Arguitur ultimo: ideo forma materialis est divisibilis quia est forma educta ex potentia subiecti divisibilis, sed hoc fundamentum est falsum, cum in communi sententia punctum educatur\* ex partibus divisibilibus, et tamen est indivisibile: ergo.

Respondetur quod eductio ex subiecto divisibili informationis necessario exoptulat divisibilitatem in forma educta. In puncto enim diversa est ratio non enim dependet a latitudine quam continuat, // [25] vel terminat, ut subiecto receptionis et informationis, sed solum ut ab extremo unibilis.

#### **Quæstio 4<sup>a</sup>: Utrum potentiæ animæ sensitivæ sint activæ et passivæ?**

Potentia sensitiva, sive sensus in communi sic potest declarari: “est facultas viventis habens materialem actum per immutationem obiecti”, per quod differt a potentiis animæ vegetativæ quæ non operantur per immutationem obiecti.

Potentia animæ sensitivæ quædam sunt externæ ut sunt quinque sensus corporei, visus, auditus, gustus, odoratus et tactus; quædam sunt internæ ut imaginativa et appetitiva.

Dicendum est: potentiæ sensitivæ sunt productivæ suorum actuum et receptivæ illorum. Hæc secunda pars ex eo patet, quia illi actus debent recipi in aliquo subiecto\* et in nullo potius quam in illa potentia.

---

\* (32) *add. mg.*

\* (15) *add. mg.*

Se argumenta por último: por esto la forma material es divisible, puesto que es la forma extraída de la potencia de un sujeto divisible, pero este fundamento es falso, ya que en este punto la sentencia general enseña a partir de las partes divisibles, y, con todo, es indivisible: por tanto [la forma material no es divisible].

Se responde que la extracción de la información en un sujeto divisible necesariamente exige la divisibilidad en la forma extraída. Pero en este punto la razón es opuesta, en efecto [la divisibilidad de la forma] no depende de la extensión que continúa // [25] o termina, como en el sujeto de la recepción e información, sino únicamente depende que esté de un extremo unida.

#### **Cuestión 4ª: Si las potencias del alma sensitiva son activas y pasivas<sup>40</sup>.**

La potencia sensitiva, o sentido en general, puede ser expresada de este modo: “es la facultad del ser vivo que tiene un acto material por medio de la alteración del objeto”, por lo cual se diferencia de las potencias del alma vegetativa, las cuales no operan por medio de la alteración del objeto.

Algunas potencias del alma sensitiva son externas, como los cinco sentidos del cuerpo: la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto<sup>41</sup>; y otras son internas, como la potencia imaginativa y la apetitiva.

Hay que decir que las potencias sensitivas son productivas de sus actos y receptoras de ellos. Esta segunda parte en esto es evidente, puesto que aquellos actos deben ser recibidos en algún sujeto, y en ninguno antes que en aquella potencia.

---

<sup>40</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, qq. 5 y 12.

<sup>41</sup> SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 6.



Prima pars, quæ est communis, probatur: quia intellectus et voluntas sunt potentiæ activæ: ergo et potentiæ sensitivæ a paritate rationis.

Dubitabis primo: an detur sensus agens realiter distinctus a passivis?

Nostra conclusio negat cum communi consensu. Sic Aristoteles secundo De anima ubi docet, “omnes sensus passivos esse quoque activos”.

Probatum ratione: ideo datur intellectus agens distinctus a paciente, ut anima possit producere species intelligibiles impressas ut postea ostendatur, sed sensus non debet producere species sensibiles impressas, ut etiam postea videbitur: ergo.

Infertur quod principia activa sensationum sunt sensus et obiectum, vel per se, vel per speciem, quia ab obiecto et potentia paritur notitia; tamen obiectum, aut species est agens minus principale et in aliorum sententia instrumentum. Unde idem sensus est productivus et receptivus sensationis, sicut intellectus possibilis est simul productivus et receptivus intellectionis.

Dubitabis secundo: Utrum sensatio consistat in actione, vel in qualitate?

Resolutio huius celeberrimæ\* difficultatis patebit postea dum de intellectione illam exagitemus. // **[26]**

---

\* (33) celeberrimæ.

La primera parte, que es común, se prueba porque el intelecto y la voluntad son potencias activas: por tanto, también potencias sensitivas por semejanza con el argumento.

Preguntarás en primer lugar ¿acaso se de un sentido agente distinto realmente del pasivo?

Nuestra conclusión niega con total unanimidad. Como Aristóteles en el libro segundo *Acerca del alma*, donde enseña que “todos los sentidos pasivos son también activos”<sup>42</sup>.

Se prueba el argumento: se da el intelecto agente distinto del paciente de manera que el alma pueda producir especies inteligibles impresas, como después se mostrará<sup>43</sup>; pero el sentido no debe producir especies sensibles impresas, como después también se verá<sup>44</sup>: por tanto [no se da un sentido agente distinto realmente del pasivo].

Se infiere que los principios activos de las sensaciones son los sentidos y el objeto, ya por si, ya por medio de la especie, puesto que el conocimiento se produce por el objeto y la potencia. Sin embargo, el objeto o más bien la especie es el agente menos importante y, en opinión de otros, un instrumento. Por lo cual el mismo sentido es productivo y receptivo de la sensación, así como el intelecto posible es, al mismo tiempo, productivo y receptivo de la intelección.

Preguntarás en segundo lugar: ¿acaso la sensación consiste en una acción o bien en una cualidad?

La resolución de la más célebre dificultad se aclarará después, cuando discutamos sobre aquella intelección<sup>45</sup>. // **[26]**

---

<sup>42</sup> Cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 5, 417a31-2; 417b2-3.

<sup>43</sup> Cf. Distinción séptima, Cuestión primera.

<sup>44</sup> Cf. Distinción cuarta, Cuestión sexta.

<sup>45</sup> Cf. Distinción séptima, Cuestión quinta.

**Quæstio 5<sup>a</sup>: [Ubi aliqua dubia de obiecto sensus scilicet sensibili examinantur].**

Dubium primum: Utrum tripartitum sit sensibili, seu obiectum potentiæ sensitivæ?

Sensibile secundum Aristotelem dividitur in sensibile per se et per accidens: sensibile per se est illud quod immutat sensum per productionem speciei in illo; sensibile per accidens est illud quod non immutat potentiam cuius est sensibile per accidens, sed solum est coniunctum cum sensibili per se, verbi gratia dulcedo, quæ est coniuncta cum albedine sacchari\* est sensibile per accidens respectu visus.

Sensibile per se subdividitur in sensibile proprium et commune: sensibile proprium est quod ab uno tantum sensu exteriori percipitur\*, qualis est color respectu visus. Sensibile commune est illud quod a pluribus sensibus externis percipitur, verbi gratia motus percipitur a visu, tactu, et cætera his positis.

Dicendum est: divisio sensibilis in sensibile proprium, commune et per accidens adæquata est, et patet quia non datur aliud sensibile præter tria assignata.

Dubium secundum: Utrum sensibile commune imprimat distinctum speciem ab specie sensibilis proprii?

Respondetur affirmative: quia obiecta sensibilia primo diversa non possunt per eandem speciem immutare potentiam; sed color, qui est sensibile proprium, et præsentia localis illius, quæ est sensibile commune, sunt entia primo diversa, cum sint entia diversorum prædicamentorum: ergo.

---

\* (8) sacari.

\* (12) persipitur.

**Cuestión 5ª: [En donde se examinan algunas dudas respecto al objeto del sentido, es decir, el sensible].**

Primera duda: ¿si el sensible o el objeto de la potencia sensitiva es tripartito?

El sensible según Aristóteles se divide en sensible *per se* y *per accidens*<sup>46</sup>: el sensible *per se* es aquel que altera al sentido por la producción de la especie en él; el sensible *per accidens* es aquel que no altera la potencia de la cual es sensible *per accidens*, sino que únicamente está unido con el sensible *per se*; por ejemplo: la dulzura, que está unida con la blancura del azúcar, es sensible *per accidens* respecto de la visión.

El sensible *per se* se subdivide en el sensible propio y el común: el sensible propio es el que se percibe por un solo sentido exterior, como es el color respecto de la visión. El sensible común es aquel que se percibe por un mayor número de sentidos externos, por ejemplo el movimiento es percibido por la vista, el tacto, y los demás por sus disposiciones.

Hay que decir que la división del sensible en sensible propio, común y *per accidens* es adecuada, como es evidente, puesto que no se da otro sensible excepto el trio asignado.

Segunda duda: ¿si el sensible común imprime una especie distinta de la especie del sensible propio?

Se responde afirmativamente: puesto que los diversos objetos sensibles del primer tipo no pueden alterar la potencia por medio de la misma especie, sino que el color, que es un sensible propio, y la presencia local de él, que es el sensible común, son las diversas entidades del primer tipo, puesto que son las entidades de las diversas categorías: por tanto [el sensible común imprime una especie distinta de la del sensible propio].

---

<sup>46</sup> ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 6, 418a5 ss.

Dubium tertium: Utrum sensatio possit esse sensibile alteratus sensationis?

Certum est operationes sensuum externorum percipi ab animalibus: quia animalia solent aures sono erigere et potentia suis obiectis applicare, cuius non potest dari alia causa, nisi quia sentiunt se obiecta percipere et ideo potentias applicant, ut perfectius percipiant. Dubium est, an potentiæ sensitivæ percipiant proprias operationes ut quod per distinctum actum reflexum, quod sit sensatio sensationis existentis in eadem potentia?

Respondetur negative: quia nulla potentia potest tendere extra latitudinem sui obiecti, sed visio, cum non sit color, // [27] non cadit intra latitudinem obiecti potentiæ visivæ: ergo.

Dubium quartum: Quomodo maximum sensibile lædat sensum?

Certum est maximum sensibile lædere sensum, nam ingens sonus perturbat aures, sapor amarissimus torquet gustum, vehemens odorabile lædit olfactum, maxima lux oculos obtundit. Quæritur ergo a quo causetur hæc lesio?

Dicendum ergo est, hanc lesionem fieri per aliquas qualitates contrarias productas ab obiectis quæ debitum temperamentum perturbant. Et patet: quia agentia naturalia non solum sunt productiva qualitatum intentionalium, scilicet specierum, sed etiam qualitatum realium contrariarum: ergo ab istis lesio causatur. Unde sapor amarissimus per qualitatem realem quam producit perturbat gustum, et sic de cæteris.

Dubium quintum: Utrum sensibile positum supra sensum impediatur sensationem?

Tercera duda: ¿si la sensación puede ser el sensible alterado de la sensación?

Es evidente que las operaciones de los sentidos externos son percibidas por los animales: puesto que los animales suelen aguzar los oídos con el ruido, y aplicar la potencia en sus objetos, de los cuales no se puede dar otra causa, a no ser porque sienten el percibir sus objetos y por esto aplican las potencias, de modo que los perciban más perfectamente. La duda es: ¿si las potencias sensitivas perciben las propias operaciones en concreto por un acto reflejo distinto, que sea la sensación de la sensación existente en la misma potencia?

Se responde negativamente: puesto que ninguna potencia puede extenderse fuera de la extensión de su objeto, mas la visión, ya que no es el color, // [27] no cae dentro de la extensión del objeto de la potencia visiva: por tanto [no se perciben las propias operaciones en concreto por un acto reflejo distinto].

Cuarta duda: ¿cómo un sensible más grande lastima al sentido?

Es evidente que un sensible más grande lastima al sentido, pues un ruido muy grande perturba los oídos, un sabor amarguísimo hostiga el gusto, un olor intenso lastima el olfato y una luz muy fuerte molesta los ojos. Se pregunta, por tanto, ¿por qué es causada esta lesión?

Hay que decir, entonces, que esta lesión puede ser provocada por algunas cualidades contrarias producidas por los objetos que perturban el equilibrio debido. Y es evidente puesto que los agentes naturales no sólo son productivos de las cualidades intencionales, es decir de las especies, sino también de las cualidades reales contrarias: por tanto, la lesión es causada por ellos. Por lo cual el sabor amarguísimo, por medio de la cualidad real que produce, perturba al gusto, y así sucede con las demás cosas similares.

Quinta duda: ¿si el sensible puesto sobre el sentido impide la sensación?

Dico quod in potentia visiva et eius obiecto, ut fiat visio requiritur distantia. Hoc patet experientia quia ex eo pili qui sunt in oculis, et albedo supra oculos posita non percipiuntur quia non distant a potentia. Quæ distantia in aliis sensibus non requiritur, nam gustus sentit saporem sibi proximum.

Dubium sextum: Utrum sensus erret circa sensibile?

Respondetur sensum non errare circa sensibile proprium et commune, quia est specificativum proprium potentiæ. At circa sensibile proprium in particulari desipi potest, ut patet quia aliquando iudicat visus album esse quod est nigrum, et econtra, non vero si fuerit debite applicatum. Si vero sensus comparetur ad sensibile commune clarum est quod potest aliquando falli, cum aliquando videri nobis moveri id quod inquiete permanet.

**[Quæstio 6<sup>a</sup>: In qua non nulla dubia de speciebus sensibilibus resolvuntur].**

Quæres primo: An dentur species sensibiles?

Respondetur esse certum apud omnes dari species sensibiles impressas, quæ sunt qualitates quædam intentionales immissæ ab obiectis, ut potentiam immutent, // [28] compleantque in ratione principiis activi sensationum, sive actuum materialium, qui sunt species expressæ, sive imagines, vel idola formalia et simulacra expressiva obiectorum.

Digo que en la potencia visiva y su objeto, pues ocurre que la visión requiere de distancia. Esto es claro en la experiencia, puesto que conforme con esto los pelos que están en los ojos y la blancura puesta sobre los ojos no son percibidos porque no distan de la potencia<sup>47</sup>. Y [digo] que tal distancia en los otros sentidos no se requiere, pues el gusto siente el sabor más inmediato a sí.

Sexta duda: ¿si el sentido se equivoca en torno del sensible?

Se responde que el sentido no se equivoca en torno del sensible propio y común, puesto que es el especificativo propio de la potencia. En cambio, en torno del sensible propio en particular puede perder el juicio, como es evidente puesto que alguna vez la visión estima el ser blanco lo que es negro y es al contrario, pero no si fuera aplicado como es debido. Mas si el sentido se compara con el sensible común es claro que puede alguna vez engañarse, como a veces nos parece que se traslada aquello que permanece en reposo.

**[Cuestión 6ª: En la que se resuelven algunas dudas respecto de las especies sensibles]<sup>48</sup>.**

Preguntarás en primer lugar: ¿si las especies sensibles son dadas?

Se responde que es cierto que en todos se dan las especies sensibles impresas, que son ciertas cualidades intencionales enviadas por los objetos, de modo que alteran y completan a la potencia // **[28]** en razón de los principios activos de las sensaciones, ya de los actos materiales, que son las especies expresas, ya en imágenes o ideas formales y simulacros expresivos de los objetos.

---

<sup>47</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 4, n. 4.

<sup>48</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 5.



Dubitabis secundo: Quomodo concurrat species sensibilis et potentia sensitiva ad sensationem?

Respondetur quod tam potentia sensitiva, quam species sensibilis physice attingunt sensationem, ut causæ principales, cum utriusque principio correspondeat aliquod factum esse in sensatione, nam vitalitas correspondet potentiæ ex do, quod est principium vivum, sicut repræsentatio speciei, quia est semen intentionale\* obiecti.

Dubitabis tertio: Quid sit esse repræsentativum specierum sensibilium?

Dicendum est primo: species intentionalis impræssa est qualitas de secunda specie qualitatis, scilicet naturalis potentia, quia ordinatur ad operationem et non est habitus, ut de se patet.

Ex quo infertur inter speciem impressam et potentiam esse solum accidentalem unionem, ut pote inter accidens et subiectum.

Dicendum est secundo: repræsentatio speciei impressæ non est formalis, sed virtualis et effectiva: quia species impressa distinguitur ab expressa in hoc quod expressa est formalis similitudo obiecti, impressa vero solum virtualis.

Dicendum est tertio: species impressæ non sunt eiusdem naturæ specificæ cum obiecto, cuius sunt species alius. Non compateretur simul species albedinis et nigredinis, quemadmodum albedo et nigredo non compatiuntur.

---

\* (11) intensionale.

Dudarás en segundo lugar: ¿cómo concurre la especie sensible y la potencia sensitiva en la sensación?

Se responde que tanto la potencia sensitiva como la especie sensible pertenecen físicamente a la sensación, como causas principales, ya que en ambas el principio se corresponde con algún hecho en la sensación. En efecto, la vitalidad corresponde a la potencia de dar, que es el principio de lo vivo, así como la representación corresponde a la especie, puesto que es la semilla intencional del objeto.

Dudarás en tercer lugar: ¿qué es el ser representativo de las especies sensibles?

Hay que decir primero: la especie intencional impresa es una cualidad de segunda especie de la cualidad, es decir una potencia natural, puesto que se ordena a la operación y no es un hábito, como es evidente por sí mismo.

De esto se infiere que entre la especie impresa y la potencia hay solo una unión accidental, como es posible entre el accidente y el sujeto.

Hay que decir en segundo lugar: la representación de la especie impresa no es formal, sino virtual y efectiva: puesto que la especie impresa se distingue de la expresa en el hecho de que la expresa es una imagen formal del objeto, pero la impresa únicamente lo es de manera virtual.

Hay que decir en tercer lugar: las especies impresas no son de la misma naturaleza específica con el objeto, del cual son especies de otra naturaleza. [El objeto] no padece a la vez las especies de blancura y de negrura, así como lo blanco y lo negro no padecen conjuntamente.

Dubitabis ultimo: An species sensibilis impressa ab obiecto causetur?

Hoc dubium solum inquit causam speciei sensibilis sensus externi, quia de speciebus sensus interni in propria distinctione agemus.

Dicendum est species sensibiles impressas sensuum externorum efficienter provenire ab obiecto, tanquam a causa principal et adæquata equivocata: quia natura non solum dat virtutem ad causandum simile in natura reali, sed etiam in natura intentionali. Obiectum autem producit speciem in medio // [29] capaci priusquam in potentia, nam agens naturale debite proximum prius agit in propinquum quam in remotum.

#### **Distinctio 5<sup>a</sup>: De sensibus [externis et internis in particulari**

##### **Quæstio 1<sup>a</sup>: De natura et numero sensuum externorum].**

Sensus externi sunt quinque: visus, auditus, olfatus, gustus et tactus. Ex quibus primus dignitate sensus est visus, cuius sedes est in pupilla\* ipsa quæ integratur ex humore crystallino\* et tunica aranea ut docuit Aristoteles. Potentia visiva sic potest declarari: “est potentia vitalis materialis percipiens solum colorem et lucem”. Eius obiectum adæquatum est quid commune ad coloratum et lucem, quia hoc adæquat capacitatem eius et potest appellari visibile ut sic.

---

\* (8) pupila.

\* (8) christalino.

Preguntarás por último: ¿si la especie sensible impresa es causada por el objeto?

Esta duda únicamente inquiera por la causa de la especie sensible del sentido externo, puesto que acerca de las especies del sentido interno lo hacemos en una distinción propia<sup>49</sup>.

Hay que decir que las especies sensibles impresas de los sentidos externos provienen eficientemente del objeto, como causa principal y equivoca adecuada, puesto que la naturaleza no solo da virtud para causar lo similar en la naturaleza real, sino también en la naturaleza intencional. Además, el objeto produce la especie en un medio // [29] capaz antes que en potencia, pues el agente natural debidamente próximo actúa antes en lo cercano que en lo lejano.

#### **Distinción Quinta: Sobre los sentidos [externos e internos en particular**

##### **Cuestión 1ª: Sobre la naturaleza y número de los sentidos externos]**<sup>50</sup>.

Los sentidos externos son cinco: la visión, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Entre ellos, el primero en dignidad es el sentido de la visión, cuya sede está en la pupila, la misma está compuesta por el humor cristalino y la tela aranea, como fue enseñado por Aristóteles<sup>51</sup>. La potencia de la vista puede ser expresada de esta manera: “es la potencia de la vida material que percibe únicamente el color y la luz”<sup>52</sup>. Su objeto adecuado es aquello común a lo que posee color y luz, puesto que esto se adecua a su capacidad y puede llamarse de esta manera visible.

---

<sup>49</sup> Cf. infra Distinción quinta.

<sup>50</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 6.

<sup>51</sup> ARISTOTELES, *Investigación sobre los animales*, I, 9, 491b20; *Reproducción de los animales*, V, 1, 780a25 ss.

<sup>52</sup> Cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 7, 418b25 ss.

Auditus “est potentia sensitiva solum percipiens sonum”. Residet\* post aures in quodam humore aereo incluso in timpano auditus. Eius obiectum est sonus, qui sic ab Aristotele definitur: “est qualitas producta consequenter ad motum, quo aer corpore duro verberatur et cum ipso motu fluit”.

Odoratus “est potentia sensitiva percipiens solum odorem”. Residet\* sub naribus. Obiectum eius “est odor, qui est qualitas secunda resultans ex debito temperamento primarum qualitatum”.

Gustus “est potentia sensitiva solum percipiens sapes”. Residet in quibusdam nervis diffusis in lingua et palato, qui appellantur gustatori, et præcipue residet in cuspide linguæ. Eius obiectum est sapor, “qui est qualitas secunda resultans ex tali temperamento, ut humiditas siccitati prædominetur”.

Tactus diffunditur per totum fere corpus, // **[30]** residetque\* in carne et præcipue in nervis. Sic autem potest declarari: “est sensus per totum corpus diffusus varia sentiens obiecta”. Obiectum tactus sunt quattuor\* primæ qualitates, item asperitas et suavitas\*, durities et mollities\*. Præter hos sensus externos nullum alium esse patet experientia. Qui plura velit de sensibus externis et eorum fabrica consulat Galenum et Aristotelem, apud Poncium et Merinerum.

---

\* (14) recidet.

\* (20) recidet.

\* (1) recidetque.

\* (3) quattuor.

\* (4) suabitas.

\* (4) molities.

El oído “es la potencia sensitiva que sólo percibe el sonido”. Se asienta detrás de las orejas en cierto humor aéreo encerrado en el tímpano del oído. Su objeto es el sonido, que es definido por Aristóteles de este modo: “es la cualidad producida de conformidad al movimiento, en donde el aire es con dureza golpeado por el cuerpo y fluye con el mismo movimiento”<sup>53</sup>.

El olfato “es la potencia sensitiva que percibe solamente el olor”<sup>54</sup>. Se asienta en las narices. Su objeto “es el olor, que es la cualidad segunda resultante de acuerdo con el debido equilibrio de las cualidades primarias”<sup>55</sup>.

El gusto “es la potencia sensitiva que únicamente percibe los sabores”<sup>56</sup>. Se asienta en ciertos nervios dispersos en la lengua y en el paladar, que son llamados gustativos, y principalmente se asienta en la punta de la lengua. Su objeto es el sabor, “que es la cualidad segunda resultante de acuerdo con tal equilibrio, de modo que las partes húmedas predominen sobre la sequedad”<sup>57</sup>.

El tacto se extiende por casi todo el cuerpo, // **[30]** y se asienta en la carne y principalmente en los nervios. De este modo, pues, se puede expresar que “es el sentido disperso por todo el cuerpo que siente a los diversos objetos”<sup>58</sup>. Los objetos del tacto son las cuatro cualidades primarias e igualmente la aspereza y la suavidad, la dureza y la flexibilidad. Excepto estos sentidos externos, ningún otro es evidente en la experiencia. Quién más desee conocer sobre los sentidos externos y sobre su estructura consulte a Galeno y Aristóteles en los escritos de Poncio y Merinero.

---

<sup>53</sup> Cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 8, 419b20.

<sup>54</sup> Cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 9, 421b5.

<sup>55</sup> Cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 9, 421a27 ss.

<sup>56</sup> Cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 10, 422a29. Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 1, n. 7.

<sup>57</sup> Cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 10, 422b5. Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 1 n. 15.

<sup>58</sup> Cf. ARISTOTELES, *Acerca del alma*, II, 11, 423b20 ss. Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 1.

## Quæstio 2<sup>a</sup>: Quot sint sensus interni?

Thomistæ cum Divo Thoma asserunt quattuor esse sensus internos, scilicet communem, phantasiam, memoriam et cogitativam. Alii dicunt esse tantum duos, scilicet sensum communem et phantasiam. Alii tantum unum. Alii autem ponunt quinque, scilicet sensum communem, imaginativam, æstimativam\*, potentiam memorativam et phantasiam.

Dicendum est pro conclusione: sensus internus est unus tantum. Probatur quia quando plures operationes etiam specie diversæ ad idem principium reduci possunt, reducendæ sunt et diversitas potentiarum vitanda. Sed omnes operationes sensus interni, illæ scilicet quas producit sensus communis, phantasia, seu imaginativa et memoria ad idem principium reduci possunt, nempe ad eandem potentiam sensitivam internam: ergo.

Sensus communis est sensus internus, qui percipit obiectum dependenter a præsentia illius et percipit omnia obiecta sensuum particularium. Imaginativa, seu phantasia est motus a sensu in actu ut docet Aristoteles. Dicitur motus a sensu in actu, quatenus sensus internus fecundatur ab speciebus impressis, quæ a sensationibus externis causantur ad operationem internam a præsentia obiecti abstrahentem, quæ dicitur operatio phantasiæ. Species autem sensum internum complentes ad notitiam interioris productionem. Phantasma dicuntur. *Æstimativa*\* est quædam facultas animalis res in sensatas percipiens\*, id est, quod est quædam facultas animalis ordinata ad sentiendum ea, quæ a sensibus exterioribus non percipiuntur. // [31]

---

\* (14) existimativam.

\* (32) Existimativa.

\* (33) persipiens.

## Cuestión 2ª: ¿Cuántos son los sentidos internos?

Los tomistas afirman junto con santo Tomás que hay cuatro sentidos internos, a saber: el común, la fantasía, la memoria y la cogitativa<sup>59</sup>. Unos dicen que hay sólo dos, a saber: el sentido común y la fantasía. Otros dicen que hay sólo uno. Y otros, en cambio, sostienen cinco, esto es: el sentido común, la facultad imaginativa, la estimativa, la potencia memorativa y la fantasía.

Hay que decir como conclusión: el sentido interno es sólo uno. Se prueba puesto que cuando muchas operaciones también en especie diversas pueden reducirse al mismo principio, se reducen y se evita la diversidad de las potencias. Mas todas aquellas operaciones que produce el sentido interno, a saber: el sentido común, la fantasía o facultad imaginativa y la memoria, pueden reducirse al mismo principio, ciertamente a la misma potencia sensitiva interna: por tanto [el sentido interno es sólo uno].

El sentido común es el sentido interno, el que percibe al objeto de manera dependiente de su presencia y percibe todos los objetos de los sentidos particulares<sup>60</sup>. La facultad imaginativa o fantasía es movida por el sentido en acto, como enseña Aristóteles<sup>61</sup>. Se dice movida por el sentido en acto, ya que el sentido interno es fecundado por las especies impresas, que son causadas por las sensaciones externas para la operación interna, en presencia del objeto abstraído, lo que se llama operación de la fantasía. En cambio, las especies del sentido interno constituyen la producción del conocimiento interno y son llamadas fantasmas. La facultad estimativa es cierta facultad del animal que percibe las cosas con juicio, esto es, que es cierta facultad del animal ordenada al sentir de éstas, las que no son percibidas por los sentidos exteriores. // [31]

---

<sup>59</sup> SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* I, q. 78, art. 4.

<sup>60</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 9, 10.

<sup>61</sup> ARISTOTELES, *Acerca del alma*, III, 3, 428b10 ss.



Dubitabis primo: Quid sit organum sensus interni?

Respondetur cum Galeno esse cerebrum\* contra Aristotelem illum ponentem in corde. Patet experientia læso enim cerebro\*, etiam si cor illæsum\* maneat, non fit perfecte interior sensatio: ergo.

Dubitabis secundo: A quo causentur species impressæ sensuum internorum?

Respondetur produci non ab speciebus impressis externis, sed a sensationibus externis, quia sensatio externa est excellentior\* specie impressa interna, cum sensatio sit qualitas vitalis. Species autem impressa interna est qualitas mortua: ergo sensatio externa potest esse causa æquivoca adæquata.

Dubitabis ultimo: Utrum detur appetitus sensitivus?

Respondetur affirmative, quia appetitus sensitivus sequitur ad sensum communem, sicut voluntas ad intellectum; in appetitu sensitivo datur pars concupiscibilis\* et irascibilis, quæ non distinguuntur realiter, sed unus et idem appetitus vocatur concupiscibilis et irascibilis de quo videantur Doctores.

---

\* (2) serebrum.

\* (3) serebro.

\* (4) illesum.

\* (8) exellentior.

\* (15) concupisibilis.

Dudarás en primer lugar: ¿cuál es el órgano del sentido interno?

Se responde con Galeno que es el cerebro y en contra de Aristóteles que lo pone en el corazón<sup>62</sup>. Es claro en la experiencia, pues en un cerebro herido, aun si el corazón permanece ileso, no resulta perfectamente la sensación interior<sup>63</sup>: por tanto [el cerebro es el órgano del sentido interno].

Dudarás en segundo lugar: ¿por qué medio son causadas las especies impresas de los sentidos internos?

Se responde que no son producidas por las especies impresas externas, sino por las sensaciones externas, porque la sensación externa es más excelente que la especie impresa interna, puesto que la sensación es la cualidad de lo vital. Por el contrario, la especie impresa interna es una cualidad mortal: por tanto, la sensación externa puede ser la causa equívoca adecuada.

Dudarás por último: ¿si se da el apetito sensitivo?

Se responde afirmativamente, puesto que el apetito sensitivo acompaña al sentido común, así como la voluntad al intelecto; en el apetito sensitivo se da una parte concupiscible y una irascible, las que no se distinguen realmente, sino que uno y el mismo apetito es llamado concupiscible e irascible, según lo que parece a los Doctores.

---

<sup>62</sup> Cf. ARISTOTELES, *Del sueño y la vigilia*, II, 456a1-11; *Reproducción de los animales*, II, 6, 743b25-29; *Partes de los animales*, II, 7.

<sup>63</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 10, n. 3s.

## **Distinctio 6<sup>a</sup>: De anima rationali**

### **Quæstio 1<sup>a</sup>: An anima rationalis sit omnino spiritualis?**

Anima rationalis sic potest definiri: “est actus primus corporis physici organici potentia vitam intellectivam habentis”. Quæ definitio est optima et in illa potest esse apud Doctores controversia\* supposita definitione animæ in communi. Differt anima rationalis a substantia angelica quia anima est actus, seu forma informans corpus organicum, quod non habet angelus, cum sit substantia completa.

Nostra conclusio: anima rationalis est omnino spiritualis. Definita est hæc veritas in Concilio\* Lateranensi sub Innocentio\* III, capite Firmiter de Sancta Trinitate, ut fatentur catholici.

Probatur ratione: anima, quæ habet potentiam // [32] spiritualem est omnino spiritualis, sed sic se habet anima rationalis: ergo. Minor probatur quia “spiritus” nomine intelligitur in præsentia quod est a corpore independens in sua ratione; sed sic se habet intellectus, cum habeat obiecta immaterialia scilicet Deum et intelligentias, et circa eorum naturas inquiritur: ergo.

Quæres: An anima rationalis habeat aliquam compositionem?

Compositionem physicam ex materia prima et forma substantiali illi negare debemus, cum sit actus simplex in genere physico, sicut et quælibet alia forma substantialis. Concedimus\* illam habere compositionem metaphysicam ex genere et differentia, sicut materia prima.

---

\* (25) controvertia.

\* (30) consilio.

\* (31) Inosentio.

\* (10) consedimus.

## **Distinción Sexta: Sobre el alma racional**

### **Cuestión 1ª: Si el alma racional es enteramente espiritual.**

El alma racional puede definirse de este modo: “es el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene vida intelectual en potencia”. Tal definición es óptima y en ella puede estar a juicio de los Doctores la supuesta controversia de la definición del alma en general. El alma racional difiere de la substancia angélica, porque el alma es el acto o bien la forma informante del cuerpo orgánico, que no tiene el ángel, puesto que es una substancia completa.

Nuestra conclusión es que el alma racional es enteramente espiritual. Esta verdad es definida en el Concilio de Letrán, bajo Inocencio III, en el capítulo *Firmiter* sobre la Santa Trinidad, como proclaman los católicos<sup>64</sup>.

Se prueba el argumento: el alma, que tiene facultad // [32] espiritual, es enteramente espiritual, pero, de este modo se tiene el alma racional: por tanto [el alma racional es enteramente espiritual]. Se prueba la menor, porque el nombre “espíritu” se comprende en la presente como lo que es independiente del cuerpo en su fundamento, pero así se tiene el Intelecto, al tener los objetos inmateriales, a saber Dios y las Inteligencias, y en torno de éstas naturalezas se pregunta: por tanto [el alma racional es enteramente espiritual].

Preguntarás: ¿si el alma racional tiene alguna composición?

Debemos negar para ella la composición física a partir de la materia prima y la forma substancial, al ser acto simple en género físico así como cualquier otra forma substancial. Le concedemos el tener composición metafísica según el género y la diferencia, como la materia prima.

---

<sup>64</sup> Se refiere al IV Concilio de Letrán, celebrado en Roma entre 1215 y 1216 y en el que se trataron temas morales, relativos a la fe y también otros que tuvieron consecuencias políticas y económicas a partir de la condena a las herejías. Las disposiciones surgidas de este Concilio se recogieron en 71 cánones.

Quæres secundo: A quo anima rationalis producat?

Respondetur produci immediate a Deo per creationem et consequenter non produci virtute seminis, neque angelica, neque alterius cuiuscunque creaturæ. Ratione, quia anima rationalis cum sit spiritualis non dependet a materia, neque in illius potentia præcontinentur: ergo non educitur, sed creatur. Producitur tamen non extra corpus, neque postea productionem corporis, sed in instanti in quo corpus organicum est ultimate dispositum.

**Quæstio 2<sup>a</sup>: Utrum anima rationalis sit formaliter vegetativa et sensitiva, vel solum eminenter?**

Dicendum est primo: anima rationalis est formaliter vegetativa et sensitiva ut quo. Hæc est communis inter modernos et probatur quia esse formam realem ut quo nihil aliud quam reddere per sui exhibitionem compositum tale ut quod. Sed anima intellectiva reddit compositum per sui exhibitionem vegetativum et sensitivum "ut quod": ergo ipsa est formaliter vegetativa et sensitiva "ut quod".

Dicendum est secundo: in anima rationali gradus vegetativus, sensitivus et rationalis, distinguuntur formaliter ex natura rei et non realiter. Prima pars est evidens in principiis nostri Doctoris quia implicat quod secundum eandem formalitatem a parte rei idem conveniat et differat. Sed anima rationalis secundum gradum intellectivum essentialiter distinguitur ab anima vegetativa et sensitiva, et secundum cæteros gradus cum illis univoce convenit, ergo. // [33] Secunda pars etiam patet, quia alias darentur in homine tres animæ realiter distinctæ quod falsum est.

Preguntarás en segundo lugar: ¿por quién es producida el alma racional?

Se responde que es producida en forma inmediata por Dios, por medio de la creación y, consecuentemente, no es producida en virtud del semen, ni angélico ni el de otra criatura cualquiera. La razón: porque el alma racional, al ser espiritual, no depende de la materia ni está precontenida en aquella potencia: por tanto, no es extraída, sino creada. Sin embargo, no es producida fuera del cuerpo ni después de la producción del cuerpo, sino en el momento en que el cuerpo orgánico es conformado en última instancia.

**Cuestión 2ª: Si el alma racional es formalmente vegetativa y sensitiva o bien sólo de manera eminente<sup>65</sup>.**

Hay que decir en primer lugar: el alma racional es formalmente vegetativa y sensitiva en abstracto. Ésta es una opinión común entre los modernos y se prueba porque ser una forma real en abstracto a ningún otro en concreto representa mediante tal presentación compuesta. Mas el alma intelectual representa al compuesto por su presentación vegetativa y sensitiva “en concreto”: por tanto, la misma es formalmente vegetativa y sensitiva “en concreto”.

Hay que decir en segundo lugar: en el alma racional se distinguen formalmente –y no realmente– *ex natura rei*, los grados vegetativo, sensitivo y racional. La primera parte es evidente en los principios de nuestro Doctor, porque implica que según la misma formalidad en el mundo real lo mismo conviene y se diferencia. Pero el alma racional según el grado intelectual se distingue esencialmente del alma vegetativa y de la sensitiva, y conviene unívocamente conforme con los demás grados: por tanto [en el alma racional aquellos grados sólo se distinguen formalmente]. // [33] La segunda parte también es evidente, puesto que de otra manera se darían en el hombre tres almas realmente distintas, lo que es falso.

---

<sup>65</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 12.

Nota tamen non eodem modo hos gradus animæ rationali competere; gradus enim intellectivus non solum convenit animæ “ut quo”, sed etiam “ut quod”, quia non solum est ratio formalis constitutiva hominis in ratione intellectivi, sed etiam ipsa intelligit. Gradus vero vegetativus et sensitivus solum conveniunt animæ “ut quo”, quia ipsa non sentit, nec vegetatur.

Dices: anima vegetativa et sensitiva ex propria natura sunt materiales et petunt educi ex potentia materiæ, sed anima rationalis non est materialis, neque educibilis: ergo.

Respondetur quod anima sensitiva et vegetativa ut sic præscindunt a materiali et spirituali, determinatur autem ab ultima formalitate differentiali particularis animæ.

### **Quæstio 3<sup>a</sup>: Utrum anima rationalis sit immortalis et quomodo?**

Dicendum est primo: anima rationalis est immortalis secundum fidem ut definitum est in sexta synodo et in Concilio Lateranensi, probaturque ex Sacra Scriptura Mathei 10<sup>o</sup>: “nolite timere eos qui, occidunt corpus animam autem non possunt occidere”, et Joannis 12<sup>o</sup>: “qui, odit animam suam in hoc mundo in vitam æternam custodit eam”, et ex illo Sapientiæ, “justorum animæ in manu Dei sunt”.

Nótese, sin embargo, que no concuerdan en el mismo modo estos grados en el alma racional, pues el grado intelectual no solo conviene para el alma “en abstracto”, sino también “en concreto”, porque no sólo es la razón formal constitutiva del hombre en razón intelectual, sino también ella misma entiende. Mas los grados vegetativo y sensitivo convienen únicamente para el alma “en abstracto”, puesto que ella misma no siente ni es animada.

Dirás: el alma vegetativa y la sensitiva, conforme a su propia naturaleza, son materiales y piden ser extraídas de la potencia de la materia, pero el alma racional no es material ni extraíble: por tanto [el alma racional no se identifica con la vegetativa ni con la sensitiva].

Se responde que el alma sensitiva y vegetativa separan así de lo material lo espiritual, en cambio son determinadas<sup>66</sup> por la última formalidad diferencial del alma individual.

### **Cuestión 3ª: Si el alma racional es inmortal y de qué modo.**

Hay que decir en primer lugar: el alma racional es inmortal de acuerdo con la fe, como está definido en el sexto sínodo y en el Concilio de Letrán<sup>67</sup> y se prueba de acuerdo con la Sagrada Escritura de Mateo 10: “No tengáis miedo de los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma”<sup>68</sup>, y Juan 12: “el que aborrece su alma en este mundo, la conserva para la vida eterna”<sup>69</sup>, y de acuerdo con ello en el libro de la Sabiduría: “las almas de los justos están en las manos de Dios”<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> Mantengo el anacoluto en la transcripción del texto y lo corrijo en la traducción.

<sup>67</sup> El V concilio Lateranense se había limitado a definir, en 1513, que “el alma intelectual es inmortal y multiplicable, y que se halla multiplicada en cada uno, y que se ha de multiplicar”.

<sup>68</sup> MATEO 10: 28.

<sup>69</sup> JUAN 12: 25.

<sup>70</sup> SABIDURÍA 3: 1.



Dicendum est secundo: anima rationalis est immortalis ex natura sua connaturaliter\* loquendo, taliter quod esset miraculum si non conservaretur, non minus quam angelus et materia prima. Probatur: quia anima est spiritus ut constat ex Divo Paulo ad Romanos 13<sup>o</sup>: “Spiritus testimonium perhibet spiritui nostro”; sed omnis spiritus ex propria natura est immortalis, quia non constat ex contrariis: ergo. Adverte tamen quod non dantur rationes naturales demonstrativæ ut probetur animæ immortalitas.\*// [34]

### **Quæstio ultima: Utrum anima intellectiva sit æqualis perfectionis in omnibus hominibus?**

Dicendum est primo: animæ rationales sunt inæqualis perfectionis individualis. Hæc conclusio est communis inter Doctores et probatur: quia ratio æqualitatis fundatur in unitate quantitatis virtutis, sive perfectionis, sed animæ rationales secundum conditiones individuales sunt primo diversæ quia ut sic in nullo univoce conveniunt: ergo nequeunt fundare relationem æqualitatis in perfectione. Maor patet quia sicut æqualitas quantitatis molis fundatur in unitate quantitatis molis, ita æqualitas perfectionis fundatur in unitate quantitatis virtutis, seu perfectionis. Hæc ratio est pro omnibus individuis, secundum quod individua sunt.

Dicendum est secundo: inæqualitas hæc animarum non attenditur pæne commensurationem\* ad inæqualia corpora. Probatur: perfectius a natura non attenditur propter imperfectius, sed potius econtra; sed anima rationalis est perfectior proprio corpore: ergo.

---

\* (26) conaturaliter.

\* *adumbratio fin.*

\* (15) comensurationem.

Hay que decir en segundo lugar: el alma racional es inmortal de acuerdo con su naturaleza, hablando de una manera connatural, de tal modo que sería un milagro si no se conservase, no menos que un ángel y la materia prima. Se prueba puesto que el alma es espíritu como consta en conformidad con san Pablo a los Romanos 8: “El espíritu da testimonio a nuestro espíritu”<sup>71</sup>; pero todo espíritu es inmortal en conformidad con su propia naturaleza, puesto que no está compuesto de contrarios: por tanto [el alma es inmortal conforme su naturaleza]. Nótese, sin embargo, que no son dadas razones naturales demostrativas que prueben la inmortalidad del alma. // [34]

**Cuestión última: Si el alma intelectual es de igual perfección en todos los hombres.**

Hay que decir primero: las almas racionales son de desigual perfección individual. Esta conclusión es común entre los Doctores y se prueba porque la relación de igualdad se funda en la unidad de cantidad de virtud o de perfección; pero las almas racionales según las condiciones individuales son diversas en lo primero, porque de tal modo en nada concuerdan unívocamente: por tanto, no pueden fundar en la perfección una relación de igualdad. Se prueba la mayor, porque así como la igualdad de la cantidad de masa se funda en la unidad de la cantidad de masa, del mismo modo la igualdad de perfección se funda en la unidad de la cantidad de virtud o de perfección. Este argumento vale para todos los individuos en conformidad con lo que los individuos son.

Hay que decir en segundo lugar: esta desigualdad de las almas casi no considera proporción a los cuerpos desiguales. Prueba: lo más perfecto por naturaleza no es aplicado a causa de lo más imperfecto, sino más bien al contrario; pero el alma racional es más perfecta que el propio cuerpo: por tanto [el alma no es de igual perfección en todos los cuerpos].

---

<sup>71</sup> ROMANOS 8: 16 [“ipse Spiritus testimonium perhibet spiritui nostro quod sumus filii Dei”] y no ROMANOS 13 como indica el manuscrito.

Dices: Ideo animæ rationales essent inæqualis perfectionis individualis, quia datur inæqualitas operationum, quidam enim homo perfectius intelligit quam alius. Sed hæc etiam inæqualitas non se tenet ex parte animarum, sed ex parte organorum quæ intellectioni subministrant: ergo. Nego minorem a priori et illam concedo a posteriori: quia non ideo animæ rationales\* sunt inæqualis perfectionis propter diversa organa corporea, sed potius econtra.

---

\* (24) *add. mg.*

Dirás: las almas racionales serían de desigual perfección individual, porque se da una desigualdad de las operaciones, pues cierto hombre entiende más perfectamente que otro. Pero también esta desigualdad no se afirma de parte de las almas, sino de parte de los órganos que proporcionan para la intelección: por tanto [las almas racionales son de desigual perfección por causa de los diversos órganos]. Niego la menor *a priori* y la concedo *a posteriori*: porque las almas racionales son de una desigual perfección no por causa de los diversos órganos corpóreos, sino más bien al contrario.

## Distinctio 7<sup>a</sup>: De potentia intellectiva

### Quæstio 1<sup>a</sup>: An detur intellectus agens et quid sit?

Nostrum assertum: in qualibet anima rationali, seu intellectiva est constituendus duplex\* intellectus: alter agens et alter possibilis, seu // [35] passibilis, ille “cuius est omnia facere”, iste “cuius est omnia fieri” (verba sunt Aristotelis 3<sup>o</sup> De anima). Conclusio est nostri Doctoris et communis contra Durandum et Hurtadum. Probatum: causa adæquata alicuius effectus debet illius perfectionem adæquare, vel ad minus non debet esse imperfectior proprio effectui, sed phantasma non potest adæquare speciei intelligibilis perfectionem, quia hæc est spiritualis et phantasma quid materiale; neque in virtute obiecti quia hæc virtus nihil aliud est quam ipsum phantasma prout ab obiecto decisum\*: ergo cum neque ex parte obiecti alia causa assignari potest, quæ ipsum phantasma illuminet ad influendum in speciem, necessaria est in anima aliqua facultas spiritualis quæ simul cum phantasmate causet speciem impressam intelligibilem.

Dices: non datur sensus agens ut patet ex dictis: ergo nec intellectus agens.

---

\* (32) *add. mg.*

\* (9) decisum.

## Distinción Séptima: Sobre la potencia intelectual

### Cuestión 1ª: Si el intelecto agente es dado y qué es<sup>72</sup>.

Nuestra afirmación: cada alma racional o intelectual está formada por un doble intelecto: uno agente y otro posible o // [35] paciente: aquel “que es capaz de hacer todas las cosas”, y éste “que es capaz de llegar a ser todas las cosas” (las palabras son de Aristóteles, Libro III *Acerca del alma*)<sup>73</sup>. La conclusión de nuestro Doctor, que es común, está en contra de Durando<sup>74</sup> y Hurtado<sup>75</sup>. Prueba: la causa adecuada de algún efecto debe adecuarse a la perfección de él, o al menos no debe ser más imperfecta que el propio efecto. Mas el fantasma no puede adecuarse a la perfección de la especie inteligible, porque ésta es espiritual y el fantasma algo material; ni tampoco en virtud del objeto, puesto que esta virtud no es otra que el mismo fantasma en tanto separado del objeto: por tanto, como ni a partir del objeto puede asignarse otra causa que el mismo fantasma ilumine para comunicar a la especie, es necesaria en el alma alguna facultad espiritual que, al mismo tiempo, cause con el fantasma la especie impresa inteligible.

Dirás: no se da el sentido agente, como es evidente de lo dicho: por tanto, tampoco el intelecto agente.

---

<sup>72</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 13.

<sup>73</sup> ARISTOTELES, *Acerca del alma*, III, 5, 430a14-15. Cf. SCOTUS, *Ord. Prólogo*, I p. n. 5: “Intellectus agens est quo omnia facere, et possibilis est quo omnia fieri”.

<sup>74</sup> Guillaume Durando o Durand de Saint-Pourçain (Saint-Pourçain, c. 1270-Meaux, 1334), llamado *Doctor resolutissimus*, fue un teólogo y filósofo dominico. Fue nombrado por el papa Juan XXII como Obispo de Puy (1318) y de Meaux (1326). Contribuyó a acelerar la decadencia de la escolástica y se aferró a la corriente nominalista. Escribió una obra titulada “*In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*”.

<sup>75</sup> Pedro Hurtado de Mendoza, S. J. (Balmaseda, 1578 –Madrid, 1651) fue uno de los principales tomistas españoles del siglo XVII. Destacado teólogo y filósofo que ingresó a los 17 años a la Compañía de Jesús en el Colegio de Salamanca, donde recibió su formación científica y eclesiástica. Fue profesor de teología y filosofía en Valladolid y obtuvo una cátedra en la Universidad de Salamanca. Entre sus obras se encuentran: “*Disputationes a Summulis ad Metaphysicam*” (1615); “*Disputationes ad universam philosophiam*” (1617); “*Commentarii in universam philosophiam*” (1621) y “*Scholasticae, et Morales disputationes de tribus virtutibus theologis*” (1631).

Nego consequentiam et discrimen est quia species sensibilis cum materialis sit potest adæquate a causa materiali causari, scilicet ab obiecto, quod repugnat speciei intelligibili, quæ spiritualis cum sit petit intellectum agentem et spiritualem, ut eleuet\* et adiuvet\* phantasma, vel obiectum phantasiabile, quod idem est.

Infertur ex dictis quod intellectus agens sic potest descriptive definiri: “est spiritualis facultas quæ abstrahit species intelligibiles a phantasmatis ad intellectus possibilis fecunditatem”.

Unde munus intellectus agentis est illuminare phantasma se ipso immediate, quatenus illi assistens concurrat cum illo effective ad causandas species impressas intelligibiles, quibus intellectus possibilis fecundatur ad intellectionem, ut docent communiter moderni. Ratio est quia ad hoc ut aliqua causa compleatur in ratione principii adæquati alicuius effectus, non requiritur quod recipiat aliam concausam a qua informetur, sed sufficit quod illi assistat et simul concurrente producat effectum, ut patet de intellectu angeli quando alterum cognoscit.

Dubitabis primo: Quomodo concurrat phantasma cum intellectu agente ad productionem speciei intelligibilis?

Respondetur ex dictis in // **[36]** secundo Physicorum de causa efficienti, quod concurrunt efficienter ut causæ principales: quia tam intellectus agens quam phantasma habent virtutem in esse quieto ad productionem speciei intelligibilis cum in illa detur aliqua peculiaris formalitas, scilicet repræsentatio obiecti, quæ correspondet phantasmati, sicut spiritualitas intellectui agenti. Sed hoc solum requiritur ad rationem causæ efficienti principalis nisi quæstio sit denomine: ergo. Sed adverte quod intellectus agens est causa magis principalis.

---

\* (19) elebet.

\* (19) adiubet.

Niego la consecuencia y la distinción es porque la especie sensible, puesto que es material, puede ser causada adecuadamente por una causa material, es decir por un objeto; lo que repugna a la especie inteligible que, al ser espiritual, exige al intelecto agente y espiritual, para que eleve y auxilie al fantasma, u objeto de la fantasía, que es el mismo.

Se infiere de lo dicho que el intelecto agente puede definirse descriptivamente de esta manera: “es la facultad espiritual que abstrae de los fantasmas las especies inteligibles hacia la fecundidad del intelecto posible”.

Por lo cual la función del intelecto agente es iluminar por sí mismo inmediatamente el fantasma, puesto que asistiéndole concurre con aquello efectivo para proveer las especies impresas inteligibles, por las que el intelecto posible es fecundado en la intelección<sup>76</sup>, como enseñan comúnmente los modernos. La razón es que para este fin en tanto alguna causa se logre en razón del principio adecuado de algún efecto, no se requiere que asuma otra concausa por la que se informe, sino que basta que a aquel asista y coincidiendo, al mismo tiempo, produzca el efecto, como es evidente respecto al intelecto angélico cuando conoce a otro.

Dudarás en primer lugar: ¿cómo concurre el fantasma con el intelecto agente en la producción de la especie inteligible?

Se responde de acuerdo con lo dicho en // **[36]** el libro segundo de la *Física* sobre la causa eficiente<sup>77</sup>, que concurren eficientemente como causas principales: porque tanto el intelecto agente como el fantasma tienen la virtud de permanecer inactivos en la producción de la especie inteligible, puesto que en ella se da una formalidad peculiar, a saber: la representación del objeto que corresponde al fantasma, como la espiritualidad con el intelecto agente. Pero en esto se busca únicamente el fundamento de la causa eficiente principal, a no ser que la pregunta sea respecto del nombre: por tanto [el fantasma y el intelecto agente concurren como causas principales]. Pero, observa que el intelecto agente es la causa más principal.

---

<sup>76</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 18.

<sup>77</sup> ARISTOTELES, *Física*, II, 3, 194b30; II, 7, 198a20 ss.



Dubitabis secundo: Quomodo intellectus agens a passibili distinguatur?

Respondetur distingui quidem non realiter ut volunt thomistæ, nec sola ratione, ut intendit Suarez, sed tanquam duæ virtutes, seu facultates formaliter distinctæ et ex se ordinatæ ad diversa munera. Probatur quia intellectus agens non est intellectivus formaliter, sed solum speciei productivus, sed intellectus possibilis formaliter est intellectivus: ergo.

**Quæstio 2<sup>a</sup>: Utrum necessario ponendæ sint species impressæ intelligibiles in intellectu?**

Suppono species ab animasticis sumi pro similitudine, seu repræsentatione, quæ quidem est duplex: alia formalis, quæ species expressa dicitur, de qua infra; alia est virtualis repræsentatio in cuius virtute continetur formalis. Hæc repræsentatio virtualis appellatur species impressa, quia potentiæ imprimitur ab obiecto, diciturque de genere qualitatis, et sic potest describi: “est qualitas quæ loco obiecti præbetur potentiæ cognoscitivæ, ut simul cum illa concurrat ad actum”.

Dudarás en segundo lugar: ¿cómo el intelecto agente se distingue del paciente?

Se responde que se distinguen, en efecto, no realmente como quieren los tomistas, ni por la sola noción como afirma Suárez<sup>78</sup>, sino tanto como dos virtudes o facultades formalmente distintas, y de acuerdo con esto ordenadas a diversas funciones. Se prueba puesto que el intelecto agente no es intelectual formalmente, sino solo productivo de la especie, mas el intelecto paciente es formalmente intelectual: por tanto [ambos intelectos así se distinguen].

**Cuestión 2ª: Si las especies impresas inteligibles necesariamente están puestas en el intelecto<sup>79</sup>.**

Supongo que las especies, por los estudiosos del alma, se toman por semejanza o representación, la que en efecto es doble: una formal, que se llama especie expresa, acerca de la que más abajo se explica<sup>80</sup>; y la otra es la representación virtual, en cuya facultad está contenida la formal. Esta representación virtual es llamada especie impresa, puesto que la potencia es grabada por el objeto, y se predica respecto del género de la cualidad. Puede describirse de este modo: “es la cualidad que en el lugar del objeto se presenta a la potencia cognoscitiva, de manera que al mismo tiempo concorra con aquella en acto”<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> Suárez sostuvo que entre ambos intelectos sólo existía una distinción *nominal*. Esta misma opinión la compartió Gabriel Vázquez, también mencionado por fray Juan de Fuica en la cuestión octava de esta misma distinción.

<sup>79</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 14, 17.

<sup>80</sup> Cf. infra Distinción séptima, Cuestiones sexta y séptima.

<sup>81</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 22, n. 3: “Speciem intelligibilem...quia illa est in intellectu repraesentativa quidditatis absolute”.

De necessitate igitur huius speciei inquirat præsens quæstio, in qua nobis dicendum est cum communi sententia, necessario ponendas esse species intelligibiles impressas in nostro intellectu naturaliter priores actu intelligendi ad causandam ipsam intellectionem, sic noster Doctor in I, distinctione 3<sup>a</sup>, quæstione 6<sup>o</sup> et est communis conclusio inter philosophos\* et theologos. // [37]

Probat: sic se habet intellectus ad intellectionem sicut sensus ad sensationem, sed sensus, tam interni quam externi, nullo pacto sentire queunt absque speciebus sensibilibus\*: ergo.

Arguitur primo: si in intellectu darentur species impressæ semper intelligeret, sed hoc est absurdum: ergo. Maior probatur: causa naturalis sufficienter applicata et non impedita, necessario operatur; sed intellectus sufficienter applicatur ad intellectionem per species, si darentur, et alias est causa naturalis: ergo.

Respondetur negando maiorem et ad probationem dico quod intellectus cum subdatur imperio voluntatis, non semper necessario intellegit, licet respectu primæ intellectionis sit causa necessaria semper. Itaque licet intellectus habeat simul multas species, vel movetur tantum ab ea, cuius singulare fortius movet sensum, vel ab ea cum qua ad causandum applicatur a voluntate.

---

\* (34) phyllosophos.

\* (3) sincibilibus.

Entonces, respecto de la necesidad de esta especie investiga la presente cuestión, sobre la que, para nosotros, hay que decir con la común sentencia que necesariamente las especies inteligibles impresas deben ser puestas en nuestro intelecto naturalmente antes del acto de inteligir para causar la misma intelección, así como afirma nuestro Doctor en el libro I, distinción tercera, cuestión sexta<sup>82</sup> y es una conclusión común entre los filósofos y teólogos.// **[37]**

Prueba: de esta manera se tiene que el intelecto es a la intelección como el sentido a la sensación, pero los sentidos, tanto internos como externos, de ningún modo pueden sentir sin las especies sensibles: por tanto [el intelecto no puede inteligir sin las especies inteligibles impresas].

Se argumenta primero: si en el intelecto se diesen las especies impresas siempre inteligiría, pero, esto es absurdo: por tanto [las especies impresas no se dan]. Se prueba la mayor: la causa natural suficientemente aplicada y no impedida obra necesariamente, pero el intelecto se aplica suficientemente a la intelección por medio de las especies, en el supuesto que se diesen, y no obstante es la causa natural: por tanto [las especies inteligibles impresas no se dan].

Se responde negando la mayor y como prueba digo que por estar el intelecto sometido al imperio de la voluntad no intelige necesariamente siempre, aunque respecto de la primera intelección sea siempre la causa necesaria. Por consiguiente, es necesario que el intelecto tenga al mismo tiempo muchas especies, ya se mueva sólo por ésta, cuyo singular más fuerte mueve el sentido, ya por ésta, con la que se aplica para proveer por la voluntad.

---

<sup>82</sup> SCOTUS, *Ord.* L. I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 370: “Ad quaestionem ergo dico quod necesse est ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi, propter istas rationes iam positas ex parte obiecti, in quantum universale et in quantum praesens intellectui: quae duae condiciones, scilicet universalitas et praesentia, praecedunt naturaliter intellectionem”.

Arguitur ultimo: multa a nobis intelliguntur quorum species intelligibiles non habemus: ergo istæ non sunt necessariæ. Probatur antecedens: naturæ Dei et angelorum et aliarum rerum spiritualium non habemus species intelligibiles, cum sensus non moveatur ab istis, sed hæc omnia cognoscuntur a nobis: ergo.

Respondetur distinguendo maiorem: quorum non habemus species intelligibiles nec proprias, nec alienas, nego; proprias solum concedo; itaque licet omnis intellectio ab aliqua specie intelligibili oriatur, non tamen omnis elicitur ab specie propria illius rei quam intelligimus, sæpe enim ex imagine et notitia unius rei ad cognitionem alterius progredimur.

### **Quæstio 3<sup>a</sup>: Utrum intellectus possibilis sit distincta facultas a memoria intellectiva?**

Nomine intellectus possibilis intelligitur quædam potentia spiritualis animæ rationalis, quæ recipit in se speciem impressam intelligibilem et simul cum illa producit intellectionem. Memoria intellectiva est quædam facultas intellectualis conservativa specierum et causativa actus præteriti, ut præteriti. Unde memoria fecunda // [38] dicitur intellectus possibilis completus per species intelligibiles, in quantum tendit per actum recordationis in obiectum.

Dicendum est intellectus possibilis et memoria intellectiva sunt eadem omnino facultas et potentia. Conclusio est nostri Doctoris et omnium communiter. Probatur: ex distinctione actuum et obiectorum inadæquatorum non colligitur diversitas potentiarum: ergo diversitas actuum recordationis ab aliis actibus intellectus non arguit diversas potentias, cum contineatur sub obiecto adæquato intellectus.

Se argumenta por último: hay muchas cosas conocidas por nosotros de las cuales no tenemos las especies inteligibles: por tanto, éstas no son necesarias. Se prueba el antecedente: no tenemos especies inteligibles de la naturaleza de Dios, de los ángeles ni de otras cosas espirituales, puesto que el sentido no es movido por éstas, mas todas estas cosas son conocidas por nosotros: por tanto [las especies inteligibles impresas no son necesarias].

Se responde distinguiendo la mayor: de las que no tenemos especies inteligibles ni propias ni ajenas, las niego; solo concedo las propias; por tanto, es lícito que toda intelección provenga de alguna especie inteligible, sin embargo no toda intelección es provocada por la propia especie de aquella cosa que inteligimos, pues muchas veces progresamos desde la imagen y el conocimiento de una cosa hacia el conocimiento de otra.

**Cuestión 3ª: Si el intelecto posible es una facultad distinta de la memoria intelectual.**

El nombre de intelecto posible comprende una cierta potencia espiritual del alma racional, que recibe en sí misma la especie impresa inteligible y, al mismo tiempo, produce con ella la intelección. La memoria intelectual es una cierta facultad intelectual que conserva las especies y es causativa del acto del pasado, en tanto pasado. Por lo cual, memoria fecunda // [38] se predica del intelecto posible completado por las especies inteligibles, en cuanto alcanza al objeto por el acto del recuerdo.

Hay que decir que el intelecto posible y la memoria intelectual son enteramente la misma facultad y potencia. La conclusión es de nuestro Doctor y de todos en general. Prueba: de la distinción de los actos y de los objetos inadecuados no se deduce la diversidad de las potencias: por tanto, la diferencia de los actos del recuerdo de los otros actos del intelecto no prueba las diferentes potencias, puesto que se conserva bajo el objeto adecuado del intelecto.

Arguitur primo: ex Divo Augustino et ex communi modo loquendi constat quod anima intellectiva habet tres potentias, scilicet memoriam, intellectum et voluntatem: ergo.

Respondetur quod Divus Augustinus et communis modus loquendi sumit actus pro potentiis.

Arguitur ultimo: memoria habet diversum obiectum formale ab intellectu, scilicet præteritum cognitum sub ratione præteriti: ergo est diversa potentia. Patet consequentia quia potentiæ differunt penes diversitatem obiectorum formalium.

Respondetur negando antecedens: quia ens præteritum cognitum ut tale clauditur sub obiecto adæquato intellectus, scilicet sub ente; unde essentialiter non differunt, sed tantum accidentaliter.

#### **Quæstio 4<sup>a</sup>: Quodnam sit obiectum adæquatum intellectus possibilis?**

Suppono quod obiectum intellectus possibilis est in duplici differentia, nam aliud est obiectum adæquatum et aliud proportionatum\*. Obiectum adæquatum est illud quod adæquat totam virtutem potentiæ, ita quod potentia in aliud tendere non possit, nisi in tale obiectum, alias non esset obiectum adæquatum. Obiectum vero proportionatum\* est illud in quod potest potentia sine elevatione\*, vel alieno auxilio tendere.

---

\* (26) proporcionatum.

\* (29) proporsionatum.

\* (30) elebatione.

Se argumenta primero: de acuerdo con san Agustín y según el modo común de hablar, se desprende que el alma intelectual tiene tres potencias, a saber: la memoria, el intelecto y la voluntad: por tanto [el intelecto posible y la memoria son facultades distintas].

Se responde que san Agustín, y el modo común de hablar, toma los actos en vez de las potencias.

Se argumenta por último: la memoria tiene un objeto formal diferente del intelecto, a saber: el pasado conocido bajo la noción de pasado: por tanto es una potencia distinta. La consecuencia es evidente, puesto que las potencias se diferencian bajo la diversidad de los objetos formales.

Se responde negando el antecedente: puesto que la entidad conocida en el pasado como tal está contenida bajo el objeto adecuado del intelecto, es decir, bajo la entidad; por lo que no se diferencian esencialmente, sino sólo de manera accidental.

#### **Cuestión 4ª: ¿Cuál es el objeto adecuado del intelecto posible?**

Supongo que el objeto del intelecto posible tiene una doble diferencia, pues uno es el objeto adecuado y el otro el proporcionado. El objeto adecuado es aquel que se adecua a toda virtud de la potencia, de manera que la potencia no puede extenderse a otro, sino a tal objeto, pues de otra manera no sería el objeto adecuado. En cambio, el objeto proporcionado es aquel en el que la potencia puede extenderse sin elevación o auxilio ajeno.



Suppono etiam tanquam certum dari aliqua objecta quæ movent intellectum ad intellectionem et terminant eandem, et alia quæ terminant intellectionem, sed non movent ad ipsam. Ideo constituitur duplex objectum intellectus: aliud motivum et simul terminativum, aliud vero terminativum tantum. Sine controversia\* est objectum motivum // [39] et immutativum intellectus esse ipsam veritatem entis. Difficultas est de objecto adæquato terminativo.

Dicendum est primo: quidditas\* rei materialis non est objectum adæquatum intellectus\* humani pro quocumque\* statu, sed solum pro hoc statu coniunctionis ad corpus. Conclusio est communis contra thomistas. Probatur prima pars: quia constat intellectum concipere spiritualia ut Deum et angelos, qui non comprehenduntur sub quidditate rei materialis et sensibilis\*.

Secunda pars etiam patet, quia pro hoc statu “nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu”.

Dicendum est secundo: objectum adæquatum intellectus est ens sub ratione entis. Probatur quia ens sub ratione entis adæquat virtutem potentiæ intellectivæ et illam non excedit, neque exceditur ab illa.

Nota cum Scoto, quod ens est objectum adæquatum et primum intellectus nostri, non primitate communitatis et prædicationis, quia ens non potest prædicari univoce de omnibus per se intelligibilibus, sed primitate virtutis.

Dubitabis primo: Utrum intellectus noster directe cognoscat singulare?

Respondetur affirmative cum Doctore, quia singulare est per se cognoscibile a nostro intellectu, cum cognoscibilitas sequatur entitatem.

---

\* (36) controvertia.

\* (3) quidditas.

\* (4) *add. mg.*

\* (4) quocumque.

\* (8) sensibilis.

Supongo también como cierto que se den algunos objetos que mueven al intelecto hacia la intelección y la limitan, y otros objetos que limitan a la intelección, pero que no mueven al intelecto hacia ella. Por esto se compone el doble objeto del intelecto: uno movido y, al mismo tiempo, terminativo, mas el otro solamente terminativo. Sin controversia está que el objeto movido // [39] y variable del intelecto son la misma verdad de la entidad. La dificultad está respecto del objeto adecuado terminativo.

Hay que decir en primer lugar: la esencia de una cosa material no es el objeto adecuado del intelecto humano en cualquier estado, sino únicamente en este estado de unión con el cuerpo. La conclusión es común en contra de los tomistas. Prueba de la primera parte: puesto que es manifiesto que el intelecto concibe las cosas espirituales, como Dios y los ángeles, quienes no son comprendidos en la esencia de la cosa material y sensible.

La segunda parte también es clara, porque por esta condición “nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos”<sup>83</sup>.

Hay que decir en segundo lugar: el objeto adecuado del intelecto es la entidad bajo la noción de entidad. Se prueba puesto que la entidad bajo la noción de entidad se adecua a la virtud de la potencia intelectual y a ella no excede ni es excedida por ella<sup>84</sup>.

Observa con Escoto que la entidad es el objeto adecuado y primario de nuestro intelecto, no con primacía de comunidad y de predicación, puesto que la entidad no puede predicarse unívocamente respecto de todas las cosas inteligibles *per se*, sino con primacía de virtud.

Dudarás primeramente: ¿si nuestro intelecto conoce directamente el singular?

Se responde afirmativamente con el Doctor, porque el singular es cognoscible *per se* para nuestro intelecto, puesto que la cognoscibilidad sigue a la entidad<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> SANTO TOMÁS, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 2, a. 3, ad. 19.

<sup>84</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, qq. 19, 20, 21.

<sup>85</sup> Cf. SCOTUS, *QQ. Super II et III De anima*, q. 22, n. 4.

Dubitabis secundo: Utrum singulare sit prius cognitum a nostro intellectu quam universale?

Respondetur quod prius et facilius cognoscuntur a nobis singularia, quam universalia cognitione confusa. Ratio huius est quia omnis abstractio primo incipit a singularibus, ex quorum comparatione abstrahuntur universalia.

Dubitabis ultimo: Utrum pro hoc statu detur in nostro intellectu species impræssa, quæ substantiam repræsentet?

Respondetur quod intellectus agens nullam potest producere speciem, nisi determinetur per phantasma ut repræsentans obiectum. Sed substantia nec repræsentatur, nec est repræsentabilis per phantasma cum nullam habeat sensibilitatem in se, ratione cuius repræsentetur per species sensibiles. Unde negative respondetur supradictæ dubitationi: quia ab intellectu agente producitur species propria solius accidentis per se sensibilis. // [40]

#### **Quæstio 5<sup>a</sup>: In quo formaliter consistat intellectio?**

Quæstio hæc est satis celebris inter animasticas, pro cuius declaratione prænotare libet. Quod quando potentia vitalis se reducit de potentia in actum, sive de actu primo in actum secundum tria necessario reperiuntur, actio nimirum vitalis, passio et terminus, seu qualitas producta per illam potentiam.

Dudarás en segundo lugar: ¿si el singular es conocido por nuestro intelecto antes que el universal?

Se responde que son conocidas antes y más fácilmente por nosotros las cosas singulares, en una cognición confusa, que las universales<sup>86</sup>. La razón de esto es que toda abstracción comienza primeramente por los singulares, de los que por comparación son abstraídos los universales.

Dudarás por último: ¿acaso por esta condición se da en nuestro intelecto la especie impresa que representa a la substancia?

Se responde que el intelecto agente no puede producir ninguna especie, a menos que sea determinado por medio del fantasma como representante del objeto. Sin embargo, la substancia no es representada ni es representable por el fantasma, ya que no tiene ninguna sensibilidad en sí, razón por la cual es representada por las especies sensibles. Por tanto, se responde negativamente a la duda anterior, puesto que por el intelecto agente se produce solo la especie propia del accidente sensible *per se*. // [40]

### **Cuestión 5ª: ¿En qué consiste formalmente la intelección?**<sup>87</sup>

Esta cuestión es suficientemente célebre entre las materias relativas al alma [animásticas], cuya explicación quiero apuntar antes. Cuando la potencia vital se lleva de la potencia al acto, o del acto primero al acto segundo, aparecen necesariamente de a tres, en efecto, la acción vital, la afección y el término o la cualidad producida por aquella potencia.

---

<sup>86</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 16, n. 3.

<sup>87</sup> Cf. SCOTUS, QQ. *Super II et III De anima*, q. 23.

Rogat igitur quæstionis titulus, an essentia intellectionis sita sit in actione illa productiva qualitatis vitalis, vel in ipsa qualitate an vero in passione? Quæ difficultas licet specialiter procedat de intellectione, comprehendit etiam volitionem et omnes operationes potentiarum vitalium.

In qua re prima sententia tenet intellectionem consistere in sola actione, quæ plausibilior\* est in schola Divi Thomæ, sed displicet omnino: quia ratio formalis intellectionis seclusa imperfectione, communis est intellectioni Dei et nostræ. Sed intellectio Dei non est actio: ergo neque nostra. Probatur minor: nam Deus intellectione essentiali se intelligit et per illam nihil producit: ergo.

Secunda sententia docet intellectionem consistere in actione, passione et illius termino. Ita non nulli, quos sequitur Hurtado. Sed rei scitur: intellectio ut intellectio, cum sit verum ens reale essentialiter est unum ens per se: ergo non potest includere rationes diversorum prædicamentorum, actionis scilicet, passionis et termini, quia iam intellectio esset ens per aggregationem, quod est absurdum.

Tertia et verior sententia affirmat intellectionem esse qualitatem. Ita noster Doctor Subtilis in I, distinctione 3<sup>o</sup>, quæstione 6<sup>a</sup>, quam sequuntur omnes eius discipuli et ex alienis plures. Probatur ex Aristotele 1<sup>o</sup> Ethicorum, capite 9<sup>o</sup> dicente intellectio est ultimus actus potentiæ intellectivæ et ultima illius perfectio. Sed hoc non potest verificari de actione, sed de sola qualitate: ergo intellectio consistit in qualitate. Minor probatur: nam actio essentialiter habet esse priorem termino producto per illam.

---

\* (14) plausibilior.

Por tanto, inquiere el título de la cuestión, ¿si la esencia de la intelección se encuentra en aquella acción productiva de la cualidad vital o si está en la misma cualidad o en la afección? Aunque esta dificultad aparece especialmente respecto de la intelección, comprende también a la volición y a todas las operaciones de las potencias vitales.

En este caso, la primera sentencia sostiene que la intelección consiste sólo en la acción, lo que es más plausible en la escuela de santo Tomás, pero desagrada enteramente: porque la razón formal de la intelección, aislada en la imperfección, es común para la intelección de Dios y la nuestra. Mas la intelección de Dios no es acción: por tanto, tampoco la nuestra. Se prueba la menor, pues Dios en la intelección esencial se entiende y nada produce por medio de ella: por tanto [la intelección no consiste en una acción].

La segunda sentencia enseña que la intelección consiste en la acción, afección y el término de ella. Así algunos a quienes sigue Hurtado. Pero del asunto se sabe que: la intelección en tanto intelección, por ser verdadera entidad real, esencialmente es una entidad *per se*: por tanto, no puede incluir nociones de las diversas categorías, a saber: de la acción, de la afección y del término, porque entonces la intelección sería una entidad por agregación, lo que es absurdo.

La tercera y más verdadera sentencia afirma a la intelección el ser cualidad. Así nuestro Doctor Sutil en el libro I, distinción 3<sup>a</sup>, cuestión 9<sup>a</sup><sup>88</sup>, la que siguen todos sus discípulos y muchos otros. Se prueba de acuerdo con Aristóteles en el libro primero de la *Ética*, en el capítulo 9<sup>o</sup><sup>89</sup>, donde dice que la intelección es el acto último de la potencia intelectual y su perfección suprema. Pero esto no puede verificarse respecto de la acción, sino solo respecto de la cualidad: por tanto, la intelección consiste en una cualidad. Se prueba la menor: pues la acción tiene esencialmente el ser anterior al término por ella producido.

---

<sup>88</sup> SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, q. 9, n. 601: “Cum enim actio non sit terminus actionis, et ista vere terminant actionem (...) ergo non sunt actiones de genere actionis, sed sunt formae absolutae de genere qualitatis”.

<sup>89</sup> No hemos hallado este pasaje en el lugar indicado por el fraile, sin embargo, de acuerdo con el contexto podría referirse al capítulo 10 del libro primero.

Arguitur primo: intellectio est actus vitalis, seu vita in actu secundo, sed vivere est a se moveri et motus formaliter dicit actionem: ergo.

Distinguo minorem: formaliter, vel antecedenter, concedo; formaliter tantum, nego. Nam ad intellectionem præsупponitur actio productiva // [41] illius, quæ dicitur vita in fieri media qua intellectus movetur.

Arguitur secundo: vivens creatum ut sic essentialiter dicit actionem et passionem in actu primo, quia est potentia se ab intrinseco movens: ergo vita in actu secundo, verbi gratia intellectio dicit essentialiter actionem et passionem in actu secundo. Consequentia patet: quia vita in actu secundo est exercitium actus primi activi et passivi, sed exercitium activi et passivi est formaliter actio et passio: ergo.

Respondetur negando antecedens primum: vivens enim creatum ut sic in actu primo non dicit essentialiter actionem et passionem, sed constituitur in ratione sua essentiali in actu primo per potentiam et ordinem ad qualitatem, media qua ut unita sibi vitaliter percipiat obiectum. Certum est, et negari non potest, quod ad istam vitalem tendentiam prærequiratur actio et passio, licet non constituat formaliter ipsam.

Arguitur tertio: si intellectio consisteret formaliter in qualitate sequerentur non nulla incommoda; primum posse a Deo produci creaturam aliquam quæ non esset activa intellectionis et volitionis, et tamen esset intellectiva et volitiva, cum essentia intellectionis non consistat in actione. Secundum, quod daretur ratio voluntarii et non a principio intrinseco, quod est contra definitionem voluntarii.

Se argumenta primero: la intelección es un acto vital o la vida en acto segundo, pero vivir es moverse por sí mismo y el movimiento designa formalmente a la acción: por tanto [la intelección consiste en acción].

Distingo la menor: formal y antecedentemente, lo concedo; sólo formalmente, lo niego. Pues a la intelección se presupone la acción productiva de aquella, // [41] que se llama vida por hacerse el medio por la cual el intelecto se mueve.

Se argumenta en segundo lugar: el ser vivo creado así esencialmente designa a la acción y a la afección en acto primero, porque es la potencia que se mueve desde el interior: luego, la vida en acto segundo, por ejemplo la intelección designa esencialmente a la acción y a la afección en acto segundo. La consecuencia es clara: porque la vida en acto segundo es el ejercicio del acto primero activo y pasivo, pero el ejercicio activo y pasivo es formalmente acción y afección: por tanto [la intelección consiste en acción y afección].

Se responde negando el antecedente primero: pues el ser vivo creado de este modo en acto primero no designa esencialmente a la acción y a la afección, sino que está constituido en su definición esencial en acto primero por la potencia y el orden a la cualidad, mediante la cual percibe vitalmente al objeto como unidad para sí. Es evidente, y no se puede negar, que se requiere con anterioridad a esta tendencia vital, la acción y la afección, aunque no constituya formalmente a la misma.

Se argumenta en tercer lugar: si la intelección consistiese formalmente en la cualidad resultarían algunos inconvenientes; primero, podría producirse por Dios alguna creatura que no fuese activa de intelección y de voluntad, y que, sin embargo, fuese intelectiva y volitiva, puesto que la esencia de la intelección no consiste en la acción. En segundo lugar, que se diese la noción de voluntario y no de un principio intrínseco, lo que es contrario a la definición de voluntario.



Respondetur ad primum negando sequelam: quia intellectivum et volitivum necessario dicunt vitam radicalem, quæ consistit in anima unita ad materiam organicam. Quod non haberet creatura aliqua si illi deficeret\* activitas intellectionis et volitionis, et sic non esset intellectiva et appetitiva, cum ad intellectionem requiratur actio saltim\* præsuppositive.

Etiam nego sequelam secundi inconvenientis, vel distinguo ipsum antecedens: daretur ratio voluntarii et non a principio intrinseco influente, concedo; conservativo vitaliter, conante et\* attendente in facto esse, nego: quia licet actio transiens libera et meritoria non possit separari a principio productivo, quia habet essentialiter dependentiam ab illo, cum sit modus illius. Tamen actio immanens, quæ non est modus, sed qualitas, non dicit essentialiter dependentiam a principio producente, sed solum a principio vitaliter attendente et percipiente obiectum in facto esse.

Dubitabis, supposito quod intellectio est qualitas pertinens ad primam speciem qualitatis, in quo formaliter consistat intelligere? Nam cum in hoc quod est intelligere omnia ista inveniantur; nempe producere intellectionem; // **[42]** secundo: intellectum illam recipere; tertio: media illa potentiam in obiectum tendere, seu conari. Quæritur in quonam istorum formaliter consistat? Et quod non consistat in productione intellectionis ex nuper dictis constat.

---

\* (23) deficeret.

\* (25) saltin.

\* (28) *add. supra lineam.*

Se responde a la primera negando la consecuencia: porque lo intelectual y lo volitivo designan necesariamente la vida radical, que consiste en el alma unida a la materia orgánica. Lo que no tendría creatura alguna si en ella se separa la actividad de la intelección y de la volición, y de este modo no sería intelectual ni apetitiva, puesto que para la intelección se requiere la acción al menos de una manera presupuesta.

Niego también la consecuencia de la siguiente inconsistencia, y también distingo el mismo antecedente: que se diese la noción de voluntario y no de un principio intrínseco influyente, lo concedo; conservador de la vida, procurante y atento a la presencia real, lo niego: porque es menester que la acción transeúnte libre y meritoria no puede separarse del principio productivo, puesto que tiene esencialmente dependencia de aquel, por ser su modo. Sin embargo, la acción inmanente, que no es un modo, sino una cualidad, no designa esencialmente la dependencia de un principio productivo, sino sólo de un principio vitalmente atento que percibe al objeto en presencia real.

Dudarás, suponiendo que la intelección es la cualidad que pertenece a la primera especie de la cualidad, ¿en qué consiste formalmente el inteligir? Puesto que en esto que es inteligir se encuentran todas estas cosas; de hecho producir la intelección // [42]; en segundo lugar, el intelecto la recibe; tercero, mediante aquella tiende la potencia hacia el objeto o se dispone. Se busca ¿en qué parte de estos consiste formalmente? Pues es evidente de acuerdo con lo que se ha dicho recientemente que no consiste en la producción de la intelección.

Nostrum assertum: quamvis\* intelligere præsuppositive requirat receptionem intellectionis, formaliter tamen consistit in conatu, seu in vitali tendentia potentiæ ad obiectum, sic noster Doctor locis citatis\*. Et probatur: tunc intellectus formaliter intelligit obiectum, quando fit formaliter similis illi in esse intentionali\*. Sed per vitalem tendentiam ad obiectum intellectus fit similis formaliter obiecto: ergo intelligere formaliter consistit in vitali tendentia. Maior est certa, minor probatur: tunc intellectus formaliter fit similis obiecto in esse intentionali\*, quando formaliter illud repræsentat, ac percipit; sed intellectus per vitalem tendentiam formaliter repræsentat, ac percipit obiectum: ergo.

Dices secundum Aristotelem: intelligere est quoddam pati: ergo intelligere formaliter non consistit in vitali perceptione obiecti, sed in receptione intellectionis.

Respondetur quod ad hoc ut intellectus intelligat, requiritur receptio intellectionis præsuppositive et materialiter non autem formaliter. Et hoc fuit intentum Aristotelis et nostri Subtilis Doctoris.

Rogabis quid sit vita et quotuplex?

Dico quod omnis ratio vitæ potest esse in duplici differentia, aut in actu primo, aut in actu secundo. Vita in actu primo partitur in vitam radicalem et vitam formalem. Vita radicalis est ipsa met anima et substantia viventis, a qua tanquam a fonte pullulant potentiæ vitales. Vita formalis in actu primo est ipsa potentia seu principium vitale. Vita vero in actu secundo est operatio vitalis, verbi gratia intellectio et amor\*.

---

\* (5) quavis.

\* (7) sitatis.

\* (9) intensionali.

\* (12) intensionali.

\* (28) *adnot. mg.: sit vita substanti Deo... celebris in Theologia.*

Nuestra afirmación: aunque el inteligir requiera de manera presupuesta la recepción de la intelección, sin embargo, consiste formalmente en el impulso o en la tendencia vital de la potencia hacia el objeto, así como afirma nuestro Doctor en el lugar indicado. Y se prueba: en el momento en que el intelecto inteligie formalmente al objeto, se hace semejante a él en el ser intencional, mas por la tendencia vital hacia el objeto, el intelecto se hace semejante formalmente al objeto: por tanto, el inteligir consiste formalmente en la tendencia vital. La mayor es cierta, prueba de la menor: en el momento en que el intelecto se hace semejante formalmente al objeto en el ser intencional, formalmente lo representa y percibe, pero el intelecto representa formalmente por medio de la tendencia vital y percibe al objeto: por tanto [el inteligir consiste formalmente en la tendencia vital].

Dirás que según Aristóteles: el inteligir es un cierto padecer<sup>90</sup>: por tanto, el inteligir no consiste formalmente en la percepción del objeto vital, sino en la recepción de la intelección.

Se responde que para el hecho de que el intelecto inteligiera se requiere la recepción de la intelección de manera presupuesta y material, pero no formalmente. Este era el objetivo de Aristóteles y de nuestro Doctor Sutil.

Preguntarás ¿qué es la vida y de cuántas especies?

Digo que toda la noción de vida puede estar en una doble diferencia: o en acto primero o en acto segundo. La vida en acto primero se divide en vida radical y vida formal. La vida radical es la misma que circula en el alma y por la substancia del ser vivo, por la que, como desde una fuente, se propagan las potencias vitales. La vida formal en acto primero es la potencia misma o el principio vital. Pero la vida en acto segundo es una operación vital, por ejemplo la intelección y el amor.

---

<sup>90</sup> ARISTOTELES, *Acerca del alma*, III, 4, 429b22-26. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1, arg. 3.

### Quæstio 6<sup>a</sup>: Quid sit verbum mentale?

Adæquata notitia verbi mentalis elucidanda erit ex his, quæ de verbo vocali communiter circumfertur\*. Verbum igitur vocale (ut eius nominis etymologia\* contendit) est vox a dicente, seu loquente prolata; quid enim est pro ferre verbum nisi ipsum producere et genere: tunc enim verbum generatur et producitur quando profertur.

Concomitantur // **[43]** autem verbum vocale non nullæ conditiones. Prima, quod sit signum alicuius rei, est enim vox, de ratione autem vocis est significare. Secunda conditio, quod verbum dicat relationem rationis ad rem significatam quæ relatio est signi ad signatum. Tertia, quod sit effectus a dicente productus per dictionem, seu locutionem\*, et ipsius dictionis terminus. Ultima conditio, quod verbum vocale importet relationem realem dicti ad dicentem, quæ relatio appellatur processio a dicente, et relatio effectus a causa.

---

\* (32) circumfertur.

\* (33) etymologia.

\* (5) locutionem.

### **Cuestión 6ª: ¿Qué es el verbo mental?**

La noticia adecuada del verbo mental será aclarada de acuerdo con estas consideraciones, que sobre el verbo vocalizado circulan<sup>91</sup> comúnmente. Así pues, la palabra vocalizada (como sostiene la etimología de su nombre) es la voz del hablante, o lo pronunciado por el orador; quien, por consiguiente, está para llevar la palabra si no la produce y genera por sí mismo: luego, pues, la palabra es generada y producida cuando se le pronuncia.

Empero // [43] acompañan a la palabra vocalizada algunas condiciones. La primera, que sea un signo de alguna cosa, ciertamente es la voz, mientras que la noción de la voz es significar. La segunda condición, que la palabra designe la relación de la noción con la cosa significada, que es la relación del signo con lo señalado. La tercera, que sea el efecto producido por el hablante a través de la dicción, o al hablar, y el término de la expresión misma. Una última condición, que la palabra vocalizada implique la relación real expresada por el hablante, relación que se llama procesión del hablante, y relación efecto de una causa.

---

<sup>91</sup> Mantengo el anacoluto en la transcripción del texto y lo corrijo en la traducción.

Ex his ergo clarescit verbo mentalis definitio et natura mille textata locis Magni Patris Augustini. Verbum mentale “est actus intelligentiæ productus a memoria perfecta non habens esse sine actuali intellectione”. Dicitur “actus”, id est perfectio intelligentiæ id est intellectus actu intelligentis. Dicitur “productus a memoria perfecta”, ubi memoria perfecta, seu fecunda vocatur ab Augustino intellectus informatus specie intelligibile. Dicitur “non habens esse sine actuali intellectione”, ubi ostenditur, verbum nostrum non posse esse sempiternum, quia cognitio non potest esse sempiterna\*. Hoc verbum creatum est Verbum Divinum repræsentans, ut inquit Augustinus, quia in mente nostra resplendet imago Sanctissimæ Trinitatis. Est enim aliquid repræsentans Patrem Æternum, scilicet memoria nostra; aliquid repræsentans Filium, scilicet verbum nostrum; et aliquid repræsentans Spiritum Sanctum, scilicet amor per voluntatem productus.

Ex dictis liquet verbo mentali congruere omnes conditiones verbi vocalis, est enim signum naturalisque similitudo expressiva\* obiecti intellecti; dicit etiam relationem rationis ad obiectum et relationem realem ad dicentem, quia licet verbum materialiter sumptum sit ipsa intellectio et qualitas producta per dictionem, formaliter tamen dicit relationem realem dicti ad dicentem.

---

\* (17) sempiterna.

\* (26) expressiva.

Por tanto, a partir de estas consideraciones se hace clara la definición y la naturaleza del verbo mental, expuesta en mil lugares por el gran Padre Agustín. El verbo mental “es el acto de la inteligencia producido por la memoria perfecta que no tiene el ser sin la intelección actual”<sup>92</sup>. Se dice “acto”, esto es la perfección de la inteligencia, es decir el intelecto en acto de inteligir. Se dice “producido por la memoria perfecta”, en donde la memoria perfecta o fecunda es llamada por Agustín intelecto informado por la especie inteligible. Se dice “que no tiene el ser sin la intelección actual”, en donde se muestra que nuestro verbo no puede ser para siempre, puesto que la cognición no puede ser para siempre. Este verbo creado es el representante del Verbo Divino, como dice Agustín<sup>93</sup>, puesto que en nuestra mente resplandece la imagen de la Santísima Trinidad. Ciertamente, hay algo que representa al Padre Eterno, en efecto, nuestra memoria; algo que representa al Hijo, a saber, nuestro verbo; y algo que representa al Espíritu Santo, en efecto, el amor producido por medio de la voluntad.

De acuerdo con lo dicho, es evidente que con el verbo mental concuerdan todas las condiciones de la palabra vocalizada, pues es el signo natural y la semejanza expresiva del objeto conocido, designa también la relación de la noción hacia el objeto y la relación real al hablante, porque aunque el verbo tomado materialmente sea la misma intelección y la cualidad producida por la dicción, sin embargo, formalmente designa la relación real expresada por el hablante.

---

<sup>92</sup> SCOTUS, *Ord. L. I, d. 27, q. 3, n. 46*: “Posset ergo describi verbum, quod verbum est actus intelligentiae productus a memoria perfecta, non habens esse sine actuali intellectione, repraesentans Verbum divinum”.

<sup>93</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 7, 12.



### **Quæstio 7<sup>a</sup>: An omnis intellectio sit verbum et per quam actionem producat?**

Dicendum est primo: ad rationem verbi non sufficit, quod sit intellectio et notitia declarativa obiecti. Ita noster Doctor et ab eodem probatur sic: quia intellectio qua Pater Æternus se intelligit formaliter est notitia declarativa sui // [44] ipsius, sed talis intellectio non est verbum, quia iam Pater Æternus esset intelligens verbo suo, et sapiens sapientia genita, quod est absurdum.

Dicendum est secundo: illa intellectio solum est verbum quæ vere et realiter est genita a memoria perfecta, sive sit terminus inquisitivæ et confuse\* cognitionis, sive definitivæ et distinctæ. Hæc conclusio patet ex dictis, et ex Augustino dicente, quod quælibet notitia genita est proles et expressiva parentis, scilicet memoriæ.

Dicendum est ultimo: verbum non producit per intellectionem. Hæc patet ex dictis et etiam quia intellectio est actus ultimus potentiæ intellectivæ nullum habens terminum; sed producit per dictionem, quæ est actio vitalis, quia producit intellectio, sicut calor calefactione.

Adverte, quod licet semper in nobis dicere præcedat ipsum intelligere, quia dictio est actio et intellectio illius. Terminus, tamen in divinis, licet dicere Patris præcedat prioritate originis notitiam genitam, quæ est ipsum verbum et terminus illius locutionis\* æternæ. Sed tamen intellectio essentialis et improducta, quo Pater se intelligit antecedit dictionem per quam verbum divinum producit.

---

\* (5) confuse.

\* (17) locutionis.

**Cuestión 7ª: Si toda intelección es verbo y por medio de qué acción se produce.**

Hay que decir en primer lugar: lo que sea la intelección y la noticia declarativa del objeto no es suficiente para la razón del verbo. De este modo nuestro Doctor y por él mismo se prueba así: porque la intelección por la que el Padre Eterno se entiende formalmente es noticia declarativa de sí mismo // [44], mas tal intelección no es verbo, puesto que entonces el Padre Eterno sería comprendido a través de su verbo y sería sabio por sabiduría engendrada, lo que es absurdo.

Hay que decir en segundo lugar: el verbo sólo es aquella intelección que verdadera y realmente es engendrada por la memoria perfecta, ya sea término investigativo y de cognición de una manera confusa, ya definitiva y distinta. Esta conclusión es evidente de acuerdo a lo señalado y según Agustín, al decir que cualquier noticia engendrada es la descendencia expresiva del Padre, es decir, de la memoria.

Hay que decir por último: el verbo no se produce por la intelección. Esto es evidente de acuerdo con lo dicho y también porque la intelección es el acto supremo de la potencia intelectual, no teniendo término. Sino que es producido por medio de la dicción, que es acción vital, puesto que la intelección es producida como el calor en la calefacción.

Advierte que es lícito siempre para nosotros que el decir preceda al entender mismo, puesto que la dicción es la acción y la intelección de él. El término, sin embargo, en los asuntos de Dios, es lícito decir que el Padre precede en prioridad de origen a la noticia engendrada, que es el verbo mismo y el término de aquella locución eterna. Pero, sin embargo, la intelección esencial y no producida, por la cual el Padre se entiende, precede a la dicción por la que el verbo divino es producido.

**Quæstio 8<sup>a</sup>: Utrum Deus sine concursu intellectus possit producere intellectionem?**

Nota pro intelligentia huius quæstionis, quod intellectus ut intelligat producit intellectionem, illam in se recipit, et media illa tendit, seu conatur in obiectum. Ex quo intellectio dicit duplicem respectum: unus est ad intellectum ut producentem illam, quam respectum etiam dicunt omnes terminis actionum vitalium, ut Petrus productus ad suum producentem, qui respectus si actualis est non est essentialis termino producto, erit vero essentialis, si respectus sit tantum aptitudinalis. Nempe quod talis terminus petat aptitudinaliter produci a principio vitali producente. Alter respectus est ad ipsum intellectum ut operantem et vitaliter percipientem obiectum, quod fit tendendo in obiectum media intellectione in se recepta.

Quo supposito difficultas est de intellectione, ac de quacunque operatione immanente intellectus, sive voluntatis, sive aliorum potentiarum sensitivarum, et hoc in nostra Scoti // [45] et aliorum sententia, quæ substinet has operationes esse quattuor.

**Cuestión 8ª: Si Dios sin la concurrencia del intelecto puede producir la intelección.**

Atiende, para la comprensión de esta cuestión, que el intelecto para comprender produce la intelección, la recibe en sí mismo, y mediante ella tiende o dispone hacia el objeto. A partir de esto, la intelección designa una doble consideración: la primera, al intelecto en tanto productor de aquella, como también designan a todos en los términos de las acciones vitales, como Pedro producto de su propia producción, quien si es actual, no es esencial en el término producido, pero será esencial si es sólo aptitudinal. Sin duda que tal término exige ser producido de manera aptitudinal por un principio vital productor. La otra consideración es respecto al mismo intelecto en tanto opera y percibe vitalmente al objeto, que lo hace tendiendo al objeto por medio de la intelección en sí recibida.

A causa de este supuesto, la dificultad está con respecto a la intelección y sobre cualquier operación inmanente del intelecto, o de la voluntad o de las otras potencias sensitivas, y en esto nuestra sentencia escotista // [45], y la de otros, sostiene que estas operaciones son cuatro.

In quare prima sententia absolute negat. Ita Vasques, Molina, Lorca, Montesinos et aliis.

Secunda et vera sententia docet intellectionem a solo Deo posse produci et per illam hominem intelligere. Hæc est nostri Doctoris in I, distinctione 3<sup>o</sup>, quæstione 7<sup>a</sup>, quam sequuntur fero omnes scotistæ et ex thomistis plures. Probatur ratione ipsius Doctoris quidquid Deus potest facere mediis causis secundis in genere causæ efficientis potest facere se solo, sed intellectio fit ab intellectu creato in genere causæ efficientis: ergo potest a solo Deo fieri.

Por cuanto en este asunto la primera sentencia niega absolutamente. Y así Vázquez<sup>94</sup>, Molina<sup>95</sup>, Lorca<sup>96</sup>, Montesinos<sup>97</sup> y otros.

La segunda y verdadera sentencia enseña que la intelección puede producirse sólo por Dios y por aquella el hombre inteligir. Esto es de nuestro Doctor en el libro I, distinción 3<sup>a</sup>, cuestión 7<sup>a</sup><sup>98</sup>, que admito siguen todos los escotistas y muchos de los tomistas. Se prueba con el argumento del mismo Doctor que cualquier cosa que Dios puede hacer por medio de las causas segundas, en el género de la causa eficiente, puede hacer por sí solo, pero la intelección es hecha por el intelecto creado en el género de la causa eficiente: por tanto, puede ser hecha solo por Dios.

---

<sup>94</sup> Gabriel Vázquez, S. J. (1549-1604), teólogo español conocido en el XVII como el Agustín Hispano. Destacó también por sus dotes de filólogo en griego y hebreo. Dentro de la Compañía se le considera una figura al nivel de Suárez, con quien tuvo numerosos desencuentros y disputas. En su enseñanza, Vázquez sigue los lineamientos de la Compañía, pero da muestra de una originalidad y libertad mayor que la del Eximio. Su obra principal fue "*Commentarium et disputationum in Summam S. Thomae*" (Alcalá, 1598; Ingolstadt, 1608-1611; Anvers, 1621; Lyon, 1631), pero sus intereses abarcaron casi todos los dominios también cubiertos por Suárez.

<sup>95</sup> Luis de Molina, S. J. (1536-1600), ingresa a la Compañía en 1553 en Alcalá y más tarde es enviado a Coimbra a estudiar filosofía y teología. Allí recibe la influencia de Pedro da Fonseca, gracias a quien comienza a enseñar filosofía (1563-67) antes de partir al Colegio de Évora a enseñar teología durante veinte años (1568-88). Publicó en Lisboa en 1588, *Concordia*, en donde pretendía conciliar, con fuertes argumentos teológicos y filosóficos, el libre albedrío del ser humano con la presciencia, la providencia y la predestinación divina. Esto llevó a una fuerte controversia entre jesuitas, dominicos y las autoridades papales, que fue zanjada tras diez años. La doctrina de Molina fue acusada de pelagianismo, pues entregaba demasiada autonomía a la libertad del hombre en detrimento de la soberanía de Dios. Entre sus obras hay que destacar: "*Commentaria in primam divi Thomae partem*" (1592) y "*De iustitia et iure*" (6 vols., 1593-1600).

<sup>96</sup> Pedro de Lorca (1561-1612), fue el principal teólogo español de la Orden Cisterciense de fines del XVI y comienzos del XVII. Comenzó sus estudios de teología en Salamanca y los prosiguió en Alcalá. Allí comenzó a enseñar filosofía en el Colegio de la Orden y terminó por conseguir la cátedra prima en la Universidad. Fue también Rector del Colegio Cisterciense de la misma ciudad. Escribió un comentario a la Suma teológica en donde defiende la delicada tesis teológica de la simultaneidad real entre la gracia y el pecado, tesis a la que adherirá más tarde su alumno Juan Caramuel.

<sup>97</sup> Luis de Montesinos (¿?-1621), fue un teólogo dominico español y uno de los más respetados exponentes de teología tomista de la Universidad de Alcalá. Fue llamado Doctor Clarus debido a su vasta erudición, su poder de penetración y la claridad de su exposición. Se cuenta que su éxito en la enseñanza era que tal que su salón de clases, uno de los más grandes de la España de la época, era demasiado pequeño para acoger a su audiencia. Enseñó durante treinta años, rechazando todos los honores eclesiásticos. Es autor de "*Commentaria in primam secundae S. Thomae*" (Alcalá, 1622).

<sup>98</sup> SCOTUS, *Ord.* L. I, d. 3, q. 7, n. 481.

Respondent Capreolus, Ferrara et non nulli recentiores\*, quod talis intellectio producta a Deo haberet rationem qualitatis, non vero intellectionis et vitalis. Sed contra: quia implicat produci aliquam rationem secundum rationem genericam et non secundum rationem specificam, cum istæ rationes sint idem realiter, sed per vos producitur ut qualitas: ergo ut intellectio.

Arguitur primo: de ratione formali intellectionis est ut homo per illam vitaliter tendat in obiectum, sed huiusmodi tendentia, seu conatus absque efficientia intelligi nequit. Ergo intellectio petit essentialiter produci ab intellectu?

Nego minorem: nam talis conatus, et tendentia non est productiva, sed formaliter operativa, quatenus intellectio recipitur in intellectu et media illa percipitur obiectum. Habet tamen nomen efficientiæ et actionis, sed non est actio propria dicta, sed solum grammaticaliter\*.

Arguitur secundo: intellectio est vitalis, sed actus vitalis dicit essentialem dependentiam a principio vivo, nempe a principio intrinseco: ergo.

---

\* (12) recentiores.

\* (24) grammaticaliter.

Responden Capreolus<sup>99</sup>, Ferrara<sup>100</sup> y algunos más recientes, que tal intelección producida por Dios tendría razón de cualidad, pero no de intelección y de lo vital. Por el contrario: porque implica producirse alguna razón en conformidad con una razón genérica y no según una razón específica, puesto que esas razones son realmente las mismas, pero valiéndose de vosotros es producida como cualidad: por tanto, como intelección.

Se argumenta primero: respecto de la razón formal de la intelección es en tanto el hombre tienda vitalmente por ella hacia el objeto, pero una tendencia de esta clase o un impulso sin la eficiencia no puede entenderse. Por tanto, ¿la intelección pide esencialmente ser producida por el intelecto?

Niego la menor: pues tal impulso y tendencia no es productiva, sino formalmente operativa en la medida en que la intelección es recibida en el intelecto y por medio de ella es percibido el objeto. Sin embargo, tiene el nombre de eficiente y de acción, pero no es una acción propiamente dicha, sino sólo de modo gramatical.

Se argumenta en segundo lugar: la intelección es vital, pero el acto vital designa la dependencia esencial de un principio vivo, ciertamente, de un principio intrínseco: por tanto [la intelección depende esencialmente de un principio intrínseco].

---

<sup>99</sup> Jean Capréolus (1380-1444), teólogo dominico francés y autor tomista. Se le ha llamado Príncipe de los Tomistas debido a sus comentarios a la obra de santo Tomás. Se ha editado su obra como: "*Johannis Capreoli Tholosani, Ordinis Praedicatorum, Thomistarum principis, Defensiones Theologiae Divi Thomae Aq*".

<sup>100</sup> Francis Silvester (1474-1526), teólogo dominico nacido en Ferrara. Destacó por sus comentarios a Aristóteles y a santo Tomás, especialmente por sus *Comentarios a la Suma contra Gentiles* (París, 1552) y por su obra "*Apologia de convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate*" (Roma, 1525).



Distinguo minorem: a principio vivo producente, nego; a principio vitaliter conante et attendente, concedo: quia vitalitas actus non consistit in efficientia, sed in vitali tendentia potentiæ ad obiectum.

Præterea si vitalis assumptur ex principio vitali producente, non debet accipi ex habitudine actuali, sed ex aptitudinali.

Arguitur tertio: quia ex nostra sententia sequeretur, quod posset Deus se solo producere amorem: ergo voluntas absque intellectione amaret, quod iudicatur impossibile. Patet consequentia, nam volitio et intellectio distinguuntur realiter.

Respondetur, quod in tali casu Deus produceret etiam // [46] intellectionem, nam “nihil volitum quin præcognitum”, ut patet ut\*

Arguitur ultimo: generatio et nutritio nequeunt a solo Deo produci: ergo neque intellectio.

Nego consequentiam, et ratio disparitatis est quia nutritio et generatio, cum sint actiones sunt formæ modales, quæ necessario petunt efficiens, et ab illo habent vitalitatem. Ut vero intellectio, cum non sit actio, sed qualitas, est forma entitativa quæ non habet vitalitatem a producente, sed ab operante per illam et ita potest a solo Deo produci et media illa\* intellectus intelligere.

Quæres hic: an Deus possit producere aliquam intellectionem extra intellectum et illam uniri alicui subiecto non vivo?

---

\* (1) *del.*

\* (9) *add. mg.*

Distingo la menor: lo niego de un principio vivo producente; lo concedo de un principio vitalmente procurante y atento: puesto que la vitalidad del acto no consiste en la eficiencia, sino en la tendencia vital de la potencia hacia el objeto.

Además, si lo vital se toma según el principio vital producente, no debe entenderse de acuerdo con la constitución actual, sino con la aptitudinal.

Se argumenta en tercer lugar: que según nuestra sentencia se siguiese que podría Dios por si solo producir el amor: luego, la voluntad amaría sin una intelección, lo que se considera imposible. Es evidente la consecuencia, pues la volición y la intelección se distinguen realmente.

Se responde que en tal caso Dios produciría también // **[46]** la intelección, pues “no puede quererse lo que no se haya conocido antes”, como es evidente en...

Se argumenta por último: la generación y la nutrición no pueden ser producidas solo por Dios: por tanto, tampoco la intelección.

Niego la consecuencia y la razón de la discrepancia es que la nutrición y la generación, al ser acciones son formas modales, que piden necesariamente un productor y de aquel obtienen la vitalidad. Pero la intelección, por no ser acción sino cualidad, es una forma entitativa que no obtiene la vitalidad de un productor, sino de un operante por medio de ella y, así, puede producirse solo por Dios y por medio de ella el intelecto intelige.

Preguntarás esto: ¿Si Dios puede producir alguna intelección fuera del intelecto y ella unirse con algún sujeto no vivo?

Respondetur affirmative: unde intellectio potest poni a Deo extra subiectum, sicut sunt accidentia in Eucharistia, imo in lapide, quem denominabit quale, non vero intelligentem; sicut subsistentia Verbi Divi terminans naturam bruti redderet\* illam subsistentem et non personam, quia est subiectum incapax talis effectus formalis; vel ut ait Substantiæ nisi ergo denominaret lapidem habentem intellectionem, non vero intelligentem, et ratio mihi est, quia intelligens dicit operationem et conatum vitalem, qui in lapide est impossibilis.

### **Quæstio 9<sup>a</sup>: Quid sit cognitio intuitiva et abstractiva?**

Suppono cum nostro Doctore licet etiam esse cognitionem unam intuitivam, alteram abstractivam. Intuitiva est illa quæ terminatur ad obiectum existens et præsens, ut præsens et existens est. Cognitio abstractiva est illa quæ terminatur ad obiectum ut abstrahit ab existentia et præsentia.

Notanter dixi, quod intuitiva terminatur ad obiectum præsens et existens, ut præsens et existens est; nam abstractiva etiam terminatur ad obiectum existens et præsens, non tamen ut existens et præsens est. Itaque ad cognitionem intuitivam obiectum in esse reali præsentem et existentem movet et terminat illam; itaque ad cognitionem abstractivam, quando cognoscit obiectum præsens et existens non movet, nec terminat illam talis existentia et præsentia in esse reali, sed solum in esse obiectivo. // [47]

Petes: utrum poterit de potentia absoluta dari cognitio intuitiva sine præsentia et existentia obiecti?

---

\* (16) redderet.

Se responde afirmativamente: por tanto la intelección puede ser puesta por Dios fuera de un sujeto, así como están los accidentes en la Eucaristía, incluso en una piedra, a la que se denominará de una cierta cualidad, pero no inteligente; así como la subsistencia del Verbo Divino diera forma final a la naturaleza de un bruto, haría a ésta subsistente y no persona, porque es un sujeto incapaz de tal efecto formal; o bien, tal como he admitido que se dice de la Substancia, en consecuencia se denominaría a la piedra poseedora de intelección, mas no inteligente, y la razón para mí es porque 'inteligente' designa una operación y un impulso vital, que en la piedra es imposible.

### **Cuestión 9ª: ¿Qué es la cognición intuitiva y la abstractiva?**

Supongo con nuestro Doctor que también es posible que la cognición sea una intuitiva y otra abstractiva. La intuitiva es aquella que se limita al objeto existente y presente en tanto está presente y existente. La cognición abstractiva es aquella que se limita al objeto en tanto abstrae de su existencia y presencia<sup>101</sup>.

Ten en cuenta que he dicho que la intuitiva se limita al objeto presente y existente en tanto está presente y existe, pues la abstractiva también se limita al objeto existente y presente, sin embargo no en tanto existe y está presente. Por tanto, el ser real presente y existente mueve a la cognición intuitiva del objeto, y la limita; y, por consiguiente, la cognición abstractiva no se mueve cuando conoce al objeto presente y existente, ni la limita tal existencia y presencia del ser real, sino únicamente el ser objetivo. // [47]

Demandarás: ¿acaso podrá respecto de la potencia absoluta darse la cognición intuitiva sin la presencia y la existencia del objeto?

---

<sup>101</sup> Cf. SCOTUS, *Ord*, L. II, d. 3, p. 2, q. 2.

Respondetur negative: quia intuitiva cognitio secundum nostrum Doctorem constituitur et distinguitur ab abstractiva per hoc quod intuitiva dicit relationem realem ad obiectum, sed relatio realis secundum esse non potest conservari sine termino: ergo.

Petes secundo: erit ne cognitio intuitiva si ab obiecto non causetur immediate, sed ab specie impressa.

Utrumque\* esse probabile apud nostrum Doctorem, ut testatur noster Felix.

### **Quæstio 10<sup>a</sup>: Utrum in eodem intellectu repugnent assensus et dissensus?**

Quæstio procedit de assensu et dissensu respectu eiusdem obiecti et in eodem intellectu: et eadem est dissensus de amore et odio in eadem voluntate respectu eiusdem obiecti, quæ non procedit de facto, sed potentia Dei absoluta.

Nota, assensum esse iudicium\* quo res affirmatur, dissensum vero esse iudicium\* quo res negatur. Hoc præmisso sit nostrum assertum: assensus et dissensus divinitus possunt esse in eodem intellectu circa idem obiectum. Hæc conclusio est conformis nostris principiis et probatur quia ex hoc nulla sequitur repugnantia, ut ex argumentorum solutione constabit.

---

\* (6) Utrumque.

\* (15) iudicium.

\* (15) iudicium.

Se responde negativamente: puesto que la cognición intuitiva según nuestro Doctor se constituye y distingue de la abstractiva por el hecho de que la intuitiva designa una relación real hacia el objeto, pero la relación real en conformidad con el ser no puede conservarse sin el término: por tanto [la cognición intuitiva no se da sin la presencia y la existencia del objeto].

Demandarás en segundo lugar: no será cognición intuitiva si no es causada inmediatamente por el objeto, sino por la especie impresa.

Ambas son probables a juicio de nuestro Doctor, como es demostrado por nuestro Félix<sup>102</sup>.

**Cuestión 10ª: Si en el mismo intelecto se oponen el asentimiento y el disentimiento.**

La cuestión procede sobre el asentimiento y el disentimiento respecto del mismo objeto y en el mismo intelecto: y lo mismo es el disentimiento sobre el amor y el odio en la misma voluntad respecto del mismo objeto, lo que no procede de las cosas, sino de la potencia absoluta de Dios.

Ten en cuenta que el asentimiento es el juicio por el que una cosa es afirmada, mas el disentimiento es el juicio por el que una cosa es negada. Esto sea anunciado en nuestra afirmación: el asentimiento y el disentimiento pueden estar por disposición divina en el mismo intelecto en torno al mismo objeto. Esta conclusión está en conformidad con nuestros principios y se prueba porque según esto ninguna oposición se sigue, como constará de acuerdo con los argumentos de la solución.

---

<sup>102</sup> Probablemente se refiera al franciscano fray Francisco Félix de Madrid, fallecido hacia 1650 y que enseñó en Alcalá durante la primera mitad del XVII intentando conciliar las doctrinas de Escoto con las de santo Tomás. Escribió *Tentativæ Complutenses* (1642-45) y *Primum principium Complutense* (1646).

Deinde assensus et dissensus circa idem obiectum non opponuntur contradictorie cum sint actus positivi, inter positiva enim non datur oppositio contradictoria, sed ad sumum contraria, ut duæ qualitates oppositæ, nempe calor et frigus ut actu. Sed prædicto et aliæ qualitates possunt compati in eodem subiecto, si Deus impediret effectum secundarium, scilicet expulsionem: ergo.

Arguitur primo: implicat ut intellectus iudicet id ita esse, quod evidenter scit, ita non esse, quia inter esse et non esse datur contradictoria oppositio iuxta illud “quodlibet est, vel non est”: ergo.

Respondetur distinguendo maiorem: eodem actu et ex eodem motivo, concedo; distincto actu et ex diversis motivis, nego: quia aliud est esse et non esse ex parte obiecti in quo datur contradictio, et aliud ex variis motivis, et præmissis illi assentiri et dissentiri, in quo non datur contradictoria oppositio // **[48]** respectu diversorum.

Arguitur secundo: gratia et peccatum non possunt compati in eadem animali, ergo neque assensus et dissensus.

Negans, si loquatur de potentia Dei absoluta, ut tenet noster Doctor.

**Quæstio 11<sup>a</sup> et ultima: Utrum scientia, fides et opinio possint esse simul in eodem intellectu respectu eiusdem obiecti?**

Opinio ex natura sua est actus pendens a medio probabili, id est rationiabilis probatio cum formidine. Fides a medio certo. Scientia demum a medio certo et evidenti.

Además el asentimiento y el disentimiento en torno al mismo objeto no es una contradicción, puesto que son actos positivos y entre los actos positivos, ciertamente, no se da una oposición contradictoria, sino a lo sumo una contraria, como dos cualidades opuestas, a saber: el calor y el frío en acto. Pero lo anterior y otras cualidades pueden padecerse juntamente en el mismo sujeto si Dios impidiese el efecto secundario, a saber, la expulsión: por tanto [el asentimiento y el disentimiento pueden darse en el mismo intelecto en torno al mismo objeto].

Se argumenta primero: implica que el intelecto juzgue de tal modo el ser, que evidentemente conoce, y de tal modo el no ser, puesto que entre el ser y el no ser se da una oposición contradictoria, según la que “cualquier cosa o bien es o no es”: por tanto [el asentimiento y el disentimiento se oponen de manera contradictoria].

Se responde distinguiendo la mayor: en el mismo acto y por el mismo motivo, lo concedo; en distinto acto y por diversos motivos, lo niego: porque una cosa es ser y no ser a partir del objeto en el que se da la contradicción, y otra distinta, asentir y disentir por varios motivos puestos en él, en el que no se da una oposición contradictoria // [48] respecto de las distintas partes.

Se argumenta en segundo lugar: la gracia y el pecado no pueden padecerse juntamente en el mismo animal, por tanto tampoco el asentimiento y el disentimiento.

Se niega si se habla acerca de la potencia absoluta de Dios, como sostiene nuestro Doctor.

**Cuestión 11ª y última: Si la ciencia, la fe y la opinión pueden estar al mismo tiempo en el mismo intelecto respecto del mismo objeto.**

La opinión, de acuerdo con su propia naturaleza, es un acto que depende de un medio probable, vale decir, una probabilidad razonable con miedo. La fe, de un medio seguro. Por último, la ciencia, de un medio seguro y evidente.



Prima ergo sententia circa propositam definitionem est negativa, ita communiter thomistæ et plures scotistæ.

Secunda et nostra affirmat actum scientiæ posse esse cum actu fidei et opinionis in eodem intellectu circa idem obiectum. Ita noster Seraphicus Doctor, noster Alonsus et gravissimi Doctoribus nec dissentit noster Subtilis Doctor ut testatur noster Umansoro. Probatur quia philosophus christiana fide tenetur credere Deum esse, sed aliunde evidenter natura cognoscit Deum esse: ergo scientia et fides possunt esse in eodem intellectu circa idem obiectum nempe existentiam Dei.

Secundo probatur, scientia, fides et opinio non opponuntur contradictorie, cum sint actus positivi, nec contrarie, quia contrarietas horum solum est secundum claritatem, vel obscuritatem, certitudinem, vel incertitudinem. Sed claritas et obscuritas, certitudo et incertitudo non substernuntur in intellectu, sed in ipsis actibus: ergo possunt esse simul in eodem intellectu circa idem obiectum per diversos actus, quamvis verum sit, quod quodlibet actus non potest esse scientia, fides et opinio.

Arguitur primo: non possunt esse simul lux et tenebræ in eodem aere, ergo neque scientia, fides et opinio in eodem intellectu.

Nego consequentiam: fides et opinio non sunt privatio scientiæ, sicut tenebræ lucis, sed actus positivi cum scientia non contrariantur.

Argues ultimo: idem nequit videre et non videre eandem rem, sed de ratione actus scientiæ est videre obiectum, de ratione vero fidei est non videre, quid enim est fides nisi credere quod non vides? Ergo. //

Por tanto, la primera sentencia en torno a la definición propuesta es negativa, y comúnmente de tal suerte los tomistas y muchos escotistas.

La segunda, y nuestra sentencia, afirma que el acto de la ciencia puede estar con un acto de fe y de opinión en el mismo intelecto en torno al mismo objeto. Del modo de nuestro seráfico Doctor, nuestro Alonso [Brizeño] y los más solemnes Doctores, ni disiente nuestro Doctor Sutil, como es demostrado por nuestro Humanzoro<sup>103</sup>. Prueba: el filósofo por la fe cristiana está obligado a creer que Dios existe, pero de otra parte conoce evidentemente en la naturaleza que Dios existe: por tanto, la ciencia y la fe pueden estar en el mismo intelecto en torno del mismo objeto, a saber, la existencia de Dios.

Se prueba en segundo lugar, la ciencia, la fe y la opinión no se oponen de manera contradictoria, puesto que son actos positivos, ni contrariamente, porque la contrariedad de éstos únicamente es según la claridad u oscuridad, la certidumbre o incertidumbre. Mas la claridad y la oscuridad, la certidumbre y la incertidumbre no subyacen en el intelecto, sino en los mismos actos: luego, pueden estar al mismo tiempo en el mismo intelecto en torno al mismo objeto por medio de diversos actos, aun cuando sea verdad que cualquier acto no puede ser ciencia, fe y opinión.

Se argumenta primero: no pueden estar al mismo tiempo la luz y las tinieblas en el mismo aire, por tanto, no pueden estar la ciencia, la fe y la opinión en el mismo intelecto.

Niego la consecuencia: la fe y la opinión no son privación de la ciencia, así como lo son las tinieblas de la luz, sino actos positivos que no se oponen con la ciencia.

Argumentarás por último: no puede lo mismo ver y no ver a la misma cosa, pero el fundamento del acto de la ciencia es ver al objeto, mas el fundamento de la fe es el no ver, ¿qué es la fe sino la creencia en aquello que no ves? Por tanto: [la ciencia y la fe no pueden referirse al mismo objeto]. //

---

<sup>103</sup> Fray Diego de Humanzoro y Carantía (1601-1676), nació en Azcoitía (Guipúzcoa) y fue el noveno Obispo de Santiago de Chile. Fue un servidor del Imperio de los Austrias, formado en el absolutismo español de los siglos XVI y XVII. En 1666 convocó al IV Sínodo Diocesano de Santiago de Chile, el que finalmente tuvo lugar en enero de 1670.

## INDEX

- **Præludium**
  
- **Distinctio 1<sup>a</sup>: De Anima in Communi**
  - Quæstio 1<sup>a</sup>: Quid sit anima et an eius definitio sit exacta?
  - Quæstio 2<sup>a</sup>: An sola viventia habeant corpus organicum?
  - Quæstio 3<sup>a</sup>: Utrum in corporibus viventium organizatio sit substantialis?
  - Quæstio 4<sup>a</sup>: Utrum organizatio substantialis proveniat ab anima, vel ab alia forma distincta corporeitatis?
  - Quæstio 5<sup>a</sup>: Utrum sanguis et aliis humores, capilli, dentes et ungues informentur ab anima?
  - Quæstio ultima: Utrum recte et sufficienter dividatur anima in vegetativam, sensitivam et rationalem?
  
- **Distinctio 2<sup>a</sup>: De Potentiis animæ in communi**
  - Quæstio 1<sup>a</sup>: Utrum potentiæ animæ specificentur per actus et obiecta?
  - Quæstio 2<sup>a</sup>: Utrum potentiæ animæ ab illa realiter distinguantur?
  
- **Distinctio 3<sup>a</sup>: De essentia animæ vegetativæ et illius potentiis**
  - Quæstio 1<sup>a</sup>: Quid sit anima vegetativa et quot potentiæ illius?
  - Quæstio 2<sup>a</sup>: Quid sit potentia nutritiva, augmentativa et generativa?
  
- **Distinctio 4<sup>a</sup>: De anima sensitiva et eius potentiis in communi**
  - Quæstio 1<sup>a</sup>: Quid sit anima sensitiva?
  - Quæstio 2<sup>a</sup>: Utrum anima sensitiva a semine effective causetur?
  - Quæstio 3<sup>a</sup>: Utrum anima sensitiva sit divisibilis?

## INDICE

- **Preludio**
  
- **Distinción Primera: Sobre el alma en general**
  - Cuestión 1ª: ¿Qué es el alma y si su definición es exacta?
  - Cuestión 2ª: Si solo los seres vivos tienen un cuerpo orgánico.
  - Cuestión 3ª: Si la organización de los cuerpos de los seres vivos es substancial.
  - Cuestión 4ª: Si la organización substancial proviene del alma o de otra distinta forma de corporeidad.
  - Cuestión 5ª: Si la sangre y los otros humores, los cabellos, los dientes y las uñas son informados por el alma.
  - Cuestión última: Si es correcto y suficiente dividir el alma en vegetativa, sensitiva y racional.
  
- **Distinción Segunda: Sobre las potencias del alma en general**
  - Cuestión 1ª: Si las potencias del alma son especificadas por los actos y los objetos.
  - Cuestión 2ª: Si las potencias del alma se distinguen realmente de ella.
  
- **Distinción Tercera: Sobre la esencia del alma vegetativa y de sus potencias**
  - Cuestión 1ª: ¿Qué es el alma vegetativa y cuántas potencias posee?
  - Cuestión 2ª: ¿Qué es la potencia nutritiva, la aumentativa y la generativa?
  
- **Distinción Cuarta: Sobre el alma sensitiva y sus potencias en general**
  - Cuestión 1ª: ¿Qué es el alma sensitiva?
  - Cuestión 2ª: Si el alma sensitiva es causada efectivamente por el semen.
  - Cuestión 3ª: Si el alma sensitiva es divisible.

- Quæstio 4<sup>a</sup>: Utrum potentiæ animæ sensitivæ sint activæ et passivæ?
- Quæstio 5<sup>a</sup>: Ubi aliqua dubia de obiecto sensus scilicet sensibili examinantur
  - Dubium primum: Utrum tripartitum sit sensibili, seu obiectum potentiæ sensitivæ?
  - Dubium secundum: Utrum sensibile commune imprimat distinctum speciem ab specie sensibilis propriis?
  - Dubium tertium: Utrum sensatio possit esse sensibile alteratus sensationis?
  - Dubium quartum: Quomodo maximum sensibile lædat sensum?
  - Dubium quintum: Utrum sensibile positum supra sensum impediat sensationem?
  - Dubium sextum: Utrum sensus erret circa sensibile?
- Quæstio 6<sup>a</sup>: In qua non nulla dubia de speciebus sensibilibus resolvuntur
  - An dentur species sensibiles?
  - Quomodo concurrat species sensibilis et potentia sensitiva ad sensationem?
  - Quid sit esse repræsentativum specierum sensibilibus?
  - An species sensibilis impressa ab obiecto causetur?
- **Distinctio 5<sup>a</sup>: De sensibus externis et internis in particulari**
  - Quæstio 1<sup>a</sup>: De natura et numero sensuum externorum
  - Quæstio 2<sup>a</sup>: Quot sint sensus interni?
    - Quid sit organum sensus interni?
    - A quo causentur species impressæ sensuum internorum?
    - Utrum detur appetitus sensitivus?

- Cuestión 4ª: Si las potencias del alma sensitiva son activas o pasivas.
- Cuestión 5ª: En donde se examinan algunas dudas respecto al objeto del sentido, es decir, el sensible.
  - Primera duda: ¿si el sensible o el objeto de la potencia sensitiva es tripartito?
  - Segunda duda: ¿si el sensible común imprime una especie distinta de la especie del sensible propio?
  - Tercera duda: ¿si la sensación puede ser el sensible alterado de la sensación?
  - Cuarta duda: ¿cómo un sensible más grande lastima al sentido?
  - Quinta duda: ¿si el sensible puesto sobre el sentido impide la sensación?
  - Sexta duda: ¿si el sentido se equivoca en torno del sensible?
- Cuestión 6ª: En la que se resuelven algunas dudas respecto de las especies sensibles.
  - ¿si las especies sensibles son dadas?
  - ¿cómo concurre la especie sensible y la potencia sensitiva en la sensación?
  - ¿qué es el ser representativo de las especies sensibles?
  - ¿si la especie sensible impresa es causada por el objeto?
- **Distinción Quinta: Sobre los sentidos externos e internos en particular**
  - Cuestión 1ª: Sobre la naturaleza y número de los sentidos externos.
  - Cuestión 2ª: ¿Cuántos son los sentidos internos?
    - ¿cuál es el órgano del sentido interno?
    - ¿por qué medio son causadas las especies impresas de los sentidos internos?
    - ¿si se da el apetito sensitivo?

- **Distinctio 6<sup>a</sup>: De anima rationali**

- Quæstio 1<sup>a</sup>: An anima rationalis sit omnino spiritualis?
  - An anima rationalis habeat aliquam compositionem?
  - A quo anima rationalis producat?
- Quæstio 2<sup>a</sup>: Utrum anima rationalis sit formaliter vegetativa et sensitiva, vel solum eminenter?
- Quæstio 3<sup>a</sup>: Utrum anima rationalis sit immortalis et quomodo?
- Quæstio ultima: Utrum anima intellectiva sit æqualis perfectionis in omnibus hominibus?

- **Distinctio 7<sup>a</sup>: De potentia intellectiva**

- Quæstio 1<sup>a</sup>: An detur intellectus agens et quid sit?
  - Quomodo concurrat phantasma cum intellectu agente ad productionem speciei intelligibilis?
  - Quomodo intellectus agens a passibili distinguatur?
- Quæstio 2<sup>a</sup>: Utrum necessario ponendæ sint species impressæ intelligibiles in intellectu?
- Quæstio 3<sup>a</sup>: Utrum intellectus possibilis sit distincta facultas a memoria intellectiva?
- Quæstio 4<sup>a</sup>: Quodnam sit obiectum adæquatum intellectus possibilis?
  - Utrum intellectus noster directe cognoscat singulare?
  - Utrum singulare sit prius cognitum a nostro intellectu quam universale?
- Quæstio 5<sup>a</sup>: In quo formaliter consistat intellectio?
- Quæstio 6<sup>a</sup>: Quid sit verbum mentale?
- Quæstio 7<sup>a</sup>: An omnis intellectio sit verbum et per quam actionem producat?
- Quæstio 8<sup>a</sup>: Utrum Deus sine concursu intellectus possit producere intellectionem?
- Quæstio 9<sup>a</sup>: Quid sit cognitio intuitiva et abstractiva?
- Quæstio 10<sup>a</sup>: Utrum in eodem intellectu repugnent assensus et dissensus?
- Quæstio 11<sup>a</sup> et ultima: Utrum scientia, fides et opinio possint esse simul in eodem intellectu respectu eiusdem obiecti?

- **Distinción Sexta: Sobre el alma racional**

- Cuestión 1ª: Si el alma racional es enteramente espiritual.
  - ¿si el alma racional tiene alguna composición?
  - ¿por quién es producida el alma racional?
- Cuestión 2ª: Si el alma racional es formalmente vegetativa y sensitiva o bien sólo de manera eminente.
- Cuestión 3ª: Si el alma racional es inmortal y de qué modo.
- Cuestión última: Si el alma intelectual es de igual perfección en todos los hombres.

- **Distinción Séptima: Sobre la potencia intelectual**

- Cuestión 1ª: Si el intelecto agente es dado y qué es.
  - ¿cómo concurre el fantasma con el intelecto agente en la producción de la especie inteligible?
  - ¿cómo el intelecto agente se distingue del paciente?
- Cuestión 2ª: Si las especies impresas inteligibles necesariamente están puestas en el intelecto.
- Cuestión 3ª: Si el intelecto posible es una facultad distinta de la memoria intelectual.
- Cuestión 4ª: ¿Cuál es el objeto adecuado del intelecto posible?
  - ¿si nuestro intelecto conoce directamente el singular?
  - ¿si el singular es conocido por nuestro intelecto antes que el universal?
- Cuestión 5ª: ¿En qué consiste formalmente la intelección?
- Cuestión 6ª: ¿Qué es el verbo mental?
- Cuestión 7ª: Si toda intelección es verbo y por medio de qué acción se produce.
- Cuestión 8ª: Si Dios sin la concurrencia del intelecto puede producir la intelección.
- Cuestión 9ª: ¿Qué es la cognición intuitiva y la abstractiva?
- Cuestión 10ª: Si en el mismo intelecto se oponen el asentimiento y el disentimiento.
- Cuestión 11ª y última: Si la ciencia, la fe y la opinión pueden estar al mismo tiempo en el mismo intelecto respecto del mismo objeto.





## CONCLUSIONES FINALES

A partir de la investigación documental y del estudio y desarrollo de los aspectos teóricos abordados en las distintas secciones del trabajo que aquí presentamos, podemos ofrecer las siguientes conclusiones.

En primer lugar, creemos firmemente que nuestra labor viene a llenar una gran laguna en la historia de la filosofía colonial chilena e hispanoamericana, pues con ella contribuimos concretamente a la recuperación y normalización del patrimonio filosófico colonial, el que aún –salvo contadas excepciones– permanece en un olvido absoluto.

A lo largo de nuestra investigación no sólo nos hemos visto ante el inmenso desafío de editar el manuscrito de este curso trienal, testimonio único de la enseñanza filosófica de la época, sino que además nos hemos encontrado con la relevante figura de este olvidado fraile franciscano, autor de nuestros *Comentarios*.

Hemos constatado documentalmente el importante papel desempeñado por fray Juan de Fuica en el desarrollo de la Orden Franciscana en Chile durante más de cincuenta años, desde las últimas dos décadas del siglo XVII hasta el primer tercio del XVIII.

Durante su larga trayectoria administrativa y académica ocupó diferentes cargos en distintas ciudades del país. Le hemos hallado trabajando como profesor de filosofía, maestro de estudiantes, lector de teología, guardián de conventos, cronólogo de la Provincia, examinador de predicadores y confesores y como guardián y rector del colegio San Diego de Alcalá. En este mismo sentido, hemos comprobado su participación como presidente de la comisión encargada de redactar las nuevas Constituciones de dicho colegio, y, aunque no figura en los documentos que detallan el equipo final de su aprobación en 1732, pensamos que dada su trayectoria tuvo una importante contribución en aquella tarea.

Asimismo, creemos que el libro que reúne los *Comentarios* de fray Juan de Fuica puede haber sido el esfuerzo del fraile por responder a las demandas internas de la Orden y unificar los contenidos requeridos por los estudiantes de artes, de modo que podría representar un esbozo para un eventual Manual de estudios de la Provincia chilena. Aunque, en todo caso, no nos consta que los haya revisado con tal propósito. Sin embargo, consideramos que nuestros *Comentarios* al *De anima* constituyen un buen ejemplo de un curso introductorio destinado a los jóvenes frailes que continuarían posteriormente con los estudios de teología.

En este sentido, es destacable el afán pedagógico para organizar los contenidos del texto de una manera introductoria, pero igualmente de una forma clara, inteligible y –según nos dice– en un estilo propio. Es de notar, por una parte, la similitud del curso del fraile con el plan del *De anima* de Suárez, el que a su vez se asemeja a la exposición de santo Tomás del estudio del alma humana en la *Suma Teológica* (pars I, q. LXXV-XC). Y, por otra, que la estructura del curso de Fuica se acerca más al tratamiento que hace el Estagirita de los contenidos animásticos por sobre aquella que adopta el Doctor Sutil, aunque el franciscano de La Serena no aborda las materias estudiadas en el libro primero por el Filósofo y, en cambio, incluye el estudio de temáticas propias de la psicología cristiana, ajenas totalmente a las doctrinas aristotélicas. En términos generales, no obstante, el curso organiza sus contenidos de un modo que no hemos visto en ninguno de los otros cursos animásticos de la época que se conservan en el país y que hemos revisado.

Así, siguiendo la tradición del sistema medieval, el curso del franciscano chileno se estructura en siete distinciones de diferente extensión, cada una de ellas dividida a su vez en un número variable de cuestiones. Las distinciones más breves –la segunda, tercera y quinta– incluyen dos cuestiones, mientras que la más extensa –y la última del curso– contiene once cuestiones.

Nos ha resultado también del más alto interés la edición de este curso manuscrito, dado que, al ser una copia única, es el testimonio exclusivo y privilegiado de las clases dictadas por el fraile en el colegio San Diego de Alcalá. Del mismo modo, los restantes *Comentarios* del libro dan cuenta de los

inicios de la actividad docente de Fuica en el Convento del Socorro de la ciudad de Santiago. Todo ellos fueron copiados por el mismo alumno, fray Francisco de Morales, durante los años 1687–1689. En este mismo sentido, si consideramos globalmente la información recogida sobre el franciscano, podríamos pensar que en ellos se expone una mentalidad juvenil, propia de los inicios de su magisterio.

Los contenidos de los *Comentarios Acerca del alma* dan cuenta del escotismo del siglo XVII y al examinarlos nos constan los conocimientos filosóficos generales de fray Juan de Fuica, pues estaba al tanto de los temas fundamentales de los grandes pensadores escolásticos, así como de las disputas y controversias teóricas de sus contemporáneos –sobre todo españoles– acerca de algunos conceptos filosóficos y teológicos centrales.

En este contexto, por ejemplo, hemos podido ver que al estudiar el concepto de *forma de corporeidad*, en la cuestión cuarta de la primera distinción, cita como autoridades a varios autores de la tradición escotista, entre ellos: Antonio Andreas, Johannes de Basolius, Juan de Rada, Alonso Brizeño, Juan Merinero López y Juan Poncio; y en la cuestión primera de la quinta distinción, al abordar el estudio de los sentidos externos, nos recomienda revisar al respecto las ideas de Galeno y Aristóteles en los escritos de Poncio y Merinero.

En la misma línea, al estudiar el intelecto agente, en la cuestión primera de la séptima y última distinción, fray Juan de Fuica concluye siguiendo a Aristóteles y expresamente en contra de dos teólogos: el dominico francés Guillaume Durando y el jesuita español Pedro Hurtado de Mendoza. En la cuestión octava, acerca de si Dios puede producir la intelección sin la concurrencia del intelecto, vemos que se opone a los teólogos jesuitas españoles Gabriel Vásquez y Luis de Molina, al teólogo cisterciense español Pedro de Lorca, al teólogo dominico español Luis de Montesinos, al teólogo dominico francés Jean Capréolus y al teólogo dominico italiano Francis Silvester de Ferrara. De igual modo, en la última cuestión del curso, el fraile también hace alusión a diferentes autoridades de la Orden Franciscana (san Buenaventura, Alonso Brizeño, Duns Escoto y Diego de Humanzoro) para concluir que la ciencia, la fe y la opinión puedan darse en el mismo intelecto respecto del mismo objeto.

En general, el franciscano de La Serena sigue las enseñanzas de Aristóteles a través de la interpretación escotista, pero también da cuenta de conocimientos científicos más modernos, pues, por ejemplo, es capaz de distanciarse de la teoría cardiocéntrica del Estagirita y seguir a Galeno, en la cuestión segunda de la quinta distinción, al considerar al cerebro –y no al corazón– como el órgano del sentido interno y centro fundamental de las operaciones intelectuales. Y, aunque no hallamos en el texto otro ejemplo similar que nos permita generalizar esta afirmación, no podemos perder de vista que en tiempos del fraile las ciencias experimentales –auxiliares de la psicología– no habían sido aún introducidas en las colonias hispanoamericanas.

El contenido de nuestros *Commentaria in tres libros De anima ad mentem nostri subtilis Doctoris Duns Scoti, Theologorum Principis* manifiesta un marcado interés por la psicología racional, característico de la enseñanza escolástica. En ellos, el fraile expone y estudia los temas que son ya clásicos desde Aristóteles: la esencia y las potencias del alma, los actos y los objetos, los hábitos, los sentidos, la inmortalidad y espiritualidad del alma, y la naturaleza del intelecto.

En la exposición del franciscano chileno predomina así una perspectiva psicológica por sobre un acercamiento biológico a los contenidos –como el que hemos constatado, por ejemplo, en los tratados de Merinero, Poncio y Rada–, el que según el fraile es “*de utilidad más bien para los Médicos que para los Animásticos*”. Por ello, el mismo Fuica recomienda a quienes se interesen por conocer con una mayor profundidad acerca de aspectos biológicos que recurran a los escritos de Merinero, Poncio o Galeno<sup>1</sup>. De igual manera, hallamos que interpreta con marcados tintes teológicos una afirmación del Estagirita cuando nos dice que, para los católicos, es evidente que Dios crea el alma intelectual “*lo que también ha notado Aristóteles cuando dice ‘el intelecto llega desde fuera’*”.

---

<sup>1</sup> Algunas de las obras de estos autores se encontraban en el Convento Grande de san Francisco, según consta en el inventario de sus libros (1799). Allí se reunieron las obras que durante más de un siglo albergó la biblioteca del colegio San Diego de Alcalá y que podemos suponer que fray Juan de Fuica conoció. Cf. el inventario de la biblioteca en nuestro ANEXO.

Destaca el respeto demostrado por el fraile chileno hacia la *auctoritas* de los antiguos, sin hacer una diferenciación expresa entre autores cristianos o paganos. De esta manera, encontramos referencias a autoridades tan diversas como Aristóteles, Galeno, san Agustín, santo Tomás, Avicena, Averroes y Escoto. No obstante, es el Estagirita el único autor clásico de la filosofía griega citado por Fuica, quien, en cambio, apoya sus conclusiones en autoridades de la Biblia, en los Santos Padres y en Cánones Conciliares (Letrán y Trento), como podemos ver ejemplificado en la sexta distinción al discutir sobre la naturaleza e inmortalidad del alma racional.

En cuanto a la frecuencia de las referencias que hallamos en el curso, podemos indicar lo siguiente. El autor más citado es, naturalmente, Duns Escoto y la *Opus Oxoniense*. Cabe destacar que Fuica no nombra expresamente esta obra, pero sí indica con precisión la ubicación de los pasajes respectivos. Luego viene Aristóteles, de quien el fraile se refiere a muchas de sus obras, sobre todo aquellas que estudian temas físicos y metafísicos (*De anima*, *De partibus animalium*, *Metaphysica*, *De generatione et corruptione*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De somno et vigilia*, *Ethica*, *De generatione animalium*). Después encontramos las referencias a santo Tomás y la *Summa theologiae*, la que tampoco es expresamente nombrada por el fraile y, por último, hallamos las referencias a san Agustín (*De trinitate* y *De civitate Dei*).

En este sentido, fray Juan de Fuica hace uso de la división medieval entre autores *veteres* y *novi*, valiéndose del *argumentum ab auctoritate* como última fuente de verdad, que podemos ver expresado en el texto bajo las frecuentes formas escolásticas: “*dicendum est...*”, “*notandum est...*”, “*nostra conclusio...*”, “*nostra sententia...*”, muy utilizadas en las disputas en la enseñanza escolar<sup>2</sup>. Igualmente, observamos que el discípulo-copista del texto, fray Francisco Morales, utiliza a lo largo del curso numerosas abreviaturas de origen medieval

---

<sup>2</sup> En cuanto a las fórmulas hagiográficas propias de los franciscanos, Cf. LÉRTORA MENDOZA (2005), pp. 71-73.

o derivadas de ellas. Cabe notar aquí que todos estos elementos se conservan aún en la mitad del siglo XVIII en la Universidad colonial hispanoamericana<sup>3</sup>.

Nos parece importante señalar también que la forma literaria medieval a la que más se aproxima el curso es la *reportatio*, cuyo equivalente americano es el dictado. Ambos se diferencian, sin embargo, en su función, puesto que el dictado no buscaba necesariamente exponer el pensamiento del profesor, sino más bien presentar los contenidos de un curso. En este contexto, los diversos errores que apreciamos en el texto serían derivados de la naturaleza del dictado y reflejarían errores e imprecisiones de audición y faltas de ortografía que podríamos atribuir al copista, pero en ningún caso imputarlos exclusivamente al profesor<sup>4</sup>. Sin embargo, como no contamos con *familias de copias* del curso tampoco podemos contrastar tales expresiones. A modo de ejemplo curioso, podemos señalar que, en el preludio, el copista escribe “*noce te ipsum*” en lugar de “*nosce te ipsum*”.

El curso está íntegramente dictado y copiado en latín, de acuerdo con los estatutos internos de la Orden, a pesar de la tendencia general de la filosofía en la que se empieza cada vez más a redactar los textos en lengua vulgar. Las características del latín colonial expresado en el curso del fraile nos han significado un importante esfuerzo para comprender cabalmente el texto. Hemos constatado que posee las características propias de aquel estado de evolución de la lengua en el que se fusionan diferentes vertientes culturales europeas e hispanoamericanas, y por ello, se aleja de la norma clásica. Por un lado, hallamos los caracteres fundamentales del latín eclesiástico, desarrollado sobre la base del latín vulgar e inclinado a la literalidad y la adopción de helenismos, neologismos y adaptaciones de la lengua; y las tendencias del neolatín y del latín de los humanistas, orientadas hacia el purismo y la corrección, y que con tanto éxito se cultivaban en las Universidades españolas ya desde el XVI. Y, por otro lado, hallamos en nuestros *Comentarios* las características propias del latín colonial producto del contacto con el castellano hablado en América.

---

<sup>3</sup> NAVAS (1997), p. 186.

<sup>4</sup> Cf. LÉRTORA MENDOZA (2005), p. 74-76.

Por otra parte, podemos precisar, además, algunos aspectos que escapan al objetivo primordial de nuestra investigación y, por ello, quedarán abiertos a futuros trabajos. Creemos que en el curso se presentan determinadas temáticas filosóficas en las que valdría la pena emprender un análisis con mayor profundidad y detenimiento, por ejemplo, la teoría del conocimiento y la doctrina metafísica expuesta por el fraile

Finalmente, no podemos dejar de mencionar algunas inquietudes que, por el momento, nos quedarán sin respuesta, pero que de igual manera nos atrevemos a formular. Pues, si consideramos que el curso fue dictado en los inicios de la labor docente del fraile –y como tal podemos pensar que es producto de una mentalidad juvenil–, podemos legítimamente preguntarnos: ¿qué postura filosófica mantuvo fray Juan de Fuica en su madurez, después de su magisterio teológico?, ¿hubo cambios en su mentalidad y en sus doctrinas a lo largo de su dilatada trayectoria docente? Por desgracia, hemos de decir que estas interrogantes se quedarán a la espera de que, eventualmente, algún otro trabajo del fraile salga a la luz desde los archivos franciscanos y nos brinde alguna otra información sobre esta olvidada figura de la Orden de los frailes menores.





# BIBLIOGRAFÍA GENERAL

## Juan de Fuica

*Commentaria phylosophica ad mentem Doctoris Subtilissimi Patris Fratris Joannis Duns Scoti Sacratissimi Ordinis Minorum et Theologorum Principis.* Santiago de Chile, 1687, 592p, Archivo Histórico Franciscano, original, Ms.

*Commentaria in tres libros De anima ad mentem nostri Subtilis Doctoris Duns Scoti, Theologorum Principis.* Santiago de Chile, 1689, 48p [545-592], Archivo Histórico Franciscano, original, Ms.

## Sobre Juan de Fuica

*Actas del Definitorio*, Volumen III (1714-1735). Archivo de la Provincia Franciscana, Santiago de Chile.

CAZANOVA, Fr. Francisco. *Historia de la Recoleta I.* Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, nº 56, 1998.

*Constituciones del Colegio de San Diego de Alcalá (1681).* Archivo de la Provincia Franciscana, Santiago de Chile.

“Documentos toma de hábito”, *Informes de Novicios (1603 – 1739).* Archivo de la Provincia Franciscana, Santiago de Chile.

ESPEJO, Juan Luis. *Nobiliario de la Antigua Capitanía General de Chile.* Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1917.

*Inventario Biblioteca Casa Grande (1799).* Archivo de la Provincia Franciscana, Santiago de Chile. También en Archivo Nacional Histórico, Asuntos varios, vol. 100.

## Juan Duns Escoto

B. IOANNIS DUNS SCOTI. *Quaestiones super secundum et tertium De anima*. Edited by C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver. Opera Philosophica 5. Washington D. C.: The Catholic University of America Press; St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 2006.

B. IOANNIS DUNS SCOTI. *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum*. Editado por Mariano Fernández García, O. F. M. 2 Tomos. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1912-1914.

DUNS SCOT. *La Théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 1996.

DUNS SCOT. *L'image*. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 1993. Contiene *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, qq. 1 – 4.

JOAN DUNS ESCOT. *Del Primer Principi i Altres Escrits*. Traducció i Edició a cura de Josep Batalla. Barcelona: Edicions 62, 2000.

JUAN DUNS ESCOTO. *Dios uno y Trino*. Edición bilingüe, versión de los padres B. Aperribay, B. Madariaga, I. de Guerra, F. Alluntis; introducción general de M. Oromí. Biblioteca de autores cristianos 193. Madrid: La Editorial Católica, 1960.

JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones Cuodlibetales*. Edición bilingüe, introducción, resúmenes y versión de Félix Alluntis, O. F. M. Biblioteca de autores cristianos 277. Madrid: La Editorial Católica, 1968.

JUAN DUNS ESCOTO. *Tratado acerca del primer principio*. Edición bilingüe, versión, introducción y notas por Félix Alluntis, O. F. M. Biblioteca de autores cristianos 503. Madrid: La Editorial Católica, 1989.

“Notabilia Scoti super Metaphysicam: una testimonianza ritrovata dell'insegnamento di Duns Scoto sulla Metafisica”. Editado por Giorgio Pini. *Archivum Franciscanum Historicum* 89, 1996, pp. 137-180.

*Opera omnia* (Editio Vaticana). Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013. Incluye *Ordinatio* (vol. I – XIV) y *Lectura* (vol. XVI – XXI).

*Opera philosophica*. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1997 – 2006. Volumen I: *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge* y *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*; volumen II: *Quaestiones in Libros Perihermeneias*, *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis* y *Theoremata*; volúmenes III – IV: *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*; volumen V: *Quaestiones super Secundum et Tertium De anima*.

## **Sobre Escoto**

CARRERAS I ARTAUD, Joaquín. *Ensayo sobre el Voluntarismo de J. Duns Scot. (Una contribución a la Historia de la Filosofía Medieval)*. Tesis para el Doctorado de Filosofía. Gerona: Tipografía Carreras, 1923.

COMMISSIO SCOTISTICA (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. I: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria. *Studia Scholastico-Scotistica* 1. Roma: Ercolano, 1968.

COMMISSIO SCOTISTICA (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. II: Problemata philosophica. *Studia Scholastico-Scotistica* 2. Roma: Ercolano, 1968.

COMMISSIO SCOTISTICA (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. III: Problemata theologica. *Studia Scholastico-Scotistica* 3. Roma: Ercolano, 1968.

COMMISSIO SCOTISTICA (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. IV: Scotismus decursu saeculorum. *Studia Scholastico-Scotistica* 4. Roma: Ercolano, 1968.

CROSS, Richard. "Duns Scotus's Anti-Reductionistic Account of Material Substance". *Vivarium* 33, 1995, pp. 137-170.

CROSS, Richard. "Philosophy of Mind". *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Edited by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 263-284.

DUMONT, Stephen D. "Theology as a Science and Duns Scotus' Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition". *Speculum* 64, 1989, pp. 579-599.

DUMONT, Richard E. "The Role of the Phantasm in the Psychology of Duns Scotus". *The Monist* 49, 1965, pp. 617-633.

EFFLER, Roy R. *John Duns Scotus and the principle "Omne quod movetur ab alio movetur"*. Franciscan Institute Publications (Philosophy Series) 15. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1962.

GILSON, Étienne. *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Études de philosophie médiévale 42. Paris: Vrin, 1952.

GILSON, Étienne. "Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le Prolog de l'Ordinatio". *Antonianum* 28, 1953, pp. 7-18.

GUZMÁN MANZANO, Isidoro. *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. Edición Bilingüe de *Cuestiones Cuodlibetales* (XIII, XIV y XV) y *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qq 1-2; p. 3, qq. 2-3. Traducción Juan García e Isidoro Guzmán Manzano. Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano y Editorial Espigas, 2000.

LONGPRÉ, Ephrem. "La Philosophie du B. Duns Scot": extrait des *Études Franciscaines*. Paris: Société et librairie S. François de Assise, 1924.

MINGES, Parthenius. *IOANNIS DUNS SCOTI. Doctrina Philosophica et Theologica: Quoad res praecipuas proposita et exposita. Opus posthumum, pro manuscripto*. 2 Tomos. Ad Claras Aquas (Quaracchi). Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1930.

NOONE, Timothy B. "Universals and individuation". *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Edited by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 100-128.

PASNAU, Robert. "Cognition". *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Edited by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 285-311.

PINI, Giorgio. "Scotus on the Objects of Cognitive Acts". *Franciscan Studies* 66, 2008, pp. 281-315.

RADA, Ioanne de. *Controversiae theologicae inter Sanctum Thomam & Scotum super Tertium Sententiarum...* Romae: apud Io. Paulum Profilium, 1614.

SONDAG, Gérard. "Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle (Cognitio Intuitiva)", *Veritas: Revista de Filosofia* (Porto Alegre), v. 53, 2008, pp. 32-58.

STELLA, Prospero Tommaso. *L'Illeborfismo di G. Duns Scoto*. Pubblicazione del Pontificio Ateneo Salesiano, II. Testi e studi sul pensiero medioevale, 2. Torino: Società Editrice Internazionale, 1955.

TROPIA, Anna. "Scotus' Platonic account of the Intellect in the Collationes by Francisco Macedo (1671-1673)". *Historia Philosophica* (Ed. Fabrizio Serra), Pisa-Roma, 9, 2011, pp. 57-73.

WILLIAMS, Thomas. "Introduction: The Life and Works of John Duns the Scot". *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Edited by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 1-14.

WOLTER, Allan B. *The transcendental and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1946.

WOLTER, Allan B. *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Edited by Marilyn McCord Adams. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990.

## **Cursos ad mentem Scoti**

MERINERO, Ioanne. *Commentarii in tres libros Aristotelis de anima, iuxta subtilis doctoris Ioannis Duns Scoti mentem, una cum disputationibus, et quaestionibus, hoc tempore agitari solitis*. Matriti, apud Matthaeum Fernández, Typographo Regium, 1659.

PONCIUS, Ioannes. *R. P. Fr. Ioannis Poncii Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer...* Lugduni: sumpt. Ioannis Antonii Huguetan & Marcii Antonii Ravaud, 1659.

## **Filósofos medievales**

AVERROIS. *Aristotelis De Physico Auditu Libri Octo*. Vol. IV, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Frankfurt am Main: Minerva, 1962.

SANTO TOMÁS. *Opera Omnia*. Editio Leonina. Iussu impensaue Leonis XIII, 1882-1948.

SAN AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. Edición bilingüe. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Biblioteca de autores cristianos 171-172. Madrid: La Editorial Católica, 1977-1978.

SAN AGUSTÍN. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Edición bilingüe. Introducción y notas del P. Luis Arias. Biblioteca de autores cristianos 39. Madrid: La Editorial Católica, 1968.

SUAREZ, Francisco. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima. Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*. Edición crítica por Salvador Castellote, traducción castellana por Carlos Baciero y Luis Baciero. Barcelona: Labor; Madrid: Fundación Xavier Zubiri; Fundación Banco Urquijo: Sociedad de Estudios y publicaciones, 1978-1991.

## Sobre filosofía medieval

ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la Filosofía*. Tomo I. Barcelona: Montaner y Simón, 1978.

ABELLÁN, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español. Tomo III Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII y XVIII)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

BÉRUBÉ, Camille. *La connaissance de l'individuel au moyen âge*. Préface de Paul Vignaux. Montréal: Presses de l'Université de Montréal; Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

CARRERAS Y ARTAUD, Joaquín. "Notas sobre el texto del tratado 'De anima' de Francisco Suárez". *Pensamiento*. Madrid: [s. n.], vol. 15, 1959, pp. 293-308.

CEÑAL, Ramón. S. J. "La filosofía española del siglo XVII". *Estudios sobre el Barroco*. Madrid: Revista de la Universidad de Madrid, vol. XI, núms. 42-43, 1962, pp. 373-410.

DAY, Sebastian J. *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*. Franciscan Institute Publications (Philosophy Series) 4.St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1947.

FERNÁNDEZ, Clemente. S. I. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1986.

FRAILE, Guillermo. O. P. *Historia de la filosofía*. Volumen III: Del humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII). Biblioteca de autores cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1966.

LIBERA, Alain de. *La querrelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

MURALT, André de. *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Colección Politopías 20. Madrid: Marcial Pons, 2008.



PASNAU, Robert. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

PERLER, Dominik. "Things in the Mind. Fourteen-Century Controversies over 'Intelligible Species'". *Vivarium* 34, 1996, pp. 231-253.

PERLER, Dominik. *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*. Conférences Pierre Abélard. Paris: Vrin, 2003.

ROIG GIRONELLA, Juan. S. I. *Investigaciones metafísicas*. Barcelona: Editorial Atlántida, 1948.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra S. A., 2011.

SOLANA, Marcial. *Historia de la filosofía española. Época del renacimiento*, tomo III (siglo XVI). Madrid: Aldus S. A. de Artes Gráficas, 1940.

SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: from perception to knowledge*. Leiden: Brill, 1994.

WOLTER, Allan B., y Marilyn McCord Adams. "Memory and Intuition: A Focal Debate in Fourteenth Century Cognitive Psychology". *Franciscan Studies* 53, 1993, pp. 175-192.

WULF, Maurice de. *Histoire de la Philosophie médiévale*. Louvain: Institut de Philosophie, 1912.

### **Sobre filosofía franciscana**

ANDRÉS, Melquíades (dir.). S. Fernández Ardanaz, A. Bayón, B. Palacios, B. Parera, M. Avilés (cols). *Historia de la teología española. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Suárez, 1983.

ANDRÉS, Melquíades (dir.). B. Parera, A. Bayón, M. Avilés, B. Palacios, V. Sánchez Gil, A. Martínez Albiach, D. de Pablo Maroto, I. Rodríguez (cols). *Historia de la teología española. Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Suárez, 1987.

CARRERAS I ARTAUD, Tomás. “Els caràcters de la Filosofia Franciscana i l’Esperit de sant Francesc”: Extret de *Franciscalia*. Barcelona: Editorial Franciscana, 1928.

MERINO, José Antonio. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993.

PAZOS, Manuel. O. F. M. *Los estudios en la Provincia Franciscana de Santiago (Tratado histórico)*. Madrid: Escuelas Profesionales “Sagrado Corazón de Jesús”, 1967.

RAMÍREZ, Hugo. *Fuentes para la historia franciscana II. Libros Becerros de Actas y Decretos del Venerable Definitorio de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile. Índice de Materias y Extractos. Siglo XVIII (1700-1734)*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, nº 23, 1992.

RAMÍREZ, Hugo.

a) *Fuentes para la historia franciscana III. Libros Becerros de Actas y Decretos del Venerable Definitorio de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile. Índice de Materias y Extractos. Siglo XVIII (1735-1765)*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, nº 27, 1993.

b) *Fuentes para la historia franciscana IV. Libros Becerros de Actas y Decretos del Venerable Definitorio de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile. Índice de Materias y Extractos. Siglo XVIII (1765-1799)*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, nº 29, 1993.

SALINAS, Maximiliano. *El Obispo Diego de Humanzoro y los indios de Chile en el siglo XVII*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, nº 25, 1993.

*Statutorum Generalium Compilatio pro Familia Cismontana Regularis Observantiæ Seraphici P. N. Sancti Francisci*, a Reverendissimo P. Fr. Joseph Ximenez Samaniego. Matriti: Ex Typographia V. M. Mariæ a Jesu de Agreda. MDCCLI.

### **Sobre filosofía colonial chilena**

FUENZALIDA, Alejandro. *Historia del desarrollo intelectual en Chile (1541 – 1810). (Enseñanza Pública i Cultura Intelectual)*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1903.

HANISCH ESPÍNDOLA, Walter. *En torno a la Filosofía en Chile (1594 - 1810)*. Santiago de Chile: Ediciones Historia, Universidad Católica de Chile, 1963.

ITURRIAGA, Rigoberto. *Las Escuelas Franciscanas*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, nº 2, 1989.

ITURRIAGA, Rigoberto.

- a) *El Colegio San Diego de Alcalá*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, nº 4, 1990.
- b) “El Escotismo en Chile”. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*. Santiago de Chile: Seminario Pontificio Mayor, V. 8, 1990, pp. 37-58.

ITURRIAGA, Rigoberto. *Tablas Capitulares de la Provincia Franciscana (XVII)*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, nº 69, 2001.

MEDINA, José Toribio. *La Instrucción Pública en Chile desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de San Felipe*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 2 volúmenes, 1905.

MEDINA, José Toribio. *Historia de la Real Universidad de San Felipe de Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Imp. y Lit. Universo. 2 Tomos, 1928.

QUILES, Ismael. "Manuscritos filosóficos en la época colonial en Chile". *Ciencia y Fe*. San Miguel: Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San José. N° 34, 1953, pp. 39-61.

## **Aristóteles**

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1996.

ARISTÓTELES. *Acerca de la generación y la corrupción*. Introducción, traducción y notas por Ernesto La Croce. Madrid: Gredos, 1987.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 2007.

ARISTÓTELES. *Investigación sobre los animales*. Introducción de Carlos García Gual; traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1992.

ARISTÓTELES. *Marcha de los animales*. Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. *Movimiento de los animales*. Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.

ARISTÓTELES. *Partes de los animales*. Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.

ARISTÓTELES. *Parva Naturalia*. Traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales*. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. *Tratados breves de historia natural*. Introducción, traducción y notas por Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.

ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982-1988.

ARISTOTELIS. *De longitudine et brevitate vitae libellus*, latine versu et adnotationibus C. Zell. Friburgi: Typis Friderici Wagner, 1826.

ARISTOTELIS. *Tractatus De anima*. Graece et latine. Ed. Paulus Siwek, S. J. Roma: Desclée & C. i. Editori Pontifici, 1965.

### **Sobre Escolástica Hispanoamericana**

FURLONG, Guillermo S. J. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Ed. Kraft, 1952.

LÁZARO PULIDO, Manuel. "Scholastica Colonialis: El contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños". *Cauriensia* VI, 2011, pp. 147-167.

LÉRTORA MENDOZA, Celina A. "Algunos problemas de las fuentes primarias latinas académicas coloniales". *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*. V. 5, n. 5, 2005, pp. 65-78.

NAVA, Mariano. "Los Cursus Philosophici de Suárez y Urbina. El latín colonial en Venezuela y dos manuscritos filosóficos". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 12, 1997, pp. 179-192.

PIACENZA, Eduardo. "El ars disputandi de un manuscrito caraqueño del siglo XVIII". *Apuntes Filosóficos* 5, 1994, pp. 47-59.

SALAZAR, Fr. José Abel. *Los Estudios Eclesiásticos Superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.

### **Sobre Latín eclesiástico y vulgar**

HERRERO, Victor José. *Introducción al estudio de la filología latina*. Madrid: Gredos, 1965.

PALMER, Leonard Robert. *Introducción al Latín*. Barcelona: Editorial Planeta, 1974.

VÄÄNÄNEN, Veikko. *Introducción al Latín Vulgar*. Madrid: Gredos, 2003.

### **Recursos electrónicos:**

[www.scholasticon.fr](http://www.scholasticon.fr)

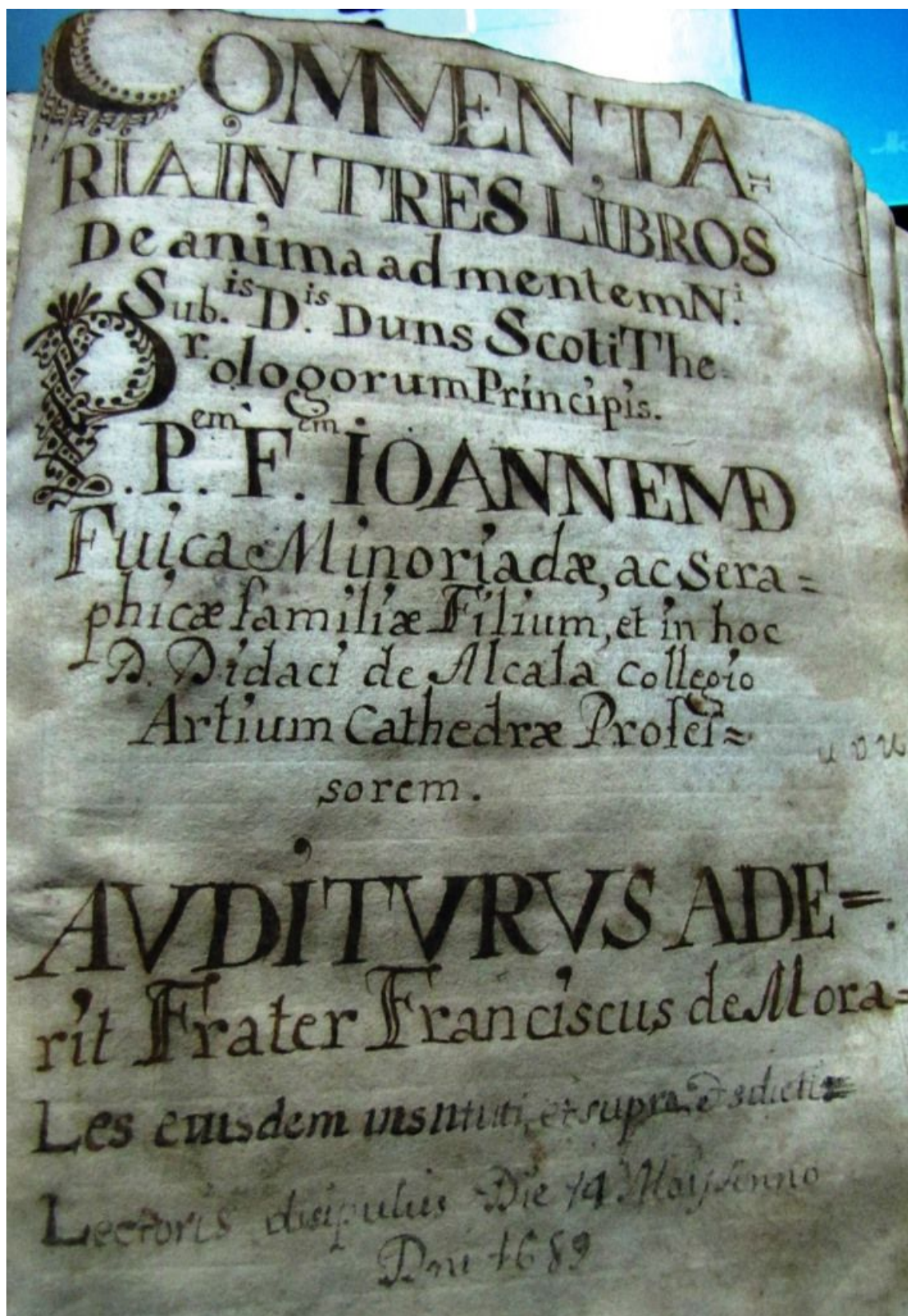
[www.logicmuseum.com](http://www.logicmuseum.com)

[www.traduccion-franciscanos.uva.es](http://www.traduccion-franciscanos.uva.es)

[www.newadvent.org](http://www.newadvent.org)

# **ANEXOS**

Fotografías *Commentaria in tres libros De anima ad mentem nostri  
Subtilis Doctoris Duns Scoti, Theologorum Principis.*





# PRÆLUDIV



rarij sim in foribus delphi templi scriptis  
 nocet te ipson, ad implendy d'ignit' animas  
 que fulurque p'iterna obia de d'ignit' q'  
 se ipm' recollit de' animq' in tua subla,  
 passionibus diuinitate conatus. Discretatione  
 iortuz animaducas incedimus. Discretatione  
 Philosophari debemus, sicut in in' proximialibus dia-  
 lectis, & Philosophis, sicut in in' proximialibus dia-  
 lectis imitatis ab oblo, ita h'c animaducas fauileat  
 speculatiua eius locale obtus e' aia in cor, q'ut d'ignit' e'  
 aia vegetaliu, & roale, obtus v. in ad' quatu' p'ima po-  
 t'is hunc pcedendi n'og' in hoc obreuaui, mata diu-  
 sit tractaty isty in t'ris libros: in 1<sup>o</sup> constituit inco-  
 m'atione huius operis. In 2<sup>o</sup> agit de aia in cor, & de illuz  
 affectionibus, & aia quoque deo clatiua, & sensitiua  
 utriusque proprietates exponendo. In 3<sup>o</sup> d'ignit' de  
 sensibus factis internis, quz Externis, iten de aia roale,  
 & potentia illuz. Non quoque de no' d'ignit' p'p'  
 factis libros per Distinctiones, & Questiones d'ignit'  
 dabimus. sit Dist. 1<sup>a</sup> de Anima in Communi. Q. 1<sup>a</sup>  
 Quid sit aia, & an eius de'fo sit exacta?

## DIST. 1<sup>a</sup> DE ANIMA IN COMMUNI.

Quæst. 1<sup>a</sup>

Quid sit aia, et an eius de'fo sit exacta?

Hic vnu' quærit, & aliud supponit, supponit eni' aia e'  
 p'hibet, & de facto e' d'ignit', quod e' huc in exi' d'ignit' d'ignit'  
 us, ut experientia d'ignit', & fide d'ignit' d'ignit' & q'ut' m'ia



in sua virtute debeat de diversis affectionibus, diversis  
 scilicet organa ad vitam exercitibus, et organa sint in  
 organa vita, id est in animalibus non habent illa organa,  
 et non possunt vitaliter operari et sequenti nec vivere.  
 sola virtute est quia propter organa que sunt in cada-  
 vere non in vivo organa, id est quod illorum simulacra  
 et partes sunt disposita motu, et vivum quod est dispositum.  
 Dicitur: Ceterum est in animalibus;  
 et sic corpus organicum: non solum in viventibus, datur  
 corpus organicum et per motum quia stelle, planetas, et  
 quod sunt partes in dissimiles in figura, magnitudine,  
 et temperamento qualitate. Unde oritur  
 vita et similitudo effectus, et in fluxu, id est habere  
 corpus organicum. Necque ad cuius generationis negotio  
 as: stelle enim et planetas non sunt partes ceteri, sicut partes  
 et heredes non sunt partes terrae. Preterea, licet sint partes  
 ceteri, tamen dispositionibus aptis ad vitam propter effectus,  
 et excellentiam qualitates, quia propter organa non sunt.  
 In 4. in corporibus viventibus, organa sunt substan-  
 tialia.



# Vincorporibus viventibus organizatio si substantialis.

Relata in primis Sentia quocumque aspectibus accidentia  
hinc illigenda est illa quilibet Corpore organum, Organum  
magis de qua afficitur organum rationis Viventibus est substantiam  
Hanc sequitur ex D. Thoma Thomae de illi qui tenent  
organizatioms illa est effectus spalis ab aia quocumque  
Sentia autem Sentia.

Notanda est duplex esse quia accidentia.  
alia passiva que si dispositioes per gradus mater ad res  
repletur aia, ut temperamenta, humores, qualitates, et  
que ex illis resultant, ut mollesces, molities, varitas,  
densitas, et alia eiusdem generis. Alia si activa, que aia con-  
comitantibus et ab illa duntaxat flunt, tanquam facultates,  
que illi dantur ad vitales operationes eliciendas,  
qualia sunt in Vegetabilibus, Virtus attractiva, et de-  
pressiva: in animalibus Visus, tactus, auditus, et alia facultates  
sensitivas, que in seipsa sunt accidentia  
praesentia realiter distincta ab ipsa substantia  
aia, videlicet in Natura que maxime notanda sunt.

Utraque organizatio requiritur in materia ad aia infor-  
mationem et accidentia sua per se aia. 2<sup>o</sup> Substantia  
que est substantia 1<sup>o</sup> et per se quod quidditate de se ipsa, et  
ordinis subiecti in seipso ad illa tanquam in materia  
duntaxat substantiali. Unde viae duntaxat organizatio in-  
cipit per accidentia, et consummatur per substantia que  
est, que duntaxat ab aia, ut quod ratione sequenti de  
Organis, et in hoc sensu utique Sentia est organum  
Organum.

2<sup>o</sup> Sentia est declarata: quia illa duntaxat accidentia  
sunt in duntaxat parte materia, et est illa dispositio aia  
ad seipsam aia ad eius perceptionem et aia  
tanquam in seipso materia, et est duntaxat ad causalitatem  
materia, et est duntaxat ad organum.



ni, que quibus n. e. semen, q. in septa sciti semen n. alio est, effec-  
 tue s. p. v. u. e. l. i. s. D. i. c. i. t. u. r. q. u. i. d. e. s. i. a. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s.  
 D. i. c. i. t. u. r. a. l. i. a. c. a. u. s. a. a. s. i. g. n. a. n. d. a. e. i. n. v. i. u. e. n. t. i. b. u. s. e. q. u. a. m. a. t. r. e.  
 i. n. i. g. i. n. t. i. a. t. u. s. c. a. u. s. a. e. f. f. e. c. t. i. u. s. s. i. g. i. n. o. r. e. i. t. a. t. i. s. e. s. t. c. o. r. p. u. s. o. r. g. a. n. i. c. u. s.  
 n. e. c. e. s. s. a. r. i. u. s. i. n. t. r. o. d. u. c. e. n. t. i. s. s. i. m. i. l. e. s. i. g. i. n. i. n. m. a. t. a. r. e. n. i. s. i. n. v. i. u. e. n. t. i. b. u. s. e. q. u. e. a. m. a. t. r. e. n. i. g. i. n. t. i. a. t. u. s. c. a. u. s. a. e. f. f. i. c. i. e. n. s. f. o. r. m. e. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s. e. s. t. D. e. u. s. i. n. g. e. n. e. r. e. c. a. u. s. a. v. i. d. e. l. i. s. n. o. t. a. t. i. s.

a. p. e. r. i. t. a. d. c. o. r. p. o. r. i. s. n. e. q. u. e. r. i. t. e. a. b. a. l. i. a. s. i. a. i. d. a. b. a. i. a. i. t. a. s. i. g. i. n. t. i. a. t. u. s. s. e. n. t. e. n. t. a. d. o. c. e. r. i. n. o. i. u. s.

P. r. o. p. t. e. r. D. i. u. i. s. T. h. o. m. a. s. q. u. e. s. e. q. u. e. n. t. u. r. o. m. n. i. e. s. e. i. u. s. d. i. s. t. i. n. g. u. l. l.

V. e. r. a. s. e. n. t. a. d. o. c. e. r. i. n. o. i. u. s.

v. i. u. e. n. t. i. b. u. s. p. r. o. t. e. x. a. i. q. d. a. t. i. s. s. i. g. i. n. t. i. a. t. u. s. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s. a. q. u. a. p. r. o. u. e. n. i. a. t. c. o. r. p. u. s. o. r. g. a. n. i. c. u. s. q. u. o. d. i. t. e. s. e. p. o. n. i. t. u. r. i. g. i. n. t. i. a. t. u. s. s. i. g. i. n. t. i. a. t. u. s. a. d. i. l. l. i. u. s. c. o. m. p. o. s. i. t. i. o. n. e. s. H. a. n. c. i. n. t. e. n. t. i. a. t. u. s. n. o. t. a. t. u. s.

D. e. q. u. e. d. e. f. e. n. d. i. t. i. n. 4. d. i. s. t. i. c. t. 11. c. 3. q. u. e. s. e. q. u. e. n. t. u. r. o. m. n. i. e. s.

s. c. o. t. i. a. n. t. e. s. p. r. o. p. t. e. r. A. n. t. o. n. i. u. m. F. r. a. n. c. i. s. B. a. s. o. l. i. u. m. I. l. l. u. d. i. s. t. i. n. g. u. l. l.

R. a. d. a. I. l. l. u. d. i. s. t. i. n. g. u. l. l.

P. o. n. c. i. u. s. d. a. l. i. q. u. e. s. i. g. n. i. f. i. c. a. t. i. o. n. e.

P. r. o. p. t. e. r. g. e. n. e. r. a. l. i. n. o. t. a. t. u. s. d. e. o. r. d. i. n. e.

v. i. u. e. n. t. i. b. u. s. i. n. g. l. i. c. i. a. d. a. t. i. s. e. f. f. e. c. t. u. s. f. o. r. m. a. l. e. s. i. n. e. s. i. a. i. d. a. t. a.

i. d. e. n. u. m. e. r. o. c. o. r. p. u. s. n. o. n. p. r. o. p. t. e. r. s. i. n. e. a. i. a. e. c. o. r. p. u. s. o. r. g. a. n. i. c. u. s. n. e. e. s. t.

H. e. t. e. r. o. g. e. n. e. r. a. l. i. a. t. u. s. n. e. e. s. t. a. l. t. e. r. i. u. s. s. i. g. i. n. t. i. a. t. u. s. n. o. t. a. t. u. s. e. s. t. c. o. r. p. u. s. v. i. u. e. n. t. i. s. m. o. r. t. u. i. s. d. i. u. i. u. s. n. e. e. s. t. e. s. t. p. o. s. s. i. b. i. l. i. t. a. t. e. a. l. i. q. u. a. s. i. a. c. a. d. a. u. e. r. i. s.

q. u. e. e. d. u. c. a. t. u. r. i. n. i. n. s. t. a. n. t. i. s. s. e. p. a. r. a. t. i. o. n. i. s. l. c. o. r. r. u. p. t. i. o. n. i. s. a. i. q. u. e. n. e. s. i. t. a. s. s. i. g. n. a. b. i. l. i. t. a. t. e. a. l. i. q. u. a. p. a. r. t. i. a. l. i. s. c. a. u. s. a. h. u. i. u. s. e. f. f. e. c. t. u. s.

t. u. s. G. l. a. d. i. u. s. e. n. i. i. n. t. e. r. e. m. i. n. a. t. i. o. n. e. n. o. t. a. t. u. s. e. s. t. e. a. c. a. u. s. a. e. f. f. e. c. t. i. u. a.

e. d. u. c. t. i. o. n. i. s. n. o. u. s. s. i. g. i. n. t. i. a. t. u. s. c. a. d. a. u. e. r. i. s. e. y. h. a. n. c. s. i. g. n. i. f. i. c. a. t. i. o. n. e.

M. a. t. e. r. i. u. s. p. r. o. p. t. e. r. n. e. c. e. s. s. a. r. i. u. s. e. s. t. h. i. c. e. f. f. e. c. t. u. s. i. n. c. a. u. s. a. s.

v. i. t. e. s. q. u. e. i. n. s. i. m. d. i. u. e. r. s. a. s. a. p. p. l. i. c. a. t. i. o. n. e. s. d. i. u. e. r. s. o. s. e. f. f. e. c. t. u. s.

e. d. u. c. u. n. t. u. t. s. i. d. a. t. a. q. u. a. l. i. b. e. a. p. p. l. i. c. a. t. i. o. n. e. d. i. u. e. r. s. a. r. u. m.

c. a. u. s. a. r. u. m. s. e. m. p. e. r. m. a. n. e. t. c. o. r. p. u. s. e. i. u. s. d. i. u. e. r. s. i. t. a. t. e.

P. r. o. p. t. e. r. s. p. e. c. i. a. l. i. t. e. r.

l. i. t. e. r. d. e. h. o. c. d. e. c. l. i. g. i. o. n. e. n. o. t. a. t. u. s. d. e. o. r. d. i. n. e. e. c. o. r. p. u. s. v. i. u. e. n. t. i. s.

v. i. u. i. e. m. o. r. t. u. i. s. e. s. t. d. i. c. e. n. d. u. m. i. n. g. l. i. c. i. a. t. u. s. v. i. u. e. n. t. i. b. u. s.

a. n. s. i. d. e. a. d. c. o. r. p. u. s. d. e. s. i. g. n. i. f. i. c. a. t. i. o. n. e. i. n. c. e. n. a. c. u. l. o. i. n. d. e. p. u. b. l. i. c. a.

e. s. t. e. n. c. e. l. o. b. u. t. s. i. n. n. u. m. e. r. i. s. a. u. t. h. o. r. i. t. a. t. i. b. u. s. a. n. t. o. n. i. u. m.



in actu e. ens p. acci. d. n. s. id. s. p. h. u. e. p. u. t. a. d. u. e. n. t. i. u. m. m. a. g. i. s. i. n. a. c. t. u.  
e. n. s. i. n. s. p. e. c. i. e. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s. e. v. i. u. e. n. s. e. n. s. p. a. c. c. i. d. e. n. s.  
D. i. s. t. i. n. c. t. i. o. n. e. s. i. a. d. u. e. n. t. i. a. e. n. t. i. i. n. a. c. t. u. c. o. m. p. l. e. t. o. v. t. o.  
e. s. p. e. c. i. f. i. c. o. d. d. o. i. n. s. p. l. e. t. o. e. n. s. i. n. v. t. o. n. e. s. p. i. m. u. t. a. c. u. t. e. c. y.  
s. i. a. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s. n. e. n. s. i. n. a. c. t. u. s. p. l. e. t. o. s. i. d. q. u. i. d. e. m. c. o. m.  
p. l. e. t. u. s. e. n. s. i. n. s. p. e. c. i. e. v. i. u. e. n. t. i. s. i. l. l. i. a. d. u. e. n. i. e. n. s. n. e. e. a. c. c. i. d. e. n. s. p. e. c.  
i. d. e. n. t. i. t. u. s. e. n. s. p. a. c. c. i. d. e. n. s.

Arg. 3<sup>o</sup>. Si aliquid requirere dicitur  
maxime ut tribuat composito xos corpus; sed hunc effectum  
prodat anima xos alii, quod est ipso, quod dicitur esse huius, dicitur omnia gratia  
scilicet identificata cum huius, sicut se habet in corpore.

habet forma  
animata n. e. minoris perfectionis, quae in animata, id quodlibet  
alia sua n. vivens est ipso, quod dicitur hoc esse, dicitur omnia superiora  
gratia; albedo enim corporis quod dicitur esse albi, dicitur esse colorati,  
accidentis: &c.

R. ad argumentum, quod haec sua corporeitatis  
data propter corpus organice, quod n. causatur ab anima, cui  
pro. supponatur q. aliqua prioritate nati ad generationem  
vitalis. — Ad confirmationem R. n. animata, sicut  
v. corpus s. p. l. e. t. u. s. e. n. s. i. n. v. t. o. n. e. s. p. i. m. u. t. a. c. u. t. e. c. y.  
quod similitudine ab ea entitate vivens, n. v. xos corpus  
physici organice, e. incompleti, quod dicitur, s. separata  
anima p. reuerat. Unde alia e. xos e. corpus organice, ac e.  
corpore metaphysico e. p. r. a. m. e. n. t. o. v. t. o. s. i. d. e. m. c. o. m. p. l. e. t. u. s. e. n. s. i. n. v. t. o. n. e. s. p. i. m. u. t. a. c. u. t. e. c. y.

Senta. Scoti sequeretur dicitur de facto aliquid individuum  
corporei sub nulla specie corporei; id hoc dici nequit: e.  
Sequela P. illud dicitur dicitur, e. sua corporeitatis  
e. v. xos corpus, e. n. e. a. s. s. i. g. n. a. b. i. l. e. n. o. a. l. i. q. u. a. s. p. e. c. i. e. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s.  
p. o. r. i. s. u. t. d. i. s. t. i. n. c. t. i. o. n. e. p. a. l. e. b. i. t. e. n. s. p. a. c. c. i. d. e. n. s. p. e. c. i. e. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s.

R. quod corpus organice  
eo modo quo e. corpus, dicitur in gradu generico specifi-  
co, e. numerico. Unde, q. n. e. corpus complete e. p. r. a. m. e. n. t. o. v. t. o. s. i. d. e. m. c. o. m. p. l. e. t. u. s. e. n. s. i. n. v. t. o. n. e. s. p. i. m. u. t. a. c. u. t. e. c. y.  
v. t. o. s. i. d. e. m. c. o. m. p. l. e. t. u. s. e. n. s. i. n. v. t. o. n. e. s. p. i. m. u. t. a. c. u. t. e. c. y. n. e. g. o. n. i. t. u. r. n. o. a. l. i. q. u. a. s. p. e. c. i. e. s. p. l. e. t. a. i. l. l. i. u. s. s. e. d.  
c. o. n. t. r. a. b. i. l. i. t. u. r. i. n. g. r. a. d. u. g. e. n. e. r. i. c. o. s. p. e. c. i. f. i. c. o. e. n. u. m. e. r. i. c. o. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s.  
p. o. r. i. s. o. r. g. a. n. i. c. i. s. n. o. e. n. s. i. n. g. r. a. d. u. g. e. n. e. r. i. c. o. s. p. e. c. i. f. i. c. o. e. n. u. m. e. r. i. c. o. c. o. r. p. o. r. e. i. t. a. t. i. s. u. t. s. i. c. e. g. e. n. e. r. i. c. a. a. d.



capite venientis vegetabilis, animalis, & mineralis. Quæstio 5a  
Sanguis, et alij humores, capilli, dentes, et ungues informantur ab aia?

# Sanguis, et alij humores, capilli, dentes, et ungues informantur ab anima?

Notandum est, quod inter partes animæ, quædam sunt solidæ, & insensibiles, ut caro, & ossa; aliæ vero fluidæ, quæ sensibiles, & recte dispositione animæ partium insensibilium, quales sunt quatuor humores, ut sanguis, & bilis, quæ sunt præmixta, & abstrahuntur, quæ melancholica, & bilis flava, quæ colera appellatur. Et huiusmodi humores, ut docent Medici, possunt aliquando ex defectu sanguinis, & putredine. De his est, & de capillis, unguibus, & dentibus dubitatur.

Dicendum est 1. quod humores, & spiritus vitales non informantur ab anima, sed appropinquat in membris, & plebitur. Sic docet Gregorius N. D. in 4. dist. 10, & omnes Scoti. Præterea sanguis est una species, & quædam est separatus ab aliis, & quædam est distinctus, sed quædam est separatus non informatur ab anima: nec ante separationem, sed habet propriam formam ab anima distinctam. Maior ergo quædam sanguis, qui est vitæ venarum est immediate derivatus ex illo, qui ex utero exit: est eiusdem speciei, quæ illa, quæ specie differunt, & continuari nequeunt.

Dicendum est 2. dentes, capilli, & ungues non sunt animalia, hæc est ratio, & P. ex Psychologia 2. de generatione animalium cap. 4. ubi scribit, capillos in multis modis crescere: & augmentum illorum non est vitale, cum non procedat ab anima, tanquam ab intus generatio.

P. Tunc: quod hæc omnia sunt eiusdem speciei in hoc mortuo, & vivo: & eadem forma informantur, ac in mortuo non informantur ab anima: & nec in vivo.

Ad hoc: quod omnes partes, quæ sunt de imperceptibile natura, informantur ab anima, & sanguis, & ceteri humores non huiusmodi, quæ sunt illi, & alij videns continuari nequit. Et quod sanguis, & ceteri

reuerenti omni accidentia partes aëris, in quantum ne, rari, h. s.  
ad sexualitatem hanc, id est in partes corporis aëris, in nomine  
partis illigatae quod ab aëre informatum.

Præterea in  
nouis est pars corporis humani, ponetur in  
in sexualitatem hanc in Eucharistia, quod est aëre uili  
accidentium definitum solum solum et concomitantibus.

Quibus assumptis sanguinis, et alias partes plures ad  
sexualitatem hanc, q. alias in sanguine effuso, et est con-  
ueniens ad dignitatem ad copiosam refectionem: hæc aëre informa-  
ntur ab anima.

R, Anus est sub doctrina apud theologos  
ut patet tractatu de incarnatione. id est de seipso aëre, neq. cog  
q. aëre non spiritus medius assumptionis.

Fixe, Vito, de capillis et  
sic reuertit capilli, dentes, et omnes in hoc, sicut folia in ax-  
bore, et pene in Aëre, et pene informantur ab aëre.  
Quando dicuntur: folia enim, et vix partes arboris, et  
cantus in vitiis, et pene veniculas, et quas hinc ad  
vitalem nutritionem, et pene veniculas, et quas hinc ad  
ingruius et duntaxat, et pene sic in informatum ab aëre. Et  
fide, et sufficienter diuidatur aëre in vegetatiua, sensiti-  
ua, et rationalis.

### Quæstio Vltima

Verede, et sufficienter diuidatur anima in  
vegetatiua, sensitiua, et rationalem.

Nota de Causa in cor uniuersum, et sufficienter diui-  
di in vegetatiua, sensitiua, et rationalis lingua in suas proprias  
species. Sic dicitur cortex in Aristotele, et p. q. de aëre, et omni  
et quietate duntaxat animabus, et sensitiua, et vegetatiua.  
Et ad quate duntaxat illis duntaxat, et sua definitio.  
R. Nota in V. notis, et aëre illud, et sensitiua et  
principia operationum vitalium. De vegetatiua dicitur in  
Augustino lib. de ciuitate Dei cap. 2. dicitur: hoc genus  
aëre, quantum ad sensitiua, et aëre, et aëre, et aëre.  
Et dicitur in Gregorio Papa, et aëre, et aëre, et aëre.

commune de re et lapidibus, vivere et arboribus &c.  
 Quia: non recte dividitur in vegetativum, sensitivum, & ratio-  
 nale: & neque anima. Aristoteles in bona divisione unum mem-  
 brum non predicatur de altero, id vegetativum & sensitivum; et hoc  
 & rationale predicatur: &c.

R. quod si anima vegetativa, sensi-  
 tiva, & rationalis sumantur physice & ut ex se sunt appa-  
 rent, essentialiter distinguuntur. Semper: anima vege-  
 tativa physice sumpta dicitur illa, que tantum est vege-  
 tabilia, ut in plantis. Sensitiva v. que ad gradum sensitivum  
 ascendit & diffusi elevatur, virtus non progreditur, ut in  
 brutis. Rationalis tamen est que in virtute corporis est qui-  
 principium intelligendi, etiam in aliis principis, & originis  
 operationis vitalis, ut in homine. In hoc sensu  
 Vegetativum, Sensitivum, & Rationale sunt mem-  
 bra dividenda huius divisionis, & unum de altero non  
 predicatur. Si vero loquamur metaphysice secu-  
 ndum quod precipit gradus genericus, vivens a  
 vegetativo, sensitivo, & Rationale, ista tres anime  
 non distinguuntur, ut tres forme physice, sed ut tri-  
 a predicata metaphysice subordinata quasi in  
 linea predicamentali, sicut distinguuntur animal, vi-  
 vens, & homo, & hoc modo non sumuntur in gra-  
 dent.

Dubitabitur: & in uno vivente sunt plures anime?  
 R. negative, & de vivente sensitivo, & Ratio-  
 nali. (de vegetativo enim non est dubium esse vege-  
 tabilia, & sensitivum in brutis, & esse vegetativum, sensi-  
 tivum, & Rationale in homine non distinguuntur  
 realiter, Rationes enim superiores ab inferioribus  
 realiter non distinguuntur: & neque anime aque-  
 bus proveniunt.

Confirmatio: anima sensitiva formativa  
 vegetativa ut quod dicitur, quod per sui exhibitionem  
 consistit in uno vegetabile, & sensibile, quod etiam  
 a fortiori nullum anima rationali: & in dea multo

Gloriam









opere, quod est in se, calorem per se, ordinata ad  
bonum, et bonum calorem, et ignis in se, et operari.  
Hic est in quarta parte, que est receptiva qualitate, licet  
sunt in duobus generibus.

Aug. principium essendi, principium  
operandi, creati realiter distincta; id est, et principium essendi,  
et forma est principium operandi. q. = Hec magis, ut dicitur  
in libro 2<sup>o</sup> physicoy & virtute generativa suble.

q. dicitur esse identifiata cum illa, sequeretur, quod non dicitur  
semper operari alicui, id est, non semper operata, cum semper non  
illud, nec vellet. Maior q. dicitur esse quod anima est ad  
corpus, et vita illius, hinc anima semper vivit ita, nec  
operari alicui, et principium immediatum ad illud  
sunt in se, et virtutem, hinc anima semper illud, et de  
illud.

Quando sequela maius, et in se paritatis, et anima dicitur  
posse esse vivens, facta, et in genere cause facta, et essentia  
bono, et effectum. et v. causa operationis in genere cause  
efficientis, et est autem necesse, quod causa efficiens semper  
operari.

Aug. anima est principium physice suavi potestatis, et  
debet ab igne realiter distincta, et in hoc dicitur causa  
physica a causa metaphysica, quod illa realiter distincta a suo  
effectu, hinc autem mirime, id ad commune facta.

Quando anima est causa metaphysica, et suavi potestatis, et facta.  
Deinde anima non est virtus physice suavi potestatis, et virtus  
metaphysice, sicut est in se, et virtus, que ab ea emanant.

Dubium quomodo anima, et facta  
culcat anima ab ea distincta. et dicitur facta, et  
nata rei, que genere distinctionis distincta passione  
ab anima, et dicitur. et dicitur. et dicitur. et dicitur.  
ita facta anima hinc est gratis accidentalis anima est  
illud, et dicitur. et dicitur. et dicitur. et dicitur.  
Virtutibus illius potentibus, et dicitur. et dicitur. et dicitur.  
illud, et qual potentibus illius.



# DIST. 3

Quoniam 1<sup>o</sup> aia Vegetativa, si contra defectu aia Vegetativa  
e principij quo augmentationis, nutitionis, et generationis  
eius in quo est. que descriptiva ut vidimus distinc-  
tione 1<sup>a</sup> dicitur in cor. Dicitur principij quo q<sup>o</sup> principij quod  
maxy operationis e ipsa natura viventis Vegetabilis, quae  
sua nutitionis, augmentativa, et generativa realiter non differt.  
Eius pot<sup>o</sup> defectu de: e actus corporis physici, et organici p<sup>o</sup>  
Vita Vegetativa habentis.

Quoniam 2<sup>o</sup> pres in totis p<sup>o</sup>z aia  
Vegetativa, scilicet nutitionis, augmentativa, et generativa.  
De e cor. et p<sup>o</sup> q<sup>o</sup> dicitur in cor. et dicitur p<sup>o</sup> q<sup>o</sup> dicitur in cor.  
diffini, et aposteriori e de dicitur in cor. et dicitur in cor.  
tione ad actus; id est pres p<sup>o</sup>z sunt dicitur in cor. et dicitur in cor.  
de re p<sup>o</sup>z dicitur in cor. et dicitur in cor. et dicitur in cor.  
ratione e de p<sup>o</sup>z aia dicitur in cor. et dicitur in cor.  
eius quod dicitur in cor. et dicitur in cor. et dicitur in cor.  
v. e dicitur in cor. et dicitur in cor. et dicitur in cor.

Quoniam p<sup>o</sup>z dicitur in cor. et dicitur in cor. et dicitur in cor.  
realiter latet in illa parte, que e subiectum dicitur in cor.  
ty generativus p<sup>o</sup>z, ut p<sup>o</sup> e p<sup>o</sup> dicitur in cor. et dicitur in cor.  
nutritiva, que e totum vivens dicitur in cor. et dicitur in cor.  
a p<sup>o</sup>z generativa, que e in parte dicitur in cor. et dicitur in cor.  
et dicitur in cor. et dicitur in cor. et dicitur in cor.  
quibus p<sup>o</sup>z augmentativa, et nutritiva dicitur in cor. et dicitur in cor.  
nutritiva, et dicitur in cor. et dicitur in cor. et dicitur in cor.  
generativa.

Quidam est: sua naturalis est facultas quae subest naturalis  
et sua virtus identitate ordinata ad inversionem ali-  
mentum in subiectum vivens. Haec est propria huius generis de-  
finitio, quae ab alijs potentijs recernitur, et sic aca-  
dentia est accidens realiter distinctum.

Quaeritur: Quibus virtutibus, et  
virtutibus necessaria ad vitam nutritionem.  
R. Affinitate, et  
et si semper et singulis momentis requiratur, ut  
et sine illa diu vivere non potest.

Ad hoc autem de alimento, et cibo,  
de eius divisione in proximis, et remotis, et de his de qua-  
litate, quibus vita sustentatur, et efficitur, et de his  
natura generis ad Medicos potius, quae ad Anatomicos  
pertinet.

Quaeritur: De indumento huius nutritionis generis, scilicet  
de calore naturali, an sit eiusdem speciei, et calorem elemen-  
talem. R. Affinitate, et  
et in calorem naturali  
intendit a calore elementalibus, et in sensibus, qui ita  
utitur vino, et alijs calidis ad sustentationem naturae calo-  
ris, et de his remittitur a frigore elementali,  
ut per se ex his febribus patet.

Quidam est: sua virtus, quae  
mentalium est generis, seu virtus, quae  
ad maiorem quantitatem acquisitionis. Quae circa quod acci-  
dens generis est alimentum, et proximum, eorum quae sit maior quan-  
titas, et generationis novae quantitatis, et virtus qua-  
litate alimentum, et quantitate vitae.

Alimentum, quae  
est ad augmentandum generis si non modo per acquisitionem naturae, et naturae  
quantitatis, et est simpliciter necessaria, et est necessaria, et ad tempus  
quo vivens ad effectum quantitatis reducitur, aliam virtutem  
vita tenentem, et est vivere, et si quibus natura per unione novae  
quantitatis alimentum, et quae virtus vitae, et est necessaria, et non  
natura.

Dicens est utro: gōa generativa est facultas quaedam subtilis  
quodammodo (Sicuti subditur) hanc tēpōrē dēpōnēti gōa genera-  
tiva ab alijs gōij, et p̄cipue animalitā, quae eōdem soly  
est p̄cipua subtilis facultas. Obij pōt generativus est du-  
plex aliud p̄cipue, et aliud remotus. p̄cipue obij est re-  
briem. No est illud est obij p̄cipue alij dicitur pōt p̄cipue  
quod immediate a gōa generativa, id remanet cōstitutus im-  
mediate a gōa generativa, ut instrumentū generationis.

Obij. Remotus pōt generativus  
est p̄cipue vivens de novo gāuendū, et p̄cipue mediū semē p̄cipue  
est remotus; quod dicitur ut obij nō habet, q̄ dicitur et respicit,  
et intendit gōa generativa vivens.

Generatio, quae est actus  
gōe generativus est nobilior operatio vivens vegetabilis,  
et ordinata ad natū, p̄cipue, et dēpōnēti.

Dicitur: gene-  
ratio est novum vivens generans, a eōdem p̄cipue  
subtilis amittunt, et alij p̄cipue generativus p̄cipue vita  
est hanc: q̄. — R. quod hanc generatio est novum vivens  
vivens in p̄cipue, tamen ut est dēpōnēti natū, p̄cipue  
naturalis, et p̄cipue generatio. Dicitur et de aīa sensiti-  
va, et eius p̄cipue in cor. et quid sit aīa sensiti-  
va.

Dicens est: aīa sensiti-  
va sic tota deficiētia sensiti-  
va est p̄cipue quo appellatōnis, et p̄cipue, quae dicitur est  
deficiētia ut dicitur ex deficiētia in cor, quae dicitur  
phyllis. et p̄cipue deficiētia est alij corpore p̄cipue, et  
p̄cipue gōa vltis sensiti-  
va habent.

Dicens est: aīa sen-  
siti-  
va realiter differt ab aīa vegetativa, hanc dicitur  
nō differt a p̄cipue vegetativa quod in alij, vegetati-  
va.

Realis separatio aequit reale distinctione, id est sentia  
sua natura separata a vegetativa, ut patet in plantis  
et in 2<sup>o</sup> q. in uno alio in dicitur fluxus arg. in tantis gradibus  
vegetativus, et sensitivo realiter identifiatus: e.

Quoniam 3<sup>o</sup>  
sua sentia est sentia vegetativa ut quo. Res est q. p. sui ex  
hibitione realiter subiectiva vegetativa ut quod. et non  
debet alia sua distincta, aqua in te effectus generat. et non  
2<sup>o</sup> sua sensitiva a semine effectus generat.

Q. 2<sup>o</sup> anima a semine est effectus cause tr.

Hec difficultas in istis procedit de anima sensitiva, id est de  
vegetativa, et a semine effectus attingat. de anima v. illic  
et in 2<sup>o</sup> q. et aqua catholica, hinc sur. ee immediate a deo  
et generatione quod est apponit. Alexander, deus ait: intellectus  
sua foris advenit.

1<sup>a</sup> Sententia circa presentem difficultatem est An-  
selmi D. et suis asserenti. anima vegetativa, et sensitiva  
effectus in divinitate a semine attingit, primo ge-  
nerante.

2<sup>a</sup> Sententia docet, semen non attingit  
effectus anima vegetativa, et sensitiva, id est totus  
disponitur quatenus finalitates sublimiores seminis ma-  
teriam illam disponit ad introductionem, qua deus et generat  
edunt, ut auctor natus, in 1<sup>o</sup> q. in 2<sup>o</sup> dist. 18<sup>o</sup> et  
unica, et omnes scolares et alii.

3<sup>a</sup> Sententia q. causa physica debet  
necessario existere in instanti generationis, id est semen  
debet existere in tempore immediate ante instanti eduntio-  
nis anima, necesse duplex sit in eadem numero materia q.

4<sup>a</sup> Sententia agentia animalia hinc  
et per virtutem ad generandum de totis viventibus, quod anima  
et hinc includit. sicut et in animalia hinc hinc ad  
causas suas, sublimiores, id est et passiviores anima,  
et hinc passiviores anima. et hinc in hoc,

cuius in hęc virtutes ad gaudendū alij hōi sūt de vō illius  
 sed ad aliam effectū neque malū, neque aīę vōalę.  
 Quia autē causa aliorū hōi sūt q̄ administrat malū  
 d' illius gaudētiōis, quālibet posita in aīę dūctā aīę, sicut dicitur  
 in q̄ quolibet vivente. Apertā v. in animata epou=  
 tant in indanti generationis, et ideo gaudiunt sicut sub=  
 tales. Q̄ hāc sententia sit diuisibilis.

Quaestio 3<sup>a</sup>

Utrum anima sensitiva sit diuisibilis

Suppono aīę sensitivas in perfectioribus animalibus esse diuisi=  
 biles, cui dicitur quod post separationem unius partis ab al=  
 tera, utraque vivat saltem ad breve tempus, postea, ut op=  
 tendit sententia utriusq̄ partis. Querimus igitur de aīę sensi=  
 tiva perfectiorum animalium, et etiam de aīę vegetabilium, hęc autē  
 latibiles partes, sive rōe sui, sive rōe quantitatis. In qua  
 re

Dignus Thomas, et ceteri Thomistae Moderni asserunt omnes  
 aīę perfectiorum utriusque esse indivisibiles. — Nobis tamen  
 tenendum est quod omnis aīę sensitiva est diuisi=  
 bilis. Hoc est consensus Modernorum.

1<sup>o</sup> P<sup>o</sup> sicut materia  
 aīę diuisibilis in partes, et aīę sensitiva animalium  
 perfectiorum, ut elefantis, equi, leonis, et aliorum, etiam materialis.  
 2<sup>o</sup> P<sup>o</sup> de compositione materiae,  
 quae in animalibus perfectioribus in Elementa effluit, de=  
 pendit aliqua pars aīę animatae perfectae adhuc superbi=  
 tera, neque admittenda est latitudo partium aīę, cum  
 sequitur eandem aīę esse deesse actualiter, et deesse. Unde  
 anima educita est illa materia, quae infusa  
 est de se emulsionis et dependit in se, et de se  
 dependit materiae sicut dependit, aīę animata in se  
 de se hanc independere.

3<sup>o</sup> P<sup>o</sup> quod ab hac materia, quae  
 educita in aīę, quae est in se, et ideo in se, quae dependit, quae  
 de se hanc independere.

educit, in V. nunc illa aqua inaequale educit.

Idea: Ideo sequitur, si materia separata sine tota materia  
coacta sua & fuit educit, et quod in forma aliam  
nunc materia, q. addit illa materia, dependet in se fieri  
et separari, id similitudine aequaliter parte materia dependet  
in se, fieri, et separari, q. nunc tota sua in forma tota  
materia, et quomodo parte materia, ita educit tota materia  
et ex quomodo parte illius: et ad dependentiam materia  
sua educit.

Art. 1. et 2. Nunc absente: animalia perfecta  
ideo non vivere diuisa, quia eorum anima est in se una;  
id hinc maior unitas nequit illi, nisi de unitate sim-  
pliciter, et indivisibilitate, q. alii et hinc hinc  
unitate numerale: q. r.

Quod si intendit Uni-  
tate simplicitate, et indivisibilitate in animalibus, per-  
fectioribus animalibus, id ideo illa maior unitas appella-  
uit, q. ad sui separationem alteram partem edo-  
cunt, quod aut imperfectioribus non hinc.

Art. 2. Absque parte  
laxate ibi remanet anima, id non remanet in anima  
parte bruti perfecta, q. equi signum est indivisibile.  
De qua materia separari potest minor q. Commentator refert  
ad hunc autem prodire hinc obtinere capite  
et Absque parte tam dicitur et extracto corde. Quod  
et absque parte bruti perfecta ad multum tempus non  
vivere, q. deficit organizationis perfecta, et hinc ad  
religiosos partes aut.

Art. 3. Utro: ideo si materia est diuisibilis  
q. et si est unita et ex sua simili diuisibilis, id hoc potest  
et partes, et in se contra partes et ex parte, diuisi-  
bilis, et tamen est indivisibile: q. r.

Quod educit et ex  
nunc in se in formationis hinc ex parte  
et diuisibilitate in sua educit, in quibus enim di-  
uisa et in se hinc dependet a latitudine q. r. hinc.

...sensitiva, ut aucto receptionis, & informationis, ad  
...ut ab eo homo irascibilis. Q<sup>2</sup> an q<sup>2</sup> a<sup>2</sup> sensitiva  
...sint actus, & passivi.

### Q<sup>2</sup> an pot<sup>2</sup> anime sensitivae sint actus et passivi?

Pr<sup>2</sup>ia sensitiva, sive sensus in cor<sup>2</sup> sic pot<sup>2</sup> declarari: s<sup>2</sup> facultat<sup>2</sup>  
... h<sup>2</sup>ic mod<sup>2</sup> ady p<sup>2</sup> immutationis ob<sup>2</sup>ta, p<sup>2</sup> quod differt  
... a<sup>2</sup> vegetativis q<sup>2</sup> n<sup>2</sup> operant<sup>2</sup> p<sup>2</sup> immutationis ob<sup>2</sup>ta.  
... a<sup>2</sup> sensitivis quibusd<sup>2</sup> in eor<sup>2</sup>  
... ut in quinque sensus Corporeos, Visus, auditus, tactus, odor  
... & gustus, quibusd<sup>2</sup> in<sup>2</sup> int<sup>2</sup>erne ut imaginativa, & suggestiva  
... & c.

Diendum est q<sup>2</sup> sensitivus n<sup>2</sup> g<sup>2</sup>ductus mox actus, & recep  
... illor<sup>2</sup>. H<sup>2</sup>ec 2<sup>a</sup> pars est eo q<sup>2</sup> illi actus debent recipi  
... in aliquo d<sup>2</sup> in multis pot<sup>2</sup> q<sup>2</sup> a<sup>2</sup> illa pot<sup>2</sup>. = 1<sup>a</sup> pars, q<sup>2</sup> + subiecto  
... cor<sup>2</sup>, p<sup>2</sup> illi, & voluntas n<sup>2</sup> q<sup>2</sup> actus: q<sup>2</sup> d<sup>2</sup> sensitivus  
... a<sup>2</sup> illi.

Dubitabit 1<sup>o</sup> an d<sup>2</sup> sensus apertus realitate  
... a<sup>2</sup> passivi. = 1<sup>a</sup> d<sup>2</sup> Enep<sup>2</sup> cy cor<sup>2</sup> d<sup>2</sup> sensu.  
... in Arist<sup>2</sup> d<sup>2</sup> de a<sup>2</sup> vbi docet, res sensus passivi e<sup>2</sup> q<sup>2</sup>  
... que actus. = 2<sup>a</sup> d<sup>2</sup> illos d<sup>2</sup> illis apertus d<sup>2</sup> d<sup>2</sup>  
... a<sup>2</sup> paciente, ut a<sup>2</sup> pot<sup>2</sup> g<sup>2</sup>ducere species illor<sup>2</sup> in  
... g<sup>2</sup>re, ut a<sup>2</sup> g<sup>2</sup>re d<sup>2</sup>, id sensus n<sup>2</sup> debet g<sup>2</sup>ducere  
... species sensibiles in g<sup>2</sup>re, ut e<sup>2</sup> g<sup>2</sup>re d<sup>2</sup> d<sup>2</sup>.

Inferit, quod principia actus per  
... rationis n<sup>2</sup> sensus, & ob<sup>2</sup>ta, q<sup>2</sup> se, l<sup>2</sup> p<sup>2</sup> spec<sup>2</sup>, q<sup>2</sup> ab ob<sup>2</sup>ta,  
... & q<sup>2</sup> a<sup>2</sup> g<sup>2</sup>re volit<sup>2</sup>, & t<sup>2</sup> g<sup>2</sup>re, aut species d<sup>2</sup>  
... apertus minus principale e<sup>2</sup> in alior<sup>2</sup> senta instrumentis.  
... Unde idem sensus e<sup>2</sup> g<sup>2</sup>ductivus, & receptivus sen  
... sationis, sicut illi p<sup>2</sup> ob<sup>2</sup>ta, & simul g<sup>2</sup>ductivus, &  
... receptivus intellectus.

Dubitabit 2<sup>o</sup> an d<sup>2</sup> sensus d<sup>2</sup> in  
... actione, l<sup>2</sup> in qualitate. = Resolutio huius celeberr<sup>2</sup>  
... me difficultatis g<sup>2</sup>tebit postea d<sup>2</sup> & illatione illa  
... Enep<sup>2</sup>temus. Q<sup>2</sup> 2<sup>a</sup> vbi aliqua dubia & ob<sup>2</sup>ta sen  
... sus d<sup>2</sup> g<sup>2</sup>tebit d<sup>2</sup> d<sup>2</sup>.

Dubium 1<sup>o</sup> Iniquitas sit venibile, seu oblat per sensibile  
Sensibile sicut dicitur dividitur in sensibile  
per se, et per accidens: sensibile per se est illud quod immutat  
sensum per gratiam speciem in illo; sensibile per accidens  
est illud quod non immutat per se, cuius est sensibile per acci-  
dens, ut solus est divinitus, et sensibile per se, ut fulcra,  
quae est dividenda ex albedine sacrae et sensibile per  
accidens respectu visus.

Sensibile per se subdividitur in sen-  
sibile proprium, et commune: sensibile proprium est quod ab uno tantum  
sensu exteriori percipitur, qualis est color respectu vi-  
sus, sensibile commune est illud quod a pluribus sensibus exte-  
rioribus percipitur, ut motus percipitur a visu, tactu, et  
his similibus.

dicendum est: divisio sensibilibus in sensibile  
proprium, commune, et per accidens aequata est. et per se non datur  
aliquid sensibile praeter ista assignata.

Dubium 2<sup>o</sup> Sensi-  
bile proprie in quibus dividitur, speciat ab specie sensibilibus propriis  
et communibus: et ista sensibilibus dividuntur in propria et  
communia: propria sunt illa, quae sunt sensibilibus propriis, et  
communia sunt illa, quae sunt sensibilibus communibus, et  
sunt extra dicitur per accidens.

Dubium 3<sup>o</sup> Sensibile  
per se est sensibile abstractus, ut sensibilibus. Textus est, operatio  
sensuum exteriorum percipitur per albedinem, et alia solent  
tamen non exigere, et non nisi per se applicare, cuius non potest  
esse alia causa, nisi quae sentiant se obta per se, et ita  
sunt applicata, et operatio percipitur. Dubium est, an per  
sensibilibus percipiantur propriae operationes ut quod per se  
est illud, quod non est sensibile, sed operationis, et  
itaque non est sensibile, quod non est sensibile, quod nulla per se  
est illud, quod non est sensibile, quod non est sensibile, quod non est sensibile.



... cadit intra latitudines obliq[ue] pos[iti]o[n]is.   
 Dubi[um] 4<sup>o</sup>, quomodo maxim[us] sensibilis le[si]o[n]is sensus? — Cert[um] e[st] maxim[us] sensibilis le[si]o[n]is sensus, no[n] in[]mens[us] sonus p[er]cuss[us] a[er]is, sa[pe] p[er] amari[ss]imum borquet[um] quida[m] vehement[er] odorabile le[si]o[n]is olfactus, maxima l[ux] oculos ob[sc]ur[um]dit. Quisq[ue] t[ame]n e[st] aquo cau[er]etur hec le[si]o[n]is.

Dicend[um] e[st] q[uo]d hanc le[si]o[n]is fieri p[er] aliquas qualitates thiazias g[e]nerat[ur] ab obliq[ue] que d[e]bitu[m] temperam[en]tu[m] p[er]turbant. Ex p[ri]mo q[uo]d acentia n[atu]ra si solum s[un]t g[e]nerat[ur]a qualitates intentionalis, scilicet specieru[m], id est qualitates thiazias: e[st] ab ista le[si]o[n]e causata. Unde Sapor amari[ss]imus p[er] qualitates thiazias que g[e]nerat[ur] p[er] turbat quida[m], e[st] in de leberis.

Dubi[um] 5<sup>o</sup>, si sensibilis posit[us] supra sensu[m] impedit[ur] sensatione[m]? — Dico quod in p[ar]te v[is]iva, e[st] e[ss]e ob[sc]uro, ut fiat visio sequenti d[e]stantia. p[er] q[uo]d e[st] p[er] experientia q[uo]d e[st] de eo q[uo]d n[on] e[st] in oculis, e[st] albedor[um] qua[m] oculus p[er]cipit n[on] p[er]cipit q[uo]d n[on] d[e]stant a p[ar]te que d[e]stantia in alijs sensib[us] n[on] sequenti, n[on] p[er]cipit p[er] v[is]u[m] n[on] p[ro]ximu[m].

Dubi[um] 6<sup>o</sup>, si sensus e[st] circa sensibilis? — R[es]p[on]do q[uo]d sensus n[on] e[st] circa sensibilis p[er] se, e[st] t[ame]n q[uo]d e[st] specificati[on]e[m] q[uo]d e[st] p[er] se, e[st] circa sensibilis p[er] se, q[uo]d e[st] specificati[on]e[m] d[e]c[em] p[er]cipit q[uo]d aliquando iudicat v[is]u[m] q[uo]d e[st] quod e[st] t[ame]n, e[st] t[ame]n h[ab]et si fuerit d[e]bitu[m] p[er]cipit, si v[is]u[m] sensus d[e]bitu[m] ad sensibilis e[st] d[e]bitu[m] q[uo]d aliquando fallit, e[st] aliquando d[e]bitu[m] m[od]o q[uo]d in quiete p[er]manet. E[st] in qua n[on] nulla dubia e[st] specieru[m] sensibilib[us] p[er]cipit.

Quisq[ue] t[ame]n e[st] an d[e]bitu[m] specieru[m] sensibilis? — R[es]p[on]do q[uo]d d[e]bitu[m] d[e]bitu[m] specieru[m] sensibilis imp[er]cipit, q[uo]d e[st] q[uo]d e[st] q[uo]d d[e]bitu[m] intentionalis n[on] p[er]cipit ab obliq[ue] ut p[er]cipit.

Spicant que in aoe principi' alius sensationis, siue adus  
materialis, qui sunt species & pressio, siue imagines,  
idola facta, & simulacra & expressiva obiecti.

Dubitabitur 2.  
Quomodo de iura species sensibilis, & sua sensibilia ad  
sensationem? — R. quod ta sua sensibilia, quae species sensi-  
bilis physice aliterunt sensatione, ut causae principales,  
cuius utique prima quo correspondet aliquod factus est in  
sensatione, no vitalitas correspondet pro eodem, quod est  
principium Vitae, sicut representatio speciei, qd est semen  
intentionale obli.

Dubitabitur 3. quid sit esse representativum  
speciei sensibilis? — Dicendum est 1. species intentionales  
impressa est qualitas & 2. specie qualitatibus, scilicet natura  
sua, qd ordinatur ad operationem, & n. est habitus, ut de se  
est. — Ad quo infertur inter species impressas, & non  
est solus accidentalis unio, ut potest inter accidentia, & substantia.

Dicendum est 2. Representa-  
tio speciei impressae n. est facta, sed virtualis, & effectiva.  
Species impressa dicitur ab expressa in hoc quod  
est expressa & facta similitudo obli, impressa n. solum  
virtualis.

Dicendum est 3. species impressae n. si eiusdem  
speciei, cui obli, cuius n. species abli, h. d. g. albedinis  
similiter species albedinis & nigredinis, quemadmodum albe-  
do, & nigredo n. g. albedinis.

Dubitabitur 4. an species sensi-  
bilis impressa ab obli. causetur. — Hoc dubium  
solum inquit causae species sensibilis sensus exten-  
si, qd de speciebus sensus inter se in propria distinctione  
admit.

Dicendum est, species sensibilis impressa sensum  
extensivum efficiendi querere ab obli, tanquam acquila  
primus, & adaequata equivoce, qd nata n. solus ad  
sensum extensivum, & simile intentionale reale, & aliq.  
nata intentionale. Obli. autem qd dicitur species in materia

nis capax, cuiusque in p[ar]te, no[n] op[er]is male debite op[er]is  
 m[er]ito p[er]it in p[ro]p[ri]o, quib[us] in Ternob[us]. Dist. 5.  
 de sensib[us] & motib[us], & Interim in particulari. C[on]s[ider]at[i]o[n]e  
 Emanu[el]is reum & delectory.

# DIST. 5. DE SENSIB[US].

Sensus ex[ter]ni s[un]t quinque, Visus, auditus, olfactus, gustus,  
 & tactus. Ex quib[us] V. dignitate sensus & visus, cuius sedes  
 e[st] in pupilla ipsa que int[er]o[ph]thalica e[st] & motu[m] d[omi]nato[rum] e[st] tu-  
 mica azanea ut dicitur Arist[oteli]. P[ar]te visiva sic p[ot]est declarari  
 e[st] p[ar]te visiva m[er]ito p[er]cipiens solum color, & luce. Cuius ob-  
 iectum ad quatuor e[st] quid e[st] ad colorat[um], & luce, q[ui] hoc ad quatuor  
 capacitate eius, & p[ot]est appellari visibile ut sic.

Auditus e[st] p[ar]te sen-  
 sitiva solum p[er]cipiens sonum. Residit post auris in quodam  
 humore aereo incluso int[er]im dicitur. Cuius obiectum e[st]  
 sonus, qui sic ab aere defluit, e[st] qualitas & dicitur conse-  
 menter ad motu[m], quo aere a[er]e duxa verberatur &  
 sic ipso motu fluit.

Olfactus e[st] p[ar]te sensitiva p[er]cipiens  
 solum odorem. Residit sub na[si]bus. Obiectum eius e[st] odor, qui e[st]  
 qualitas 2<sup>a</sup> resiliens e[st] debito temperamento prima-  
 rii qualitate.

Gustus e[st] p[ar]te sensitiva solum p[er]cipiens sa-  
 pores. Residit in quibusdam nervis diffusi in lingua &  
 palato, qui appellantur gustatori, & p[er]cipit Residit  
 in aere & liquoris. Cuius obiectum e[st] sapor, qui e[st] qualitas  
 2<sup>a</sup> resiliens e[st] debito temperamento, ut humiditas in-  
 cali p[er]dominatur.

Tactus diffunditur p[er] totu[m] corp[us]

Accidit hic in carne, & paucus in caelo, sic autem  
potest delirari & sensus per totum corpus diffusus. Varii  
sunt sensus. Obiecta habentur in quatuor generibus quatuor  
res, item asperitas & mobilitas, dicitur, & motus. Propter  
hoc sensus & externos nulli alii esse per experientiam.  
Sicut Galenus, & Aetius, apud Porcius & Alexinens.  
Quot sunt sensus interni? QUEST. 2.

**Quot sint sensus interni?**  
Aristoteles in Quarta. Thomae asserunt 4 esse sensus internos,  
scilicet sensum, phantasiam, memoriam & cogitationem. Alii dicunt  
esse tantum duos, scilicet sensum & phantasiam. Alii tantum  
unum. Alii autem ponunt quinque, scilicet sensum, imaginem  
phantasiam, & memoriam, & phantasiam.  
Dicitur & in 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> 3<sup>a</sup> 4<sup>a</sup> 5<sup>a</sup> 6<sup>a</sup> 7<sup>a</sup> 8<sup>a</sup> 9<sup>a</sup> 10<sup>a</sup> 11<sup>a</sup> 12<sup>a</sup> 13<sup>a</sup> 14<sup>a</sup> 15<sup>a</sup> 16<sup>a</sup> 17<sup>a</sup> 18<sup>a</sup> 19<sup>a</sup> 20<sup>a</sup> 21<sup>a</sup> 22<sup>a</sup> 23<sup>a</sup> 24<sup>a</sup> 25<sup>a</sup> 26<sup>a</sup> 27<sup>a</sup> 28<sup>a</sup> 29<sup>a</sup> 30<sup>a</sup> 31<sup>a</sup> 32<sup>a</sup> 33<sup>a</sup> 34<sup>a</sup> 35<sup>a</sup> 36<sup>a</sup> 37<sup>a</sup> 38<sup>a</sup> 39<sup>a</sup> 40<sup>a</sup> 41<sup>a</sup> 42<sup>a</sup> 43<sup>a</sup> 44<sup>a</sup> 45<sup>a</sup> 46<sup>a</sup> 47<sup>a</sup> 48<sup>a</sup> 49<sup>a</sup> 50<sup>a</sup> 51<sup>a</sup> 52<sup>a</sup> 53<sup>a</sup> 54<sup>a</sup> 55<sup>a</sup> 56<sup>a</sup> 57<sup>a</sup> 58<sup>a</sup> 59<sup>a</sup> 60<sup>a</sup> 61<sup>a</sup> 62<sup>a</sup> 63<sup>a</sup> 64<sup>a</sup> 65<sup>a</sup> 66<sup>a</sup> 67<sup>a</sup> 68<sup>a</sup> 69<sup>a</sup> 70<sup>a</sup> 71<sup>a</sup> 72<sup>a</sup> 73<sup>a</sup> 74<sup>a</sup> 75<sup>a</sup> 76<sup>a</sup> 77<sup>a</sup> 78<sup>a</sup> 79<sup>a</sup> 80<sup>a</sup> 81<sup>a</sup> 82<sup>a</sup> 83<sup>a</sup> 84<sup>a</sup> 85<sup>a</sup> 86<sup>a</sup> 87<sup>a</sup> 88<sup>a</sup> 89<sup>a</sup> 90<sup>a</sup> 91<sup>a</sup> 92<sup>a</sup> 93<sup>a</sup> 94<sup>a</sup> 95<sup>a</sup> 96<sup>a</sup> 97<sup>a</sup> 98<sup>a</sup> 99<sup>a</sup> 100<sup>a</sup>

Sensus autem est  
sensus interior, qui percipit quod de se ipsis appropinquat  
illius, & percipit tunc tunc sensus interioris.  
Imaginabilia, sicut phantasia. Sensus autem interior  
ut dicitur Aristoteles. Sensus autem interioris, quatenus  
sensus interioris fundatur in se ipsis, imperceptis, quos  
sensationibus & sensibus percipit ad operationem  
interioris, appropinquat obiectis abstractis, quos dicitur operari  
phantasia, species autem sensus interioris dicitur  
ad sensus interioris percipit, phantasia dicitur.  
Sensus autem interioris dicitur facultas animalis, sicut dicitur  
sensus interioris, id est, quod est quod dicitur facultas  
interioris, sicut dicitur, quod dicitur exterioribus  
appropinquat.





...pax illis p q alia darent in homine licet ay non  
...ter darent quod talis e.

Nota tamen necq modo hos  
...getere gradus em ille dicitur si volum  
...ut uno, ve etia plures, q n solus e ad fides  
...hori in rae intellectui, id est, qra inte lligit, gra  
...vegetativus, et renitunt soly sveniunt dicitur  
...q igna n renat, nec vegetabi.

Dicitur aia vegetativa, et  
...maler, et petant educe ex pna  
...maler, id aia rualis n e maler, neque educibilis, q  
...quod aia renitua, e vegetativa ut ne pax, conditio  
...amali, e spirituali, et exm dicitur aut ab ultra fides  
...particulari aeg. 3<sup>a</sup> aia rualis sit immortalis,  
...quomodo?

Præst. 3<sup>a</sup>

# Vanima rualis sit immortalis, et quomodo?

Quæritur si anima rualis e immortalis, in fide ut dicitur  
...in secula seculo, em concilio lateranensi. i. p. qui  
...scilicet scriptura, Mathei 10. nolite timere eos qui  
occidunt corpus animam autem non possunt occidere, et Jo-  
annis 11. qui occidit corpus meum, in hoc mundo non vicat  
et vitam aeternam, et 1. Timotheo 6. vita aeterna  
in manu Dei est.

Dicendum e anima rualis e immortalis  
...nata sua conatib loquendo, taliter quod est ma-  
...naculy si n dixeretur, n minus, quo Angelus e  
...mala s. q aia e spiritali, ut dicitur a Paulo ad  
...Romanos 8. Spiritus servituti non subiicitur  
nostro, id est, spiritus e rualis nata e immortalis,  
...q n condit e d dicitur: q. Aduerte tamen quod idem  
...ta ibi rualis demonitrat huc ut probet huc immor-  
...talitas. 2<sup>o</sup> Utima q anima intellet diua sit equali  
...perfectio in omnibus hominibus.



# Vanima intellectiua sit & qualis perfectionis in omnibus hominibus?

*Discendum est 1. an rationales sit in qualitate perfectionis individuali. Hic dicitur in textu DD. q. 1. q. 1. a. 1. et a. 2. et a. 3. et a. 4. et a. 5. et a. 6. et a. 7. et a. 8. et a. 9. et a. 10. et a. 11. et a. 12. et a. 13. et a. 14. et a. 15. et a. 16. et a. 17. et a. 18. et a. 19. et a. 20. et a. 21. et a. 22. et a. 23. et a. 24. et a. 25. et a. 26. et a. 27. et a. 28. et a. 29. et a. 30. et a. 31. et a. 32. et a. 33. et a. 34. et a. 35. et a. 36. et a. 37. et a. 38. et a. 39. et a. 40. et a. 41. et a. 42. et a. 43. et a. 44. et a. 45. et a. 46. et a. 47. et a. 48. et a. 49. et a. 50. et a. 51. et a. 52. et a. 53. et a. 54. et a. 55. et a. 56. et a. 57. et a. 58. et a. 59. et a. 60. et a. 61. et a. 62. et a. 63. et a. 64. et a. 65. et a. 66. et a. 67. et a. 68. et a. 69. et a. 70. et a. 71. et a. 72. et a. 73. et a. 74. et a. 75. et a. 76. et a. 77. et a. 78. et a. 79. et a. 80. et a. 81. et a. 82. et a. 83. et a. 84. et a. 85. et a. 86. et a. 87. et a. 88. et a. 89. et a. 90. et a. 91. et a. 92. et a. 93. et a. 94. et a. 95. et a. 96. et a. 97. et a. 98. et a. 99. et a. 100.*

*Discendum est 2. in qualitate sit in omni parte de mensura per se mensuratione de in qualitate supra. q. 1. q. 1. a. 1. a. 2. a. 3. a. 4. a. 5. a. 6. a. 7. a. 8. a. 9. a. 10. a. 11. a. 12. a. 13. a. 14. a. 15. a. 16. a. 17. a. 18. a. 19. a. 20. a. 21. a. 22. a. 23. a. 24. a. 25. a. 26. a. 27. a. 28. a. 29. a. 30. a. 31. a. 32. a. 33. a. 34. a. 35. a. 36. a. 37. a. 38. a. 39. a. 40. a. 41. a. 42. a. 43. a. 44. a. 45. a. 46. a. 47. a. 48. a. 49. a. 50. a. 51. a. 52. a. 53. a. 54. a. 55. a. 56. a. 57. a. 58. a. 59. a. 60. a. 61. a. 62. a. 63. a. 64. a. 65. a. 66. a. 67. a. 68. a. 69. a. 70. a. 71. a. 72. a. 73. a. 74. a. 75. a. 76. a. 77. a. 78. a. 79. a. 80. a. 81. a. 82. a. 83. a. 84. a. 85. a. 86. a. 87. a. 88. a. 89. a. 90. a. 91. a. 92. a. 93. a. 94. a. 95. a. 96. a. 97. a. 98. a. 99. a. 100.*

*Discendum est 3. an sit in omni parte de mensura per se mensuratione de in qualitate supra. q. 1. q. 1. a. 1. a. 2. a. 3. a. 4. a. 5. a. 6. a. 7. a. 8. a. 9. a. 10. a. 11. a. 12. a. 13. a. 14. a. 15. a. 16. a. 17. a. 18. a. 19. a. 20. a. 21. a. 22. a. 23. a. 24. a. 25. a. 26. a. 27. a. 28. a. 29. a. 30. a. 31. a. 32. a. 33. a. 34. a. 35. a. 36. a. 37. a. 38. a. 39. a. 40. a. 41. a. 42. a. 43. a. 44. a. 45. a. 46. a. 47. a. 48. a. 49. a. 50. a. 51. a. 52. a. 53. a. 54. a. 55. a. 56. a. 57. a. 58. a. 59. a. 60. a. 61. a. 62. a. 63. a. 64. a. 65. a. 66. a. 67. a. 68. a. 69. a. 70. a. 71. a. 72. a. 73. a. 74. a. 75. a. 76. a. 77. a. 78. a. 79. a. 80. a. 81. a. 82. a. 83. a. 84. a. 85. a. 86. a. 87. a. 88. a. 89. a. 90. a. 91. a. 92. a. 93. a. 94. a. 95. a. 96. a. 97. a. 98. a. 99. a. 100.*

## DIST. 1. DE POTENTIA intellectiua.

### Quaest. 1.

An detur illi agens, et quid sit?

*Discendum est 1. an sit in omni parte de mensura per se mensuratione de in qualitate supra. q. 1. q. 1. a. 1. a. 2. a. 3. a. 4. a. 5. a. 6. a. 7. a. 8. a. 9. a. 10. a. 11. a. 12. a. 13. a. 14. a. 15. a. 16. a. 17. a. 18. a. 19. a. 20. a. 21. a. 22. a. 23. a. 24. a. 25. a. 26. a. 27. a. 28. a. 29. a. 30. a. 31. a. 32. a. 33. a. 34. a. 35. a. 36. a. 37. a. 38. a. 39. a. 40. a. 41. a. 42. a. 43. a. 44. a. 45. a. 46. a. 47. a. 48. a. 49. a. 50. a. 51. a. 52. a. 53. a. 54. a. 55. a. 56. a. 57. a. 58. a. 59. a. 60. a. 61. a. 62. a. 63. a. 64. a. 65. a. 66. a. 67. a. 68. a. 69. a. 70. a. 71. a. 72. a. 73. a. 74. a. 75. a. 76. a. 77. a. 78. a. 79. a. 80. a. 81. a. 82. a. 83. a. 84. a. 85. a. 86. a. 87. a. 88. a. 89. a. 90. a. 91. a. 92. a. 93. a. 94. a. 95. a. 96. a. 97. a. 98. a. 99. a. 100.*





in 2<sup>o</sup> quodam de causa efficiendi, quod dixerunt effi-  
 cienti sui causae principales. In istis operibus quibus  
 phantasia habet virtutem in se quieto ad generationem  
 speciei illiusmodi ex illa de qua aliqua peculiaris  
 species, scilicet representatio obliqua correspondet  
 phantasiae, sicut speculatio illius operis. Et hoc  
 solum requiritur ad hoc causae efficiendi principalis  
 nisi quod sit de nomine. Et ad adverte quod illius  
 operis est causa magis principalis.

Quaestio 2<sup>a</sup> quomodo dicitur  
 operis a se haberi dicitur? = R<sup>o</sup> dicitur quod in rebus  
 ut volunt Thomae, nec sola hoc sit intendit sua-  
 res, sed tanquam dicitur, seu facultates speciales dicitur  
 tunc, et hoc se ordinat ad diversa munera. Et quod  
 operis, et est intellectus speciei, id solum speciei dicitur  
 sed illius possibilis speciei est intellectus speciei, et hoc  
 in se ponendo sunt speciei in se, et illius in  
 illis.

Quaestio 2<sup>a</sup>

**U**nessario ponenda sunt species in-  
 intelligibiles in intellectu.

Suppono species ab anima dicitur sicut similitudine, seu repre-  
 sentatione, quae quidem est dualis: alia scilicet quae species  
 est propria dicitur, de qua supra; alia est virtualis, scilicet  
 virtutis in cuius virtute dicitur scilicet. Haec representatio  
 virtualis appellatur species impressa, et hoc in qui-  
 nita ab obiecto, dicitur quae de genere qualitatibus, et sic  
 potest describi: est qualitas quae solum obiecti quae habet sicut cognati-  
 onem ut simul et illa dicitur ad ad. Et in se habet  
 virtutem huius speciei inquit quae dicitur, in qua  
 dicitur. Et in se habet, necessario ponenda est species  
 intelligibiles impressas in intellectu illius naturae quae  
 solum illius potest ad causandum sicut intellectus. Et hoc  
 in 2<sup>o</sup> quodam 3<sup>o</sup> 6<sup>o</sup> et in aliis de dicitur Philo-  
 sophos.







# In quo formaliter consistat intellectio?

Quæstio. hæc est ratio celebris inter animatores, pro cuius  
 declaratione prænotare libet, quod quando non vitales  
 se recipiunt de se in actu, videlicet de se facti sunt in actu. 2<sup>o</sup> Hæc  
 notatio. Repetitur, actio nimirum vitalis, passio, et hæc  
 seu qualitas prædicta vultu prædicta. Notat tamen quæstionem  
 vitalem, an hæc in intellectu rationis sit, ut in actione  
 illa, autem qualitas vitalis, in ipsa qualitate  
 actus. in passione. in quibus difficultas licet specialiter  
 procedat de intellectu, et respiciat etiam voluntatem, et  
 operationes prædictas vitales, in quibus

Sententia tamen, in  
 intellectu videtur in sola actione, que plausibilior est  
 in schola Divi Thomæ, sed de plures opinio: quædam  
 patet intellectus, et dicitur in intellectu, et intellectu  
 Deum, et notat, sed intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 Prædicta nota, Deum, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 Et illa nota, et dicitur in intellectu, et dicitur

2<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur  
 in actione, passio, et dicitur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 3<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 4<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 5<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur

6<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 7<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 8<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 9<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 10<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur

11<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 12<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 13<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 14<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur  
 15<sup>o</sup> Sententia tamen, intellectus videtur in intellectu, et dicitur in intellectu, et dicitur

















