

TOMÁS DE AQUINO

DE VERITATE, CUESTIÓN 15

ACERCA DE LA RAZÓN SUPE-
RIOR E INFERIOR

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
ANA MARTA GONZÁLEZ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 87: Tomás de Aquino, *De veritate*, cuestión 15. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González

© 1999. Ana Marta González

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
1. Trasfondo histórico de la cuestión 15	6
2. <i>Ratio superior</i> y <i>ratio inferior</i> en Santo Tomás	9
3. Estructura de la cuestión 15	10
4. Razón e intelecto	12
5. Razón superior e inferior: su distinción	14
6. <i>Excursus</i> : opinión, ciencia, y sabiduría	15
7. El pecado de la razón	18
8. El consentimiento implícito en la delectación morosa y la posibilidad de un pecado venial en la razón superior	21
9. Ediciones de la cuestión 15 en lenguas modernas ...	23

DE VERITATE

CUESTIÓN 15. ACERCA DE LA RAZÓN SUPERIOR E INFERIOR

Artículo primero	25
Artículo segundo	40
Artículo tercero	52
Artículo cuarto	58
Artículo quinto	68

INTRODUCCIÓN

En la cuestión 15 de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Santo Tomás se hace eco de una de las distinciones introducidas por San Agustín en el *De Trinitate*, luego profusamente comentada por los autores medievales: la distinción entre razón superior y razón inferior¹. Tal distinción no encuentra paralelo explícito en Aristóteles. De ahí que constituya uno de los lugares donde más obvia resulta la deuda de Santo Tomás con la tradición agustiniana. Y, con todo, es igualmente claro que la deuda de Santo Tomás con Aristóteles no deja de estar presente tampoco en esta ocasión, pues es precisamente el instrumental filosófico de Aristóteles lo que pondrá a Santo Tomás en condiciones de resolver a su manera las dificultades y confusiones que en el siglo XIII rodeaban el tratamiento de la *ratio superior e inferior*.

¹ El propio San Agustín habla de *sublimior ratio*, y no de *ratio superior*. El lugar clásico es *De Trinitate*, XII, 2 (PL 42, 999). Dice así el texto completo: “Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea memoriae fixa reminisci, atque in eis appetere conducibilia, fugere incommoda: verum ea notare, ac non solum naturaliter rapti, sed etiam de industria memoriae commedata retinere, et in oblivionem iamnamque labentia recordando atque cogitando rursus imprimere; ut quemadmodum ex eo quod gerit memoria cogitatio formatur, sic et hoc ipsum quod in memoria est cogitatione firmetur: fictas etiam visiones, hinc atque inde recordata quaelibet sumendo et quasi assuendo, componere, inspicere, quemadmodum in hoc rerum genere quae vrisimilia sunt discernantur a veris, non spiritualibus, sed ipsis corporalibus: haec atque huiusmodi quamvis in sensibilibus, atque in eis quae inde animus per sensum corporis traxit agantur atque versentur, non sunt tamen rationis expertia, nec hominibus pecoribusque. Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit”.

1. Trasfondo histórico de la cuestión 15

Para advertirlo es necesario atender al trasfondo histórico de esta cuestión, sintetizado brevemente por Robert Mulligan en un artículo del año 1955. En aquel artículo, Mulligan reconocía en las *Enéadas* de Plotino la fuente empleada por Agustín para tratar esta cuestión². Las *Enéadas* se habrían encontrado también en el origen de un desarrollo independiente de este problema en la tradición de las escuelas árabes neoplatónicas³, especialmente en la obra de Avicena y Algazel⁴. Durante siglos, en efecto, esta tradición siguió su propio camino hasta que en el siglo XII fue incorporada al pensamiento occidental gracias a la labor traductora de Dominicus Gundissalinus. El dato es relevante para comprender los problemas implicados en la cuestión cuando ésta sea discutida por el Aquinate, pues, al escribir un siglo más tarde, Santo Tomás habrá de tener en cuenta ambas tradiciones de pensamiento: no sólo el *De Trinitate* de San Agustín, sino también el *De Anima* de Avicena.

Dejando al margen diferencias terminológicas⁵, San Agustín y Avicena coincidían en identificar la parte inferior del alma con la parte activa, identificando asimismo la parte superior con la contemplativa. Así, para Avicena el alma tiene dos caras, una (la *virtus contemplativa*, en la traducción de Gundissalinus) dirigida a la inteligencia separada, y otra (la *virtus agendi*), encargada de regir el cuerpo. San Agustín, por su parte, interpreta que lo propio de la razón superior es ocuparse de las cosas eternas⁶ –acerca de las

² Cfr. Mulligan, R. W., S. J., “*Ratio Superior and Ratio Inferior: the Historical Background*”, en *The New Scholasticism*, vol. XXIX, 1955, 1-32. En este artículo, Mulligan considera también probable la influencia sobre Agustín de la doctrina estoica de las dos partes del alma, si bien en los estoicos esta doctrina era estrictamente materialista. Precisamente por eso Mulligan considera más probable la influencia platónica, pero especialmente a través de Plotino.

³ Cfr. Mulligan, R. W., S. J., “*Ratio inferior and ratio superior in St. Albert and St. Thomas*”, en *The Thomist*, vol. 19, 1956, 339.

⁴ Cfr. Mulligan, R. W., S. J., “*Ratio Superior and Ratio Inferior: the Historical Background*”, 15.

⁵ Avicena designa con el término “*intelecto*” a las dos partes del alma.

⁶ “*Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus. Itaque cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem*”

cuales hay sabiduría—, mientras que lo propio de la razón inferior es ocuparse de las cosas temporales⁷ —acerca de las cuales versaría la ciencia⁸—. Conviene reparar, no obstante, en que los términos “sabiduría” y “ciencia” tienen en San Agustín un sentido diferente que en Aristóteles. Cuando San Agustín habla de ciencia en este contexto se refiere más bien a la prudencia aristotélica: un hábito práctico, por tanto, que versa acerca de lo que puede ser de otra manera. En cambio, para Aristóteles la ciencia es un hábito especulativo por el que conocemos lo que de necesario hay en las cosas⁹. En todo caso, es la distinción de Agustín la que tenía en mente Pedro Lombardo cuando, en un pasaje de su *Liber Sententiarum* dedicado al estudio de la sensualidad, sugiere que el término “sensualidad”, tal y como aparece en la Sagrada Escritura, se identifica con la razón inferior de la que habla San Agustín¹⁰, y es también la distinción de San Agustín la que tiene presente cuando, al tratar de la *synderesis*, la asimila a la razón superior¹¹.

En lo anterior tenemos ya una indicación suficiente de los problemas que en el siglo XIII rodeaban a la consideración de la *ratio superior* e *inferior*¹²: ¿cabe, en efecto, identificar sin más la *ratio superior* con la parte contemplativa del alma, encomendando a la

rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum, ut tertium aliquid iam quaeramus quo trinitas impleatur”. *De Trinitate*, XII 4 (PL 42 1000).

⁷ “Illud vero nostrum quo in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intellegibili atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est”. *De Trinitate* XII 3 (PL 42, 999).

⁸ Cfr. *De Trinitate*, XII, cap. 14, (PL 42, 1009); *Lib. Sent.* II, d. 24, c. 5.

⁹ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI.

¹⁰ Cfr. *Lib. Sent.* II, d. 24 c. 13.

¹¹ Esta identificación se transmitiría en los Comentarios de algunos autores al *Liber Sententiarum*. Concretamente en el de Udo; pero también Guillaume de Auxerre, en su *Summa Aurea*. Cfr. Mulligan, R. W., “*Ratio Superior and Ratio Inferior*. The historical Background”, 24-26.

¹² Y que justifican la importancia otorgada por Chenu a esta cuestión: (Cfr. Chenu, M.-D. “*Ratio superior et inferior*. Un cas de philosophie chrétienne”, *Laval théologique et philosophique*, I, 1945, 119-128). Sin duda, en buena parte responsable de la vigencia de este tema en aquel momento era el mismo carácter problemático de la cuestión; su vigencia decaería en cambio una vez lograda una cierta confluencia de lenguajes y tradiciones.

inferior la parte activa? Este punto de vista, por ejemplo, sería discutido por San Alberto, quien parece reservar tanto la razón superior como la inferior para fines prácticos¹³. Por lo demás, supuesto que la *ratio superior* se hiciera cargo de la parte contemplativa del alma, ¿cómo admitir entonces su identidad con la sindéresis?¹⁴ ¿y qué decir de la identificación de *ratio inferior* con la sensualidad, inspirada en Pedro Lombardo?

Por si fuera poco, a estos equívocos había que añadir un tercero, y es que afirmar que lo propio de la razón superior es tratar de las cosas eternas, y que lo propio de la razón inferior es ocuparse de las temporales podía fácilmente llevar a pensar que hablar de razón superior e inferior no era más que otro modo de referirse a la distinción entre intelecto y razón, tal y como había sido expuesta por algunos comentaristas del libro de Boecio *De consolacione philosophiae*¹⁵.

¹³ Cfr. Mulligan, R. W., S. J., “*Ratio Superior and Ratio Inferior. The historical Background*”, 29. En esta línea, San Alberto considera que guiado por el hábito de sabiduría –relativo a la *ratio* o *portio superior*–, un hombre actúa en conformidad con la ley divina; en cambio, guiado por el hábito de ciencia –relativo a la *ratio* o *portio inferior*– un hombre actúa en conformidad con la ley humana. Cfr. Mulligan, “*Ratio inferior and ratio superior in St. Albert and St. Thomas*”, en *The Thomist*, vol. 19, 1956, 343. No obstante, según explica Mulligan, en su obra tardía comenzó a admitir también un uso especulativo de la razón en sus dos “partes” (346).

¹⁴ Por el contrario, San Alberto no tiene inconveniente en asignar la synderesis a la parte superior de la razón, que se ocupa de las razones eternas. Así, después de preguntarse por qué los filósofos paganos no hablaban de la sindéresis, él mismo se da la siguiente respuesta: “*Dicendum quod philosophi distinguunt potentias secundum obiecta generalia, et si considerant operabilia, faciunt hoc secundum rationem iuris humani. Sancti autem specialius distinguunt secundum ius divinum et humanum, et secundum principia iuris et particularia inventa; et ideo sancti ponunt synderesim ad principia, et portionem superiorem rationis, quae inhaerescit iustitiae divinae contemplandae secundum rationes aeternas, quarum neutrum ponunt philosophi*”. San Alberto Magno, *Summa de Creaturis*, II Pars, q. 71 a. 1 ad quaest. Citado por Chenu en “*Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne*”, en *Laval Théologique et Philosophique*, 120.

¹⁵ Mulligan se refiere al comentario de Guillaume de Conches y a otro comentario anónimo, recogido en el manuscrito de Erfurt. Cfr. Mulligan, R. W., “*Ratio Superior and Ratio Inferior. The historical Background*”, 21 y ss.

2. *Ratio superior y ratio inferior* en Santo Tomás

Con este trasfondo histórico en mente, estamos en condiciones de comprender mejor el tratamiento que hace Santo Tomás de la *ratio superior* e *inferior*. Son tres los lugares donde aborda expresamente esta cuestión: en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*¹⁶, en el segundo artículo de la cuestión 15 del *De veritate*, y en la primera parte de la *Suma Teológica*¹⁷.

En el *Comentario a las Sentencias* (1254-1257) Santo Tomás establece la distinción entre *ratio superior* y *ratio inferior* en función de los hábitos de sabiduría y ciencia respectivamente, sin hacer referencia alguna a una posible diferenciación en potencias. En cambio, tanto en las *Cuestiones sobre la Verdad* (1256-1259) como en la *Suma Teológica* se toma en consideración esta última posibilidad. Además, en estos dos casos Santo Tomás hace preceder el estudio de la razón superior y la inferior del examen de un mismo problema: si el intelecto y la razón son dos potencias diversas en el hombre. También la doctrina expuesta es, en ambas obras, similar, aunque en el *De Veritate* Santo Tomás lleva más lejos el estudio de la *ratio superior e inferior*, incluyendo aspectos no tratados en aquel lugar de la *Suma Teológica*.

La razón para un estudio más detallado de la *ratio superior e inferior* en el *De Veritate* ha de verse en consonancia con las polémicas del momento, que correspondía examinar en las cuestiones disputadas *De Veritate*, y no tanto en una obra de las características de la *Summa*, que, como es sabido, había nacido con una orientación más didáctica. Así, en la *Suma Teológica*, la consideración de la *ratio superior* y la *ratio inferior* se encuadra dentro del *Tratado del hombre*, en el contexto de un ordenado examen de las potencias intelectuales. En consecuencia, la exposición se realiza desde un punto de vista que podríamos llamar “estático”¹⁸. Por el contrario, en la cuestión 15 del *De Veritate*, nos encontramos con un tratamiento más “dinámico” del problema, que pone de mani-

¹⁶ *Super Sent.* II d. 24 q. 2 a. 2.

¹⁷ *S. Th. I Pars*, q. 79 a. 9.

¹⁸ Estudiar al hombre desde un punto de vista dinámico es ya lo propio de la ética, y esto lo lleva a cabo Santo Tomás en la Segunda Parte de la *Suma Teológica*.

fiesto todas las implicaciones éticas de esta doctrina. Este planteamiento es resultado de la misma profundización en la naturaleza de la *ratio superior e inferior*, a la luz de las discusiones del momento. Tal profundización queda reflejada en la misma estructura de la cuestión.

3. Estructura de la cuestión 15

Ésta consta de cinco artículos en los que se examinan por este orden los siguientes problemas: 1. Si el intelecto y la razón son potencias diversas en el hombre. 2. Si la razón superior e inferior son potencias diversas. 3. Si en la razón superior o inferior puede haber pecado. 4. Si la delectación morosa es pecado mortal. 5. Si en la razón superior puede haber pecado venial.

La sola enumeración de artículos, sin referencia alguna al trasfondo histórico que hemos esbozado, no bastaría para hacerse cargo del sentido de la cuestión, pues éste sólo se esclarece a la luz de aquellas discusiones. Así, el sentido de los dos primeros artículos se entiende como una réplica a aquellos que identificaban *ratio superior* e intelecto, pues, la respuesta a ambos artículos arroja como resultado la imposibilidad de identificar razón e intelecto. Santo Tomás responde que razón superior e inferior no designan dos potencias diversas, sino dos tareas de la misma razón, la cual, a su vez, no constituye una potencia diversa del intelecto.

Por su parte, el tercero de los artículos –si en la razón superior o inferior puede haber pecado– cuestiona una identificación simple de la *ratio superior* con la *vis contemplativa* y la *ratio inferior* con la *vis activa*, vinculando de manera expresa la *ratio superior* con el apetito racional o voluntad. No importa, a este respecto, que la *ratio superior* se perfeccione mediante el hábito de sabiduría. La sabiduría, que Aristóteles define como ciencia e intelecto de lo más excelente por naturaleza¹⁹, sería un hábito puramente especulativo únicamente si los principios –que se cuentan entre lo más excelente– no fueran también principios del actuar humano. Pero si lo son, –y esto no le ofrece a Santo Tomás duda alguna–, no hay

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 b 2.

por qué asignar a la *ratio superior* una tarea puramente especulativa, ni excluir la dirección de la vida –evidentemente una tarea práctica– de la órbita de la sabiduría. Si en lo primero –en la relación de la *ratio superior* con lo práctico– podríamos reconocer la deuda de Santo Tomás con su maestro San Alberto; en lo segundo –la dimensión práctica de la sabiduría– podríamos reconocer su deuda con San Agustín²⁰. Pero es el arsenal de conceptos de Aristóteles lo que permite establecer la síntesis tomista de ambas herencias.

La correspondencia entre la *ratio superior* y la voluntad encuentra su réplica en el paralelismo que Santo Tomás reconoce entre *ratio inferior* y apetito inferior. En este punto reaparece el tema de la sensualidad, en torno al cual gira el artículo cuarto de la cuestión 15 (si la delectación morosa es pecado mortal). En contra de Pedro Lombardo, Santo Tomás, se resiste a identificar sin más *ratio inferior* y sensualidad²¹. Desde su planteamiento es más exacto decir, en todo caso, que lo designado como *ratio inferior* es la sensualidad *en cuanto* dispuesta para obedecer a la razón (*superior*)²². Finalmente, en el artículo quinto, Santo Tomás se pregunta si cabe hablar de pecado venial en la razón superior. El desarrollo del artículo constituye una ocasión más para poner de relieve no sólo el modo en que la razón superior interviene en lo contingente, sino también las limitaciones a las que se ve sujeta precisamente por su dependencia de los sentidos²³.

En todo caso, el mayor interés de esta cuestión radica, a mi juicio, en la llamativa intersección de antropología y ética, por otra parte inevitable tan pronto como profundizamos en el tema de la razón superior e inferior con el fin de extraer sus implicaciones

²⁰ Así lo sugiere Mulligan. Cfr. “Ratio inferior and Ratio superior in St. Albert and St. Thomas”, 350.

²¹ Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 2 ad 9.

²² Por lo demás, una doctrina claramente aristotélica. Cfr. *Ética a Nicómaco* I, 13.

²³ Es en una cuestión posterior donde Santo Tomás deja constancia de su postura acerca de la identificación de *sindéresis* y *ratio superior*, señalando que no cabe una identificación simple de ambas instancias: mientras que la *sindéresis* tiene por objeto verdades eternas (y es así que hay verdades eternas acerca de cosas contingentes: por tanto propias de la *ratio inferior*), el objeto de la *ratio superior* son realidades eternas. Cfr. *De Ver.* q. 16 a. 1 ad 9.

prácticas. En este punto preciso, en efecto, trascendemos sin más la división escolar de las disciplinas filosóficas. Pero es precisamente esto lo que nos permite una genuina comprensión filosófica del hombre y su obrar. Desde este punto de vista no deja de resultar extraña la escasa bibliografía específicamente dedicada a esta cuestión²⁴. En parte por ello, he creído conveniente extenderme un poco más en esta introducción, exponiendo los puntos principales de esta doctrina que Santo Tomás examina en el *De Veritate*.

4. Razón e intelecto

Según se ha dicho más arriba, el primero de los artículos se consagra a examinar el problema de si razón e intelecto constituyen dos potencias diversas en el hombre. Como se recordará, la diferencia entre intelecto y razón remite a la diferencia entre dos tipos de actos: el acto de comprender inmediatamente la verdad de algo, y el acto de discurrir de una verdad a otra. Basándose en esa diversidad de actos se podría argumentar la diversidad de potencias. En esta línea, en efecto, se mueven las objeciones que Santo Tomás habrá de contestar. Dichas objeciones se apoyan por

²⁴ He consultado las siguientes obras de referencia bibliográfica: Bourke, V., "Thomistic Bibliography, 1920-1940"; *The Modern Schoolman*, St. Louis, Missouri 1945; Miethe, T./Bourke, V., *Thomistic Bibliography, 1940-1978*, Greenwood Press, Westport, Connecticut; London, England. Ingardia, R., *Thomas Aquinas. International Bibliography, 1977-1990*, Bowling Green State University, Ohio, 1993. El Repertorio Bibliográfico de Lovaina, desde el año 1991 al 1998, y la RLT. Sobre esta base, y sin pretensión alguna de exhaustividad, me limito a recoger los artículos y libros que me consta han tratado expresamente el tema de la *ratio superior* e *inferior* en Santo Tomás. Prescindo de los estudios centrados en la cuestión del intelecto, que incidentalmente pudieran tratar el tema de la *ratio superior* e *inferior*. Bernard, R. O. P., "Proprium rationis est discurrere", en *Xenia Thomistica*, (Symp.) I, 147-157; Chenu, M.-D. "Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne", *Laval théologique et philosophique*, I, 1945; Cruz Cruz, J., *Intelecto y razón*, Eunsa, Pamplona, 1998; Mulligan, R. W., "Ratio superior and Ratio inferior in St. Albert and St. Thomas", *The Thomist*, 19, 1956, 339-367; Mulligan, R., W., "Ratio superior and Ratio inferior: the historical background", *The New Scholasticism*, 29, 1955, 1-32; Peghaire, J., C. S. S. Sp., "Intellectus et Ratio. Leurs rapports d'après S. Thomas", Ruovi, 1936, 186-217; Peghaire, J., C. S. S. Sp., "Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aq.", Paris-Ottawa, Vrin, 1936, 318.

lo general en textos de diversas autoridades –principalmente Boecio–, que interpretados analógicamente podrían servir de apoyo a los que sostienen que razón e intelecto designan potencias diversas.

Frente a estos, y apelando a Avicena²⁵, Santo Tomás argumentará que la diversidad de actos funda a veces una diversidad de potencias, pero otras veces no: concretamente en aquellos casos en los que la diversidad de actos refiere a un mismo principio. Esto es lo que ocurre en todas aquellas cosas que son susceptibles de movimiento y reposo, generación y ser, imperfección y perfección. Según Santo Tomás, la relación entre razón e intelecto es una relación semejante a la que detectamos entre todas las cosas que, siendo susceptibles de movimiento, también son susceptibles de reposo (que constituye un cierto principio y fin del movimiento). Al “reposo”, en este caso, se compara la aprehensión propia del intelecto: “La mente humana no podría discurrir de una cosa a otra si su discurso no comenzara por la acepción simple de alguna verdad, en la cual, precisamente, consiste el intelecto de los principios; de modo similar tampoco llegaría la razón a algo cierto si no hiciera el examen de aquello que encuentra por su discurso a la luz de los principios primeros, en los que la razón resuelve, de tal manera que el intelecto encuentre el principio de la razón en cuanto vía de hallazgo, y su término en cuanto a la vía de juicio”²⁶.

En consecuencia, “no hay en el hombre potencia alguna separada de la razón que se llame intelecto sino que la razón misma se llama intelecto porque participa de la simplicidad intelectual, la cual es el principio y el término en su propia operación”²⁷. Esto explica suficientemente el hecho de que el hombre se cuente entre las sustancias espirituales, y que, como ellas, encuentre su perfección en el conocimiento de la verdad. Al mismo tiempo explica también la peculiaridad de su condición, por la cual no obtiene inmediatamente y sin discurso dicho conocimiento, sino sólo a través de cierto movimiento. En ello precisamente se distinguen los entendimientos humanos de los angélicos, “y de ahí que los

²⁵ *De naturalibus* o *De anima* I c. 4 (f. 4).

²⁶ Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 1 sol.

²⁷ Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 1 sol.

mismos ángeles se llamen sustancias intelectuales, las almas, en cambio, racionales”.

De este modo se conserva la jerarquía de las sustancias en el Universo señalada por Dionisio, cuando en el VII cap. *De divinis nominibus* explicaba que la sabiduría divina “siempre une los fines de los primeros a los principios de los segundos”, como queriendo decir que las naturalezas inferiores –en este caso la humana– en su punto más alto tocan lo inferior de las naturalezas superiores –o sea, la angélica–.

5. Razón superior e inferior: su distinción

Resuelto el problema anterior, la atención de Santo Tomás se centra ya en la razón superior e inferior, para examinar igualmente si se trata de dos potencias diversas o, por el contrario, de una única potencia. En este caso Santo Tomás afronta la cuestión precisando en primer lugar el criterio en atención al cual se distinguen las potencias en el alma, y, en segundo lugar, señalando el criterio por el que se distinguen razón superior e inferior.

Como ya se ha apuntado en el epígrafe anterior, por mucho que no toda diversidad de actos funde una diversidad de potencias, es cierto que la diversidad de potencias requiere de la diversidad de actos. Ahora bien, la diversidad de actos requiere la diversidad de objetos. Sin embargo, los “objetos” pueden ser diversos de dos maneras: según su naturaleza (diversidad material) o según la razón que lleve al alma a una realidad concreta (diversidad formal). Ejemplo de lo primero sería el color, el olor o el sabor; ejemplo de lo segundo sería lo bueno y lo verdadero.

El primer tipo de diversidad es suficiente para fundar una diferencia en las potencias orgánicas. Pero para fundar una diferencia en las potencias espirituales es necesaria una diversidad del segundo tipo. De este modo, por ejemplo, se distinguen en el alma intelecto y voluntad, o también el intelecto posible e intelecto agente²⁸. Sin embargo, razón superior y razón inferior, no se distinguen según una razón semejante, sino sólo materialmente, porque una

²⁸ Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 2 ad 13.

atiende a las cosas superiores al mismo intelecto humano²⁹, mientras que la otra considera las cosas inferiores a éste. Pero ambas naturalezas, a saber, la superior y la inferior, son aprehendidas por el alma humana según la razón común de inteligible: “La razón superior (y la inferior) se distinguen de este modo [...]: hay algunas naturalezas superiores al alma racional y otras inferiores. Pero como todo lo que se entiende es entendido según el modo del inteligente, respecto de las cosas que son superiores al alma, el intelecto es en el alma racional inferior a las mismas cosas entendidas, pero de aquellas que son inferiores al alma, el intelecto es, en el alma, superior a esas mismas cosas, porque en el alma las cosas mismas tienen un ser más noble que el suyo propio, y así (el intelecto) tiene una relación diversa hacia ambas realidades, y de ahí que se distinguen diversas tareas. Pues por referencia a las naturalezas superiores, ya sea contemplando absolutamente la misma verdad y la naturaleza de las cosas, ya sea tomando de aquellas naturalezas la razón y casi el ejemplar de la operación, hablamos de razón superior. En cambio, por referencia a lo que se convierte a las cosas inferiores ya sea considerándolas por la contemplación, ya sea disponiéndolas por la acción, hablamos de razón inferior. Pero ambas naturalezas, a saber, la superior y la inferior, son aprehendidas por el alma según la razón común de inteligible. La superior ciertamente porque es inmaterial en sí misma; la inferior en cambio porque es despojada (*denudatur*) de materia por el acto del alma. De donde es patente que la razón superior y la inferior no designan potencias diversas, sino una y la misma comparada de diverso modo a las cosas diversas”³⁰.

6. *Excursus*: opinión, ciencia, y sabiduría

De acuerdo con el texto recién citado, la razón superior se ocupa de las cosas eternas, tanto para contemplarlas como para tomarlas por regla de actuación, mientras que la razón inferior se ocupa de las cosas temporales. En este punto, sin embargo, tiene interés

²⁹ Cfr. San Agustín, *De Trin.* XII, c. 7, PL 42, 1005.

³⁰ *De Ver.* q. 15 a. 2 sol.

reparar en la precisión introducida por Santo Tomás en la respuesta a la tercera de las objeciones del mismo artículo 2.

Asumiendo que la razón superior se ocupa de cosas eternas y necesarias, mientras que la razón inferior se ocupa de las cosas temporales y contingentes, la objeción pretendía equiparar la razón superior con la parte científica del alma, equiparando la razón inferior con la parte deliberativa, argumentando a partir de ahí la diferencia de potencias, basándose en que lo deliberativo y lo científico constituyen también potencias diversas en el alma. Nótese que – si no verbalmente sí al menos según el sentido– ésta era la opinión de San Agustín y de Pedro Lombardo. A esto, sin embargo, replica Santo Tomás que lo científico (por una parte) y lo deliberativo u opinativo (por otra), no son lo mismo que la razón superior y la razón inferior respectivamente, pues –y esto es lo que quisiera destacar– a) *puede haber ciencia de las cosas inferiores* –Santo Tomás se refiere expresamente a la *Física* y a la *Matemática*–, y, en consecuencia, b) *puede haber una consideración superior de los actos humanos* –que dependen del libre albedrío y son por propia naturaleza contingentes–.

El sentido de la respuesta está en sintonía con el concepto aristotélico de ciencia, y contrasta claramente con el concepto platónico³¹. Ciertamente, hay cosas contingentes que no admiten ser resueltas en principios: esto significa que no pueden ser conocidas científicamente; que de ellas sólo cabe opinión o conjetura. Ahora bien, lo propio de la conjetura, por contraposición al conocimiento científico³², es que no se trata de un conocimiento mediante reducción al ser³³: “Y de ahí que se requiera otra potencia para esto”³⁴.

³¹ Como es sabido, para Platón no hay ciencia propiamente de la *physis*, pues la *physis* es el reino del movimiento. En este sentido, cuando relata en el *Timeo* el origen del cosmos, lo hace advirtiendo previamente que se trata de un discurso verosímil, un relato probable (Cfr. *Timeo* 29 c, d 3). En cambio, Aristóteles concederá carácter científico al conocimiento de la *physis*, pues reconoce en ella cierta necesidad: sin duda no la necesidad absoluta propia de la metafísica, pero sí una necesidad hipotética, suficiente para fundar un conocimiento cierto sobre lo contingente, diverso de la mera opinión. Cfr. Quevedo, A., *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1989.

³² Obviamente, se maneja aquí el concepto aristotélico de ciencia.

³³ Dada la importancia de esta idea, transcribiré el texto latino: “[...] Obiectum autem intellectus est quid, ut dicitur in III *De anima*, et propter hoc actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus eius quod quid est. Per hanc autem

Es decir: nos hallamos ante un objeto que funda una diversidad de potencias en el alma: al lado de lo científico tenemos lo deliberativo u opinativo. Sin embargo, la diferencia que encontramos entre razón superior e inferior no es de esta naturaleza, pues, como ya se ha dicho, puede haber un conocimiento científico de lo contingente, y cabe también una consideración superior de los actos humanos.

En efecto: a la hora de actuar, nos podemos mover por razones inferiores o superiores. Entre las razones inferiores, Santo Tomás enumera las siguientes: la torpeza del acto, la dignidad de la razón, la ofensa a los hombres, o cosas de ese estilo. Entre las razones superiores, por ejemplo, se contaría el obrar porque algo es agradable a Dios, o mandado por la ley divina³⁵. (No deja de tener interés señalar, aunque sólo sea de pasada, que de acuerdo con esto último, la ética moderna –incluida la ética kantiana, con su apelación a la dignidad– sería, en lo fundamental, una ética basada en razones inferiores).

En este contexto tal vez resulte oportuno aclarar que no se pueden identificar sin más el obrar por razones superiores y el obrar por fe o, en general, por razones sobrenaturales (aunque sin duda la fe perfecciona la razón superior), pues según Santo Tomás, los gentiles también obraban conforme a la razón superior cuando deliberaban partiendo del fin último³⁶. En efecto: lo queramos o

statim ipsa principia prima cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam; et hanc potentiam quae ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quaedam in quibus non est possibile talem resolutionem fieri ut perveniatur usque ad quod quid est et hoc propter incertitudinem sui esse, sicut est in contingentibus in quantum contingentia sunt. Unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium obiectum intellectus, sed per alium modum, scilicet per quandam coniecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest; unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia haec potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quae inquirunt, ideo quasi a termino suae operationis haec potentia rationativum vel opinativum nominatur. Sed ratio superior vel inferior distinguuntur penes ipsas naturas et ideo non sunt diversae potentiae sicut scientificum et opinativum”. *De Ver* q. 15 a 2 ad 3.

³⁴ *De Ver*. q. 15 a. 2 ad 3.

³⁵ *De Ver*. q. 15 a. 3 sol. Cfr. *De Malo* q. 7 a. 5.

³⁶ Cfr. *De Ver* q. 15 a. 4, al término de las respuestas a las objeciones.

no, los seres humanos nos movemos en todos nuestros actos conforme a un fin último. La referencia al fin último es ineludible no sólo si queremos dar razón del consentimiento que está en el origen de cualquier acción³⁷, sino también si pretendemos dotar al saber moral de cierto carácter científico.

Ciertamente los seres humanos nos podemos equivocar acerca de la verdadera naturaleza del fin último. Precisamente por eso reviste importancia la indagación racional al respecto. Ahora bien: puesto que según Aristóteles la felicidad se cuenta entre las cosas más divinas, es razonable atribuir dicha indagación a la *ratio superior*, afirmando con ello que la ciencia moral, además de ciencia, es también sabiduría: ciencia e intelecto de los primeros principios y causas. El fin, en efecto, es el primer principio de lo operable. Esto explica en parte la identificación entre el sabio y el feliz, tan frecuente en la ética antigua. En todo caso, para el tema que nos ocupa, esto supone mantener que la *ratio superior*, y el hábito de sabiduría que la perfecciona, no se limita a una contemplación puramente especulativa de las cosas eternas: es competencia suya descubrir cuál es el fin último de la vida humana, y regirá su actuación conforme a dicho fin³⁸. De lo contrario –si hay un error o pecado en la *ratio superior*– toda la conducta del hombre se verá oscurecida.

7. El pecado de la razón

El tercero de los artículos de esta cuestión quince indaga si en la razón superior e inferior puede haber pecado. La formulación misma de la pregunta resulta llamativa: ¿acaso no es el pecado algo de la voluntad, esto es, de su voluntad? En este punto conviene aclarar tal vez que el término *peccatum* tiene en latín un significado más amplio que el que ha quedado reflejado en la lengua castellana. Mientras que en castellano el término pecado hace referencia al orden moral, en latín tiene sentido la expresión *peccatum*

³⁷ Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 3 sol. Si no encontráramos algo necesario en la raíz de nuestra acción –y esto necesario es precisamente el fin último– no actuaríamos en absoluto. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2.

³⁸ Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 2 ad 15.

naturae, reservándose la palabra *culpa* para designar el pecado moral³⁹. Asimismo tiene sentido hablar de un *peccatum artis*, lo que equivaldría más o menos a un error técnico. No obstante, se puede hablar sin más de un pecado del hombre, designando con ello lo que deteriora al hombre en cuanto tal: y entonces designamos *simpliciter* el pecado de su voluntad, el pecado moral.

En conformidad con lo anterior, habría que decir que el sentido de la palabra “pecado” en el título de este artículo es hasta cierto punto ambiguo, aunque bien mirada, la ambigüedad es sólo aparente. ¿De qué hablamos, en efecto, cuando nos preguntamos si hay pecado en la razón? ¿Hablamos acaso de un error lógico, de un simple defecto de inferencia? Este sentido no se descarta a lo largo del artículo; sin embargo, Santo Tomás mira más lejos, y se pregunta si el pecado del hombre supone un pecado de su razón. Su respuesta a esta pregunta es afirmativa.

En efecto: el pecado es del hombre, de su voluntad. Sin embargo, “aquello que es causado por la voluntad se atribuye a la razón”⁴⁰, porque la inclinación del apetito superior se origina en algún juicio de la razón. No hay que olvidar que la razón puede funcionar especulativamente o prácticamente, tanto según razones superiores como según razones inferiores⁴¹. En cualquiera de los dos casos, “la razón puede fallar en el razonamiento y en la aplicación de los principios comunes a las conclusiones particulares. Y así ocurre que la razón puede verse privada de su rectitud, y haber en ella pecado”⁴², un pecado, por lo demás, que puede inficionar su voluntad.

Así, “se dice que hay pecado en la razón superior o inferior cuando la razón superior o inferior fallan en su propia inferencia”, bien por defecto de sabiduría, bien por defecto de ciencia⁴³. En este sentido se puede afirmar que Santo Tomás suscribe la tesis socráti-

³⁹ Cfr. *De Malo* q. 2 a. 2 sol. 123-142. Cfr. Gallagher, D. M., “Aquinas on Goodness and Moral Goodness”, en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 28: *Thomas Aquinas and his legacy*, ed. David M. Gallagher, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1994, 37-50, 50.

⁴⁰ Cfr. *De Ver* q. 15 a. 3 ad 3.

⁴¹ Cfr. *De Ver*. q. 15 a. 2 ad 5.

⁴² Cfr. *De Ver* q. 15 a. 3 ad 1.

⁴³ Cfr. *De Ver*. q. 15 a. 3 ad 10.

ca por la que se dice que afirma que todo malo es ignorante. Ciertamente, siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás matiza un punto el intelectualismo implícito en aquella tesis, señalando que es preciso distinguir ciencia en universal y particular y, dentro de la ciencia, la ciencia en hábito y la ciencia en acto; y que aún entonces es preciso considerar que el hábito de ciencia puede estar libre o ligado, como ocurre en los ebrios: “De acuerdo con esto –dice– bien puede ocurrir que alguien que tenga ciencia universal en acto, no tenga ciencia en lo particular acerca de lo que versa la obra, por estar su hábito ligado a causa de la concupiscencia o de alguna otra pasión, de tal modo que el juicio de la razón en lo particular operable no pueda ser informado por la ciencia universal. Y así tiene lugar el error en la elección, y por tal error de la elección todo malo es ignorante, aunque tenga la ciencia en universal”⁴⁴.

De acuerdo con el texto anterior es natural preguntarse cuáles son las causas de que un hábito intelectual como la ciencia o la sabiduría quede ligado en la práctica. La explicación última de este hecho remite a la huella que el pecado original ha dejado en nuestra sensibilidad⁴⁵. En efecto: nuestros sentidos, que por sí mismos movilizan las potencias apetitivas inferiores –de suyo naturalmente inclinadas a sus objetos propios⁴⁶–, son también los encargados de aportar al entendimiento los datos necesarios para el conocimiento racional que ha de informar nuestra voluntad. Sin embargo, uno de los efectos del pecado original sobre nuestra naturaleza ha ido precisamente en la línea de dificultar el reconocimiento del bien práctico a partir de los datos proporcionados por los sentidos. De ahí que, en ocasiones, la mente se quede ligada al particular sensible en lugar de alzarse al bien racional proporcionado a nuestra naturaleza.

De todos modos, en el contexto de este artículo parece más oportuno llamar la atención sobre la importancia práctica de los errores “sustantivos” de la *ratio superior* o de la *ratio inferior*. Errores de este tipo pueden encontrarse en la base de muchas conductas desacertadas. Ya nos hemos referido más arriba a los errores relativos al fin último. Otro error muy extendido en la actuali-

⁴⁴ Cfr. *De Ver.* q. 15, a. 3 ad 7.

⁴⁵ Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 5 ad 4.

⁴⁶ Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 3 sol.

dad, que vicia de raíz muchas discusiones éticas, es el pensamiento de que la libertad del hombre es una libertad absoluta, completamente autónoma: también en este caso se trata de un error atribuible a la *ratio superior*.

8. El consentimiento implícito en la delectación morosa y la posibilidad de un pecado venial en la razón superior

Supuesta la reflexión anterior acerca del pecado de la razón, los artículos finales de esta cuestión se dedican a examinar dos problemas complementarios, de índole estrictamente moral. Concretamente, el artículo cuarto examina si la delectación morosa puede ser pecado mortal, cuestión que Santo Tomás equipara inmediatamente con esta otra: si el consentimiento en la delectación es pecado mortal. La razón de esta equiparación es simple: dando por supuesto –con la tradición– que la delectación se atribuye a la *ratio inferior*, y teniendo asimismo presente que el consentimiento se atribuye a la *ratio superior*⁴⁷, tiene todo el sentido preguntarse si la delectación morosa puede ser considerada pecado mortal⁴⁸, siempre y cuando bajo la expresión “delectación morosa” no se entienda la mera prolongación en el tiempo de una delectación, sino la omisión de un acto de voluntad que presente resistencia a dicha delectación una vez se ha advertido su presencia⁴⁹.

En este punto tiene importancia advertir que para hablar de una implicación de la razón superior en un acto nuestro no es imprescindible que dicho acto tenga por objeto material algo directamente relacionado con el fin último: basta con que haya consentimiento en el acto, incluso si éste versa sobre cosas contingentes, de

⁴⁷ Según hemos apuntado antes, el consentimiento es un acto que presupone la referencia al fin último, algo que obviamente es competencia de la razón superior, pues el fin último es algo divino que está por encima del mismo intelecto humano.

⁴⁸ Se trata, naturalmente, de la delectación de la mente en obras que constituyen pecado mortal; así, en el curso de su argumentación Santo Tomás menciona dos casos: la delectación en el acto de la fornicación y la delectación en el homicidio. *De Ver.* q. 15 a. 4 ad 4.

⁴⁹ En ese caso, en efecto, se habla de consentimiento implícito. Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 4 ad 10.

suyo susceptibles de una orientación múltiple. Precisamente, lo que en estos casos importa para la valoración moral de un acto así, es la orientación o la forma que el agente imprima a dicho acto⁵⁰. Imprimir esa ordenación a la sensualidad corresponde a la *ratio superior*, sobre la base de que la sensualidad humana es apta para recibir tal ordenación, al tiempo que responde con ella a otras muchas exigencias de la vida humana, es decir, sobre la base de que la sensualidad es *ratio inferior*.

La delectación morosa, por tanto, constituye un ejemplo claro de cómo una realidad presentada por la razón inferior –o mejor, un defecto de *ratio inferior*–, en todo caso contingente, puede convertirse en pecado al sobrevenir el consentimiento, el cual como se ha dicho, tiene siempre su origen en la razón superior. Este es el tema del artículo cuarto. El artículo quinto, en cambio, lo dedica Santo Tomás a examinar el punto contrario, a saber: cómo la negación de una verdad presentada por la razón superior –una verdad, por tanto, de la que depende el destino eterno del hombre– puede no ser pecado mortal. La condición para ello es que el acto en cuestión sea súbito o repentino: en ningún caso deliberado.

Estos dos artículos, por lo demás, constituyen a mi juicio el contexto más idóneo para esclarecer la naturaleza de la relación entre razón superior e inferior. Se ha dicho, en efecto, que ambas “razones” no constituyen potencias diversas, sino que designan dos aspectos de una misma razón. Al mismo tiempo no faltan testimonios en la tradición que equiparan sin más la *ratio inferior* con la sensualidad. Conciliar ambas indicaciones sólo es posible, a mi juicio, sobre la base de la distinción que introduce Aristóteles en el alma humana, entre una parte esencialmente racional y otra parte irracional que, no obstante, puede (y debe) obedecer a la razón⁵¹.

⁵⁰ Dos ejemplos extraídos del texto de Santo Tomás pueden servir para aclarar este último punto: un adúltero y un moralista pueden estar considerando materialmente el mismo acto, uno a causa de la delectación sensible derivada del contenido de lo pensado, y el otro para conocer la razón de su maldad moral. Materialmente piensan lo mismo, formalmente se trata de dos actos distintos. Análogamente, el narrador de un combate puede deleitarse en el conocimiento de lo que pasó, o en la muerte de una persona. También aquí se trata materialmente del mismo pensamiento, y, sin embargo, formalmente se trata de dos delectaciones y de dos actos distintos. Cfr. *De Ver.* q. 15 a. 4; a. 4 ad 8.

⁵¹ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 13.

Cuando obedece a la razón (y razón significa aquí *ratio superior*), lo que llamamos sensualidad no es ya la sensualidad desordenada sino, estrictamente hablando, *ratio inferior*. En última instancia, por tanto, se puede decir que la racionalidad de esta parte inferior tiene su origen en la parte superior del alma, por la que atendemos a lo que está por encima de nuestro propio intelecto. Al mismo tiempo, sin embargo, la introducción de racionalidad en nuestra parte sensible redundaría en el desarrollo de la vida práctica (no podría ser de otro modo), y por ello es posible también encontrar motivos inferiores para comportarse racionalmente⁵².

De acuerdo con lo anterior, cabe decir que la aportación de Santo Tomás al tema de la *ratio superior e inferior* consistió sobre todo en esclarecer el sentido de las doctrinas heredadas, procurando una síntesis peculiar. Dicha síntesis debe mucho a la asimilación tomista de Aristóteles, en particular de su doctrina acerca del alma, pero también de su concepto de ciencia, según el cual es posible hablar de una ciencia de lo contingente.

9. Ediciones de la cuestión 15 en lenguas modernas

Además de la presente edición en lengua castellana, la cuestión 15 del *De Veritate* se encuentra disponible en alemán desde 1931, año en que Edith Stein publicó el primer tomo de su traducción completa del *De Veritate*, basándose en la edición de Turín⁵³. Existe una edición posterior, del año 1955, editada por el Dr. L. Gelber y el P. Fr. Romaeus Leuven, dentro de las obras de Edith Stein. Esta edición presenta la novedad de incluir algunas anotaciones críticas de los editores, que, en el caso de la cuestión 15 se limitan a señalar la omisión de alguna palabra en el texto original.

⁵² Con todo, esos motivos no deben ser determinantes de la actuación: “La razón superior peca por apartarse de las razones eternas, no sólo cuando hace algo en contra de ellas, sino también obrando al margen de ellas, lo cual es pecado venial”. *De Ver.* q. 15 a. 5 ad 1. No es lo mismo, en efecto, obrar en contra de las razones eternas que obrar al margen de ellas: esto último ocurre cuando el agente consiente en obrar atendiendo únicamente a razones inferiores.

⁵³ Cfr. acerca de la traducción de Edith Stein, mi introducción a las cuestiones 16 y 17 del *De Veritate* en el nº 61 de *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 23 y 24.

Interesante es, en la traducción de Stein, la anotación que incluye al comienzo mismo de la cuestión, dirigida a llamar la atención sobre una cierta semejanza de la *ratio superior* y la *ratio inferior*, con la razón (*Vernunft*) y el entendimiento (*Verstand*) kantiano respectivamente. Al mismo tiempo Stein subraya que lo que Tomás de Aquino designa como *intellectus* en esta cuestión 15 no encuentra paralelismo alguno en Kant⁵⁴.

Asimismo desde el año 1991 disponemos de una edición bilingüe de las cuestiones 15, 16 y 17, a cargo de Jean Tonneau, O. P., que recoge el texto de la edición leonina con una traducción al francés⁵⁵. Al igual que nuestra edición, la de Tonneau sigue también el texto de la edición leonina.

⁵⁴ Cfr. sobre este tema Cruz Cruz, J., *Intelecto y Razón*, Eunsa, Pamplona, 1998.

⁵⁵ Cfr. Saint Thomas d'Aquin, *Trois Questions disputées du 'De Veritate'. Qu. XV: Raison supérieure et raison inférieure. Qu. XVI: De la syndérèse. Qu. XVI: De la conscience*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

DE VERITATE

CUESTIÓN DECIMOQUINTA

Acerca de la razón superior e inferior

1. *Si el intelecto y la razón son potencias diversas en el hombre*
2. *Si la razón superior e inferior son potencias diversas*
3. *Si en la razón superior o inferior puede haber pecado*
4. *Si la delectación morosa es pecado mortal*
5. *Si en la razón superior puede haber pecado venial*

Artículo primero

La cuestión trata de la razón superior e inferior¹. Y en primer lugar se investiga si el intelecto y la razón son potencias diversas en el hombre. Y parece que sí, pues se dice en el libro *De spiritu et anima* “cuando queremos ascender de lo inferior a lo superior, lo primero es el sentido, después la imaginación, a continuación la razón, después el intelecto y después la inteligencia, y en lo más alto se encuentra la sabiduría que es el mismo Dios”². Pero la imaginación y el sentido son potencias diferentes; luego también la razón y el intelecto.

2. Además, el hombre, como dice Gregorio³, conviene con toda criatura, y por eso se llama criatura a todo hombre. Pero aquello en lo que el hombre conviene con las plantas es cierta potencia

¹ Lugares paralelos: *Super Sent.* III d. 35 q. 2 a. 2 qc. 1; I *Pars* q. 79 a. 8.

² Cap. 11 (PL 40, 786).

³ *In Evang.* II hom. 29 (PL 76, 1214 B).

del alma vegetativa, distinta de la razón, que es la potencia propia del hombre en cuanto es hombre, y de modo similar aquello en lo que conviene con los animales es el sentido. Luego por la misma razón, aquello en lo que conviene con los ángeles que están por encima del hombre, a saber, el intelecto, es otra potencia distinta de la razón, que es la propia del género humano, como dice Boecio en el libro V *De consolacione*⁴.

3. Además, así como las acepciones de los sentidos propios terminan en el sentido común que juzga de ellos, así también el discurso de la razón termina en el intelecto en la forma de un juicio que se hace sobre las cosas de las que trata la razón. De estas cosas de las que trata la razón juzga entonces el hombre cuando, analizando (*resolvendo*) llega a principios de los que hay intelecto⁵, por lo cual su arte de juzgar se denomina resolutorio⁶. Por tanto, así como el sentido común es una potencia diversa del sentido propio, así también lo es el intelecto de la razón.

4. Además, comprender y juzgar son actos que exigen potencias diversas, como se ve en el sentido propio y el común⁷, de los cuales el propio comprende, y el común juzga. Pero, como se dice en el libro *De spiritu et anima*, “todo lo que el sentido percibe, la imaginación lo representa, el pensamiento lo forma, el ingenio lo investiga, la razón lo juzga, la memoria lo conserva, la inteligencia lo comprende”⁸. Luego la razón y la inteligencia son potencias diversas.

5. Además, así como se comporta lo que es absolutamente simple respecto al acto compuesto, así se comporta aquello que es sin más compuesto respecto al acto simple. Pero el intelecto divino que es absolutamente simple no tiene acto alguno compuesto sino simplicísimo. Luego también nuestra razón, que es compuesta en cuanto que recoge muchas cosas (*in quantum est collativa*), no tiene acto simple. Pero el acto del intelecto es simple, “es, en efec-

⁴ Pr. 5 (PL 63, 854 B).

⁵ Cfr. *De Ver.* q. 2 a. 1 28.

⁶ Cfr. Boetius, *De different. topic.* I (PL 64, 1173 B).

⁷ Cfr. Aristóteles, *De somno* cap. 2 (455 a 12 sqq.) y *De anima* III 2 (425 b 12 sqq).

⁸ Cap. 11 (PL 40, 787).

to, la inteligencia de lo indivisible” como se dice en el III *De anima*⁹. Luego el intelecto y la razón no son una potencia única.

6. Además, el alma racional según el Filósofo en el III *De anima*¹⁰ y según el Comentador en el mismo lugar¹¹, se conoce a sí misma mediante alguna semejanza. La mente, sin embargo, en la que, según dice Agustín en el IX *De Trinitate*¹², se encuentra la imagen, se conoce por sí misma. Luego la razón y el alma o el intelecto no son lo mismo.

7. Además, las potencias se diversifican por los actos, y los actos por los objetos¹³. Pero los objetos de la razón y el intelecto son máximamente diferentes. En efecto, como se dice en el libro *De spiritu et anima*, “el alma percibe los cuerpos por el sentido, las semejanzas de los cuerpos por la imaginación, por la razón la naturaleza de los cuerpos, el espíritu creado por el intelecto, el espíritu increado por la inteligencia”¹⁴. Pero la naturaleza corpórea difiere máximamente del espíritu creado. Luego el intelecto y la razón son potencias diversas.

8. Además, Boecio dice en el V *De Consolatione* que “el mismo hombre conoce de un modo por el sentido, de otro por la imaginación, de otro por la razón, de otro por la inteligencia. En efecto, el sentido conoce la figura constituida en un sujeto material; la imaginación, sin embargo, indica la figura sola sin materia; la razón trasciende ambas cosas, ya que la especie misma que existe en los singulares la capta mediante una consideración universal; la inteligencia, sin embargo, tiene un modo de conocer más excelente, pues trascendida la especie y el ámbito de lo universal, con el extremo más puro de la mente capta aquella misma forma simple”¹⁵. Luego así como la imaginación es una potencia diversa del sentido por cuanto que la imaginación considera la forma no en la

⁹ Cap. 6 (430 a 26) sec. transl. veterem (ed. Alonso, 333, 1).

¹⁰ *De anima* III 9 (430 a 2).

¹¹ Comm. 15 (VI, 159 F).

¹² Cap. 3 (PL 42, 963).

¹³ Cfr. *De Ver.* q. 2 a. 2 219, nota.

¹⁴ Cap. 11 (PL 40, 787).

¹⁵ Pr. 4 (PL 63, 849 A).

materia del sentido o en la materia constituida, así también la inteligencia que considera la forma absolutamente, es otra potencia distinta de la razón que considera la forma universal en el particular existente.— Además, Boecio dice en el IV *De consolacione* “el racionio es útil al intelecto, aquello que se genera a lo que es, el tiempo a la eternidad, el círculo al punto medio, así es la serie de movimientos azarosos a la estable simplicidad de la providencia”¹⁶. Pero consta que la providencia difiere del azar, el círculo del centro, el tiempo de la eternidad, la generación del mismo ser por esencia. Luego también la razón del intelecto.

9. Además, como dice Boecio en el V *De consolacione*, “la razón es del género humano tanto como la inteligencia sola es del divino”¹⁷. Pero aquello que es divino y humano no puede comunicar en la misma potencia de la razón. Luego no son una sola potencia.

10. Además, según el orden de los actos es el orden de las potencias. Pero tomar absolutamente algo, que parece lo propio del intelecto, es primero que examinar muchas cosas, que pertenece a la razón. Luego el intelecto es anterior a la razón. Sin embargo, nada es antes que él mismo. Luego no es la misma potencia la razón y el intelecto.

11. Además, se debe considerar la entidad absoluta de la cosa y la entidad de la cosa en una cosa concreta, ninguna consideración de las cuales falta al alma humana. Luego conviene que en el alma humana haya dos potencias, para que una conozca la entidad absoluta —y esta potencia es el intelecto—, mientras la otra conoce la entidad en otro, y ésta parece ser la razón, y así resulta lo mismo que antes.

12. Además, tal y como se dice en el libro *De spiritu et anima*, “la razón es el aspecto de la mente que discierne lo bueno y lo malo, elige las virtudes y ama a Dios”¹⁸, lo cual parece pertenecer al afecto, que es otra potencia que el intelecto. Luego también la razón es una potencia distinta del intelecto.

¹⁶ Pr. 6 (PL 63, 817 A).

¹⁷ Pr. 5 (PL 63, 854 B).

¹⁸ Cap. 11 (PL 40, 786).

13. Además, lo racional se distingue frente a lo concupiscible y lo irascible¹⁹. Pero lo irascible y lo concupiscible pertenecen a la parte apetitiva. Luego también la razón, y así se sigue lo mismo que antes.

14. Además, en el III *De anima* dice el Filósofo que “en lo racional se encuentra la voluntad”²⁰, que se distingue contra el intelecto. Luego se sigue lo mismo que antes.

POR EL CONTRARIO, está lo que parece decir Agustín en el XV *De Trinitate*, donde anota “llegamos a la imagen de Dios, que es el hombre, por aquello que excede a los demás animales, esto es, la razón o la inteligencia, y cualquier otra cosa del alma racional o intelectual puede decirse que pertenece a aquello que llamamos mente o alma”²¹. De lo cual parece que toma a la razón y a la inteligencia por lo mismo.

2. Además, en el III *Super Genesim ad litteram* –y lo tenemos en glosa a Eph. IV sobre aquello de “renovad el espíritu de vuestra mente”²²– “entendemos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios en aquello por lo que excede (*antecellit*) a los animales irracionales: pero aquello es la misma razón, mente o inteligencia, como si se prefiere llamar con algún otro vocablo más cómodamente”. Luego, según aquél, parece que la razón y el intelecto son nombres diversos para la misma potencia.

3. Además, como dice Agustín en el XIII *De Trinitate*, “la imagen de aquella naturaleza que es mejor que naturaleza alguna, allí debe buscarse y encontrarse en nosotros, porque en nuestra naturaleza no hay nada mejor”²³. Pero la imagen de Dios se encuentra en nosotros en la parte superior de la razón, como se dice en XII y XV *De Trinitate*²⁴. Luego ninguna otra potencia hay en el

¹⁹ Cfr. ps.-August. *De spir. et anima*, como refiere Santo Tomás más abajo, q. 25 a. 2 sed contra 2.

²⁰ *De anima* III (14 /432 b 5).

²¹ Cap. 1 (PL 42, 1057).

²² August. cap. 20 (PL 34, 292); Glosa de Pedro Lombardo, (PL 192, 205 A).

²³ Cap. 8 (PL 42, 1044).

²⁴ Cap. 4 (PL 42, 1000).

hombre más poderosa que la razón²⁵. Sin embargo, de ser otra cosa que la razón, la inteligencia o el intelecto estarían sobre ella, como resulta por las autoridades antes citadas de Boecio y *De spiritu et anima*²⁶. Luego el intelecto no es en el hombre una potencia distinta de la razón.

4. Además, cuanto más inmaterial es una potencia, tanto más se puede extender a una pluralidad de cosas²⁷. Pero el sentido común, que es una potencia material que compara los objetos de los sensibles propios para discernirlos entre sí, tiene también de ellos un conocimiento absoluto, pues de otro modo no podría discernir entre sus objetos, como se prueba en el II *De anima*²⁸. Luego con mayor motivo la razón, que es una potencia más inmaterial, no sólo puede comparar, sino también considerar en sí misma lo que pertenece al intelecto. Y así el intelecto y la razón no parecen ser potencias diversas.

5. Además, en el libro *De spiritu et anima* se dice que “la mente capaz de todas las cosas, de todas las semejanzas presentes en las cosas, se llama alma y es una naturaleza con una especial potencia y dignidad natural”²⁹. Pero aquello que designa a toda el alma no debe distinguirse de alguna otra potencia del alma. Luego tampoco la mente debe distinguirse de la razón, que es una potencia del alma, y así tampoco el intelecto, que parece ser lo mismo que la mente.

6. Además, en la operación del alma humana encontramos una doble división: una por la que se compone y divide el predicado con el sujeto formando proposiciones; otra por la que se componen comparando los principios con las conclusiones. Pero en la primera composición la misma potencia del alma humana es la que aprehende ella misma las cosas simples, esto es, el predicado y el sujeto, según las propias esencias (*quiditates*), y la que componiendo forma proposiciones, pues ambas se atribuyen al intelecto

²⁵ Cap. 7 (PL 42, 1065).

²⁶ Cfr. arg. 2, 7, 8, 9, 10.

²⁷ Cfr. *De Ver.* q. 2 a. 3 176, nota.

²⁸ *De anima* II (= III) 3 (426 b 12).

²⁹ Cap. 11 (PL 40, 786).

posible en el III *De anima*³⁰. Luego también será una potencia la que toma los mismos principios, –lo cual compete al intelecto–, y la que ordena los principios en las conclusiones, que es competencia de la razón.

7. Además, en el libro *De spiritu et anima* se dice “el alma es el espíritu intelectual o racional”³¹, de donde parece que la razón es lo mismo que el intelecto.

8. Además Agustín dice en el XII *De Trinitate* que “donde tiene lugar por vez primera algo que no es común a nosotros y a los animales, tal cosa pertenece a la razón”³². También esto mismo pertenece al intelecto según el Filósofo en el libro *De anima*³³. Luego lo mismo es la razón que el intelecto.

9. Además, la diferencia de objetos en cuanto a las condiciones accidentales no demuestra la diversidad de potencias. En efecto, el hombre de color y la piedra de color se sienten con la misma potencia, pues es accidental a lo sensible en cuanto sensible, el que sea hombre o piedra. Pero los objetos que en el libro *De spiritu et anima*³⁴ se asignan al intelecto y a la razón, a saber el espíritu creado y la naturaleza corpórea, no difieren, sino que convienen en cuanto a la razón propia de cognoscible: pues como el espíritu incorpóreo creado es inteligible por ser inmaterial, así también las naturalezas corpóreas no se conocen sino en cuanto se separan de la materia, y así ambas comunican en una razón de cognoscible, a saber, en la razón de inmaterial. Luego la razón y el intelecto no son potencias diversas.

10. Además, conviene que toda potencia que compara otras dos tenga conocimiento de ambas por separado, por lo cual prueba el Filósofo en II *De anima*³⁵ la conveniencia de que haya en nosotros una potencia que conozca lo blanco y lo dulce, precisamente porque distinguimos entre ellas. Pero así como el que discierne

³⁰ *De anima* III 11 (430 a 26).

³¹ Cap. 13 (PL 40, 788).

³² Cap. 8 (PL 42, 1005).

³³ *De anima* III 4 (427 a 17).

³⁴ Cap. 11 (PL 40, 787).

³⁵ *De anima* II (= 3) 3 (426 b 12).

entre cosas diversas las compara entre sí, así también el que compara una cosa con otra. Luego es propio de aquella potencia que compara, esto es, de la razón, el considerar también alguna cosa en sí misma, lo cual pertenece al intelecto.

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

12. Además, un hábito no se halla en potencias diversas. Pero puede ser el mismo el hábito por el que comparáramos y el hábito por el que consideramos algo en sí mismo, como ocurre con la fe, que toma algo absolutamente en cuanto afecta a las primeras verdades, y al mismo tiempo compara, en cuanto esta misma verdad la conoce, como descendiendo, en el espejo de las criaturas. Luego la misma potencia es la que compara y la que toma algo absolutamente.

RESPUESTA. Debe decirse que para la evidencia de esta cuestión conviene investigar la diferencia entre el intelecto y la razón. Así pues, debe saberse que según dice Agustín en el III *De Trinitate*³⁶, así como hay cierto orden entre las sustancias corporales, por el cual las que son superiores a otras se dicen regidoras de aquellas, así hay también cierto orden entre las sustancias espirituales. Ahora bien, parece ser que la diferencia entre los cuerpos superiores e inferiores es que los cuerpos inferiores consiguen su ser perfecto mediante movimiento, a saber, la generación, la alteración y el aumento, como es patente en las piedras, las plantas y los animales; los cuerpos superiores, en cambio, toman su ser perfecto en cuanto a la sustancia, virtud, cantidad y figura sin movimiento alguno, inmediatamente en el mismo principio, como es patente en el sol, la luna y las estrellas³⁷.

Ahora bien, la perfección de las naturalezas espirituales estriba en el conocimiento de la verdad. De donde hay también ciertas sustancias espirituales superiores que sin ningún movimiento o discurso, en la primera y la más inmediata o simple acepción ob-

³⁶ Cap. 4 (PL 42, 873).

³⁷ Cfr. Aristóteles, *De caelo* II 18 (292 22 sqq.).

tienen inmediatamente el conocimiento de la verdad, como ocurre en los ángeles, en razón de lo cual se dice que tienen un intelecto deiforme³⁸. Algunas, con todo, son inferiores y no pueden venir al conocimiento de la verdad perfecta sino a través de cierto movimiento por el cual discurren de una cosa a otra, para que de lo conocido lleguen a la noticia de lo desconocido, que es lo propio de las almas humanas: y de ahí que los mismos ángeles se llamen sustancias intelectuales, las almas, en cambio, racionales³⁹.

Y es que el intelecto parece designar el conocimiento simple y absoluto. Por esto, en efecto, se dice que alguien entiende, porque de algún modo lee la verdad en la misma esencia de la cosa⁴⁰. La razón, sin embargo, designa cierto discurso por el cual el alma humana llega de uno a otro conocimiento, y por eso dice Ysaac en el libro *De diffinitionibus*⁴¹ que el raciocinio es el recorrido de la causa a lo causado. Todo movimiento, sin embargo, procede de algo inmóvil, tal y como dice Agustín en el Comentario al VIII del Génesis⁴². Pero el fin del movimiento es el reposo, como se dice en el V de los *Físicos*:⁴³ y así como el movimiento se compara al reposo como a un principio y como a un término, así también la razón se compara al intelecto como el movimiento al reposo y como la generación al ser, como es patente por la autoridad de Boecio arriba aducida⁴⁴. Se compara con el intelecto en cuanto al principio y en cuanto al término: sin duda en cuanto al principio, porque no podría la mente humana discurrir de una cosa a otra si su discurso no comenzara por la acepción simple de alguna verdad, en la cual precisamente consiste el intelecto de los principios⁴⁵; de modo similar tampoco llegaría la razón a algo cierto si no hiciera el examen de aquello que encuentra por su discurso a la luz de los principios primeros, en los que la razón resuelve, de tal manera que el

³⁸ Dionys. Cfr. *De Ver.* q. 8 a. 8 48.

³⁹ Dionys. Cfr. más abajo en esta misma respuesta. Cfr. *De Ver.* q. 8, a. 15 66.

⁴⁰ Petrus Helias. Cfr. *De Ver.* q. 1 a. 12 26, en nota.

⁴¹ Ed. Muckle, 338; ver también *ibid.* 321.

⁴² Cap. 21, (PL 34, 388 sqq.), Cfr. también San Alberto, *Super Sent.* I d. 8 a. 17.

⁴³ *Phys.* V 9 (230 a 3).

⁴⁴ Pr. 6 (PL 63, 817 A).

⁴⁵ Aristóteles. Cfr. *De Ver.* q. 2 a. 1 28.

intelecto encuentre el principio de la razón en cuanto a la vía de hallazgo, y su término en cuanto a la vía de juicio.

De donde aunque el conocimiento del alma humana propiamente sea por la vía de la razón, con todo hay en ella alguna participación de aquel conocimiento simple que se encuentra en las sustancias separadas, por el cual se dice que también poseen fuerza intelectual. Y esto según aquel modo que asigna Dionisio en el VII cap. *De divinis nominibus* diciendo que la sabiduría divina “siempre une los fines de los primeros a los principios de los segundos”⁴⁶, lo cual equivale a decir que la naturaleza inferior en su punto más alto toca a lo inferior de la naturaleza superior.

Y precisamente esta diferencia entre los ángeles y las almas la muestra Dionisio en el cap. VII *De divinis nominibus* diciendo: “De ella –la sabiduría divina– las virtudes intelectuales de las mentes angélicas tienen intelecciones simples y buenas, no a partir de las cosas divisibles o de los sentidos, o reuniendo el conocimiento divino a partir de las palabras difusas, sino que de manera uniforme entienden los inteligibles divinos”⁴⁷. Y después añade acerca de las almas: “A causa de la divina sabiduría, también las almas racionales tienen (intelectos divinos), si bien frágiles, pues giran en círculo alrededor de la verdad de las cosas existentes, yendo por detrás de las mentes unitivas (de los ángeles) a causa de su conocer fragmentario. Con todo, a causa de la reducción de lo múltiple a lo uno son consideradas dignas de asemejarse a los ángeles, en cuanto es propio y posible para las almas”⁴⁸, lo cual lo dice porque aquello que es de una naturaleza superior no puede darse perfectamente en una naturaleza inferior, sino según cierta tenue participación, al igual que en la naturaleza sensible no se da la razón, sino alguna participación suya, en cuanto que también los brutos tienen alguna prudencia natural, como se muestra en el principio de la *Metafísica*⁴⁹. Pero aquello que se participa de tal modo no se tiene como posesión, esto es, como algo perfectamente subyacente a la potencia que lo tiene, tal y como se dice en el I de la *Metafisi-*

⁴⁶ § 3 (PG 3, 872 B), según la traducción del Sarraceno (Dion. 407).

⁴⁷ § 2 (PG 3, 868 B), según la traducción del Sarraceno (Dion. 388).

⁴⁸ Cfr. *ibid.* § 2 (PG 3, 868 B), según la traducción del Sarraceno (Dion. 390).

⁴⁹ *Metaph.* I 1 (980 b 21).

ca⁵⁰, donde se afirma que el conocimiento de Dios es posesión divina y no humana. Por eso, a fin de que este modo de tener no se considere potencia alguna, del mismo modo que no se dice que los animales tengan razón alguna aunque participen de alguna prudencia, sino que esto inhiera en ellos según alguna estimación natural, de modo semejante tampoco en el hombre hay una potencia especial por la cual obtener el conocimiento de la verdad simple y absolutamente, sin necesidad de discurso, sino que la adquisición de tal verdad inhiera en ellos según cierto hábito natural que es el intelecto de los principios.

Así pues no hay en el hombre potencia alguna separada de la razón que se llame intelecto sino que la razón misma se llama intelecto porque participa de la simplicidad intelectual, la cual es el principio y el término en su propia operación. De ahí que también en el libro *De spiritu et anima*⁵¹ el acto propio del intelecto se atribuya a la razón, por más que lo propio de la razón se ponga como acto de la razón donde se dice que “la razón es el aspecto del alma por el cual ésta conoce lo verdadero por sí misma; el raciocinio, en cambio es la inquisición de la razón”.

A la vista de esto, aun concediendo que para la comprensión simple y absoluta de la verdad que hay en nosotros, nos correspondía tener alguna potencia propia y perfectamente, con todo, esta potencia no sería otra que la razón. Esto es evidente por lo que sigue. Pues según Avicena en VI *De naturalibus*⁵², actos diversos indican diferencia de potencias sólo cuando no pueden ser referidas al mismo principio, como en las cosas corporales no se reduce al mismo principio recibir y retener, sino que esto en lo húmedo, aquello en cambio en lo seco. Y por ello la imaginación que retiene formas corporales en el órgano corporal es una potencia distinta del sentido, que recibe dichas formas en el órgano corporal. Pero el acto de la razón, que es discurrir, y el del intelecto, que es aprehender la verdad simplemente, se comparan entre sí como la generación y el ser, o como el movimiento y el reposo. Pues en todas las cosas en las que se encuentran ambos, el descansar y el reposo se reducen al mismo principio, porque por alguna naturaleza algo

⁵⁰ *Metaph.* I c. 2 (982 b 28) según la traducción media (ed. Geyer, 25, 86).

⁵¹ Cap. 1 (PL 40, 781).

⁵² También en *De anima* I c. 4 (f. 4).

reposa en un lugar, y por otra se mueve a un lugar, pero reposo y movimiento se relacionan como lo perfecto y lo imperfecto. De donde también la potencia que discurre y la que recibe la verdad no serán diversas sino una, que en cuanto perfecta conoce la verdad absolutamente, pero en cuanto imperfecta requiere del discurso.

De donde la razón propiamente dicha en modo alguno puede ser en nosotros una potencia distinta del intelecto. Pero la misma potencia cogitativa, que es potencia del alma sensible, se llama razón porque compara las formas individuales igual que la razón propiamente dicha compara las formas universales, como dice el Comentador en III *De Anima*⁵³; y ésta tiene órgano determinado, a saber la célula media del cerebro⁵⁴, y por esta razón es sin duda una potencia distinta del intelecto; pero de ella no tratamos ahora.

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

2. A lo segundo debe decirse que, tal y como dice Boecio en el libro V *De consolatione*, “la fuerza superior abarca a la inferior, la inferior, sin embargo, de ningún modo alcanza a la superior”⁵⁵. De donde la naturaleza superior tiene poder plenamente en aquello que es de la naturaleza inferior, pero no en aquello que es de la

⁵³ Comm. 6 y 20 (VI, 154 B-C y 164 C).

⁵⁴ Cfr. *De Ver.* q. 10 a. 5 89, en nota.

⁵⁵ Pr. 4 (PL 63, 849 B).

superior. Y por eso la naturaleza del alma racional tiene potencias para aquellas cosas que son de la naturaleza sensible o vegetativa, pero no para aquellas cosas que son de la naturaleza intelectual que existe sobre ella misma.

3. A lo tercero debe decirse que como el sentido común, según el Filósofo⁵⁶, percibe todas las cosas sensibles, conviene que sea llevado a ellas según una razón común, pues de lo contrario no tendría un objeto propio. Ahora bien, a esta razón de objeto común no puede llegar ninguno de los sentidos propios. Sin embargo, a la simple aprehensión llega la razón como a su término, como cuando el discurso de la razón concluye en la ciencia: de donde no conviene que en nosotros haya otra potencia diversa de la razón, como un sentido común diverso de los propios.

4. A lo cuarto debe decirse que lo propio de la razón, y por lo que se le puede distinguir del intelecto no es juzgar, porque también el intelecto juzga que esto es verdadero y aquello falso. Sino en tanto que el juicio se atribuye a la razón y la comprensión a la inteligencia, porque el juicio en nosotros se hace generalmente por resolución en los principios, mientras que la comprensión simple de la verdad se hace por el intelecto.

5. A lo quinto debe decirse que aquello que es de todos modos simple, carece totalmente de composición. Pero las cosas simples se salvan en los compuestos. Y por eso en las cosas simples no se encuentra aquello que es compuesto en cuanto compuesto, al igual que el cuerpo simple no tiene un sabor que siga a la mezcla⁵⁷, mientras que los cuerpos mixtos tienen aquellas cosas que son propias de los cuerpos simples, si bien de modo más imperfecto – al igual que lo caliente y lo frío, y lo leve y lo grave se encuentra en los cuerpos mixtos–. Y por ello en el intelecto divino que es totalmente simple no se encuentra ninguna composición. Pero nuestra razón, aunque sea compuesta, precisamente porque en ella se encuentra algo de naturaleza simple, como el ejemplar en su imagen, en algún acto simple y en algún acto compuesto puede, ya componer el predicado al sujeto, ya componer los principios en

⁵⁶ *De anima* III 3 (426 b 12).

⁵⁷ Cfr. San Alberto, *Summa de homine* q. 32 a. 3 partic. 1.

orden a la conclusión. Y por eso en nosotros es la misma potencia la que conoce las esencias (*quiditates*) simples de las cosas y la que forma las proposiciones y razona, siendo esto último lo más propio de la razón en cuanto razón, ya que las otras dos cosas pueden ser también del intelecto en cuanto intelecto. De ahí que lo segundo se encuentre en los ángeles que conocen por varias especies, mientras que en Dios se encuentra sólo lo primero, pues al conocer su esencia entiende todas las cosas, simples y compuestas.

6. A lo sexto debe decirse que el alma de algún modo se conoce por sí misma, en tanto que conocer es tener consigo una noticia de sí misma; y de algún modo se conoce por la especie inteligible a causa de la cual conoce el pensamiento e introduce la discreción de sí. Y así el Filósofo y Agustín hablan de lo mismo, de donde no se sigue el argumento.

7. A lo séptimo debe decirse que tal diferencia de objetos no puede diversificar las potencias porque se hace por las diferencias accidentales, como ya se ha probado en las objeciones. Por ello el objeto de la razón se pone en la naturaleza corpórea, porque lo propio del conocimiento humano es que tenga⁵⁸ su origen en el sentido y los fantasmas. Y por eso la mirada de nuestro intelecto — que propiamente se llama razón en cuanto que la razón es propia del género humano— se fija primero en las naturalezas de las cosas sensibles. A partir de ahí, no obstante, sube más alto, al conocimiento del espíritu creado o increado, lo cual le corresponde más por su participación en algo de la naturaleza superior que en cuanto es propio y perfectamente conveniente a sí mismo.

8. A lo octavo debe decirse que Boecio quiere que la inteligencia y la razón sean fuerzas cognitivas diversas, si bien no tanto de lo mismo cuanto de lo diverso. Así, quiere que la razón sea de los hombres, y por ello dice que conoce las formas universales en los particulares, porque el conocimiento humano trata propiamente de las formas abstraídas de los sentidos. Sin embargo quiere que la inteligencia sea de las sustancias superiores, que aprehenden inmediatamente las formas de las sustancias inmateriales. Y por ello quiere que la razón nunca alcance a aquello que es de la inteligencia, porque, según la debilidad de este conocimiento, no podemos

⁵⁸ Cfr. *De Ver.* q. 1 a. 10 107, en nota.

alcanzar a ver las esencias (*quiditates*): pero esto será en la patria cuando seamos deiformes por la gloria.

9. A lo noveno debe decirse que la razón y el intelecto, en cuanto se encuentran en los diversos no constituyen una sola potencia, pero ahora se investiga de ellas en cuanto que ambas se encuentran en el hombre.

10. A lo décimo debe decirse que aquel argumento procede de los actos que son de diversas potencias. Pero ocurre que de una única potencia puede haber diversos actos, de los cuales uno es anterior a otro, como el acto del intelecto posible es entender lo que es (*quod quid est*) y formar proposiciones.

11. A lo decimoprimerio debe decirse que el alma conoce ambas cosas, pero por la misma potencia. Esto, con todo, parece ser propio del alma humana en cuanto que es racional, que conozca la entidad en algo concreto (*in hoc*). Pero conocer la entidad absolutamente parece más propio de las sustancias superiores, como resulta patente de la autoridad aducida⁵⁹.

12. A lo decimosegundo debe decirse que amar a Dios y elegir las virtudes se atribuye a la razón no porque esto sea inmediatamente de ella misma, sino en cuanto que a partir del juicio de la razón la voluntad se adhiere a Dios como a un fin, y a las virtudes en cuanto que son para el fin. Y también por esto el modo racional se distingue del irascible y el concupiscible, porque para actuar nos inclinamos bien al juicio de la razón bien a la pasión que se encuentra en el irascible o el concupiscible. En efecto, se dice que la voluntad se encuentra en la parte racional del alma, como se dice que la memoria se encuentra en la sensible⁶⁰: porque se encuentra en la parte sensible, no porque sea la misma potencia.

13-14. Y por esto resulta patente la solución a lo decimotercero y a lo decimocuarto.

⁵⁹ Pr. 5 (PL 63, 854 B).

⁶⁰ Cfr. Aristóteles, *De mem.* cap. 1 (450 a 13). Cfr. *De Ver.* q. 13, a. 3 38.

Artículo segundo

En segundo lugar se investiga si la razón superior y la inferior son potencias diversas⁶¹. Y parece que sí. En efecto, dice Agustín en XII *De Trinitate*⁶², la imagen de la Trinidad se encuentra en la parte superior de la razón, pero no en la inferior. Sin embargo la imagen de Dios en el alma consiste en tres potencias⁶³. Luego la razón inferior no pertenece a la misma potencia o a las mismas a las que pertenece la superior, y así parece que se trata de potencias diversas.

2. Además, del mismo modo que la parte se dice por referencia al todo, así también en algún género se encuentra una parte por la cual se encuentra el todo. Pero no se dice que el alma sea un todo sino potencial⁶⁴. Luego también las diversas partes del alma son potencias diversas. Pero la razón superior e inferior son denominadas por Agustín diversas partes de la razón⁶⁵. Luego son diversas potencias.

3. Además, todo lo eterno es necesario, y todo lo mutable y temporal es contingente, como resulta patente por lo que dice el Filósofo en el IX de la *Metafísica*⁶⁶. Pero la parte del alma que el Filósofo llama científica (*scientificum*) en el VI de la *Ética*⁶⁷ versa acerca de lo necesario; lo deliberativo u opinativo (*rationalivum sive opinativum*) versa acerca de lo contingente. Por tanto, como la razón superior según Agustín trata de las cosas eternas⁶⁸, mientras que la inferior dispone de las cosas temporales y caducas, parece que es lo mismo lo deliberativo que lo inferior y lo científico que

⁶¹ Lugares paralelos: *Super Sent.* II d. 24 q. 2 a. 2; *I Pars* q. 79 a. 9.

⁶² Cap. 4 (PL 42, 1000).

⁶³ San Agustín. Cfr. *De Ver.* q. 10, a. 3 103.

⁶⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *I Pars* q. 76 a. 8.

⁶⁵ De Pedro Lombardo. Cfr. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 7 y la Glosa de Pedro Lombardo sobre I Cor. XI (PL 191, 1634 B). Cfr. San Agustín, *De Trin.* XII c. 7 (PL 42, 1005).

⁶⁶ *Metaph.* IX 9 (1050 b 6).

⁶⁷ *Ethic.* VI 1 (1139 a 12).

⁶⁸ *De Trin.* XII c. 7 (PL 42, 1005), como se dice más abajo: Cfr. *De Ver.* q. 16 a. 1 66.

lo superior. Pero lo científico y lo deliberativo son potencias diversas, como es patente por lo que dice el Filósofo allí mismo⁶⁹. Luego también la razón superior e inferior son diversas potencias.

4. Además, como dice el Filósofo allí mismo⁷⁰, conviene que hacia aquellas cosas que son de otros géneros, se determinen otras potencias del alma, porque toda potencia del alma que se determine a algún género se determina a él a causa de alguna similitud, y así la misma diversidad de objetos según el género atestigua la diversidad de potencias. Pero lo eterno y corruptible son géneros enteramente distintos, porque lo corruptible y lo incorruptible no convienen ni en el género, tal y como se dice en el X de la *Metafísica*⁷¹. Luego la razón superior, cuyo objeto son las cosas eternas, es otra potencia distinta de la razón inferior, que tiene por materia las cosas caducas.

5. Además, las potencias se distinguen por los actos y los actos por los objetos⁷². Pero un objeto es lo verdadero contemplable y otro el bien operable. Luego también es una la potencia de la razón superior que contempla lo verdadero, y otra la razón inferior que opera el bien.

6. Además, aquello que no es uno en sí mismo mucho menos es uno comparado a otra cosa. Sin embargo la razón superior no es una única potencia sino varias, porque en ella se encuentra la imagen que consiste en tres potencias. Luego no se puede decir que la razón inferior y la superior sean una única potencia.

7. Además, la razón es más simple que los sentidos. Sin embargo, en la parte sensitiva no se encuentra que la misma potencia tenga distintas tareas. Luego mucho menos en la parte intelectual puede una única potencia tener distintas tareas. Pero la razón superior y la inferior se desdoblán por tareas, como dice Agustín en el XII *De Trinitate*⁷³; luego son potencias diversas.

⁶⁹ *Ethic.* VI 1 (1139 a 8).

⁷⁰ *Ethic.* VI 1 (1139 a 8).

⁷¹ *Metaph.* X 12 (1058 b 28).

⁷² Arist. Cfr. *De Ver.* q. 2 a. 2 219, en nota.

⁷³ Cap. 4 (PL 42, 1000).

8. Además, cuantas veces se atribuyen al alma algunas cosas que no se pueden reducir al mismo principio, conviene asignar al alma distintas potencias, igual que según el recibir y el retener se distingue la imaginación del sentido. Pero lo eterno y lo corruptible no pueden reducirse a los mismos principios. En efecto, no se encuentran próximos los mismos principios de las cosas corruptibles e incorruptibles, tal y como se prueba en el XI de la *Metafísica*⁷⁴. En consecuencia, no se deben atribuir a las mismas potencias del alma, y así la razón superior e inferior son potencias diversas.

9. Además, en el XII *De Trinitate*⁷⁵, a propósito de las tres cosas que concurrieron al pecado del hombre –a saber, el varón, la mujer y la serpiente– dice Agustín que significan tres cosas que se encuentran en nosotros, a saber: la razón superior, la inferior y la sensualidad. Pero la sensualidad es una potencia diversa de la razón inferior. Luego también la razón inferior de la superior.

10. Además, una única potencia no puede a la vez pecar y no pecar. Pero a veces peca la razón inferior sin que peque la razón superior, como es patente por Agustín en XII *De Trinitate*⁷⁶. Luego la razón inferior y la superior no son una única potencia.

11. Además, diversas perfecciones son de diversas cosas perfectibles, así como un acto propio requiere una potencia propia. Pero los hábitos del alma son perfecciones de las potencias. Luego diversos hábitos son de potencias diversas. Ahora bien, según Agustín la razón superior se considera de la sabiduría, mientras que la inferior, de la ciencia, que son hábitos diversos⁷⁷. Luego también la razón superior y la inferior son de potencias diversas.

12. Además, cualquier potencia se perfecciona por su acto. Pero la diversidad de algunos actos induce o manifiesta la diversidad de las potencias. Luego también allí donde se encuentre diversidad de actos debe juzgarse que hay diversidad de potencias. Ahora bien, la razón superior y la inferior tienen actos diversos, porque se

⁷⁴ *Metaph.* XI (=XII) 1-8 (1069 18 sqq.).

⁷⁵ Cap. 12 (PL 42, 1007), *ad mentem Petri Lomb. Lib. Sent* II d. 24 c. 6-7.

⁷⁶ *Ad mentem Petri Lomb. Lib. Sent.* II d. 12 a. 1 arg. 1.

⁷⁷ *De Trin.* XII c. 14 (PL 42, 1009), como se dice más abajo: a. 3 13. Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d. 24 c. 5.

desdoblan por sus tareas, como dice Agustín⁷⁸. Luego también son potencias diversas.

13. Además, la razón superior y la inferior difieren más que el intelecto agente y el posible, pues mientras que el acto del agente y del posible versan sobre lo mismo, no ocurre así con el acto de la razón superior e inferior, que trata acerca de cosas diversas como queda dicho⁷⁹. Pero el intelecto agente y el posible son diversas potencias. Luego también la razón superior e inferior.

14. Además, todo lo que se deduce de otra cosa es algo distinto de esto, porque ninguna cosa es causa de sí misma⁸⁰. Pero la razón inferior se deduce de la superior, tal y como dice Agustín en el XII del *De Trinitate*⁸¹. Luego también es otra potencia distinta a la superior.

15. Además, nada se mueve por sí mismo, tal y como se prueba en el VII de la *Física*⁸². Pero la razón superior mueve a la inferior en cuanto que la dirige y gobierna. Luego la razón superior y la inferior son potencias diversas.

POR EL CONTRARIO, potencias diversas del alma son realidades diversas. Pero la razón superior y la inferior no son realidades diversas, y por eso dice Agustín en el XII *De Trinitate*: “Cuando disertamos acerca de la naturaleza de la mente humana, hablamos de una única realidad, y no la hemos considerado en dos, a no ser que la desdoblemos (*geminamur*) por tareas”⁸³. Luego la razón superior y la inferior no son potencias diversas.

2. Además, cuanto más inmaterial sea una potencia, a tantas más cosas se puede extender⁸⁴. Pero la razón es más inmaterial que el sentido. La misma potencia sensitiva, por ejemplo la vista, pene-

⁷⁸ Cap. 4 (PL 42, 1000).

⁷⁹ Cfr. arg. 7, 8, 12.

⁸⁰ Cfr. Alan. de Insulis *De arte seu art. cathol. fidei* I reg. 8 (PL 210, 600 A).

⁸¹ Cap. 4 (PL 42, 1000).

⁸² *Phys.* VII 1 (241 b 24).

⁸³ Cap. 4 (PL 42, 1000).

⁸⁴ Cfr. *De Ver.* q. 2 a. 3 176, en nota.

tra cosas eternas, incorruptibles o perpetuas, como los cuerpos celestes⁸⁵, y cosas corruptibles como las inferiores a dichos cuerpos. Luego también la misma potencia de la razón es la que contempla las cosas eternas y dispone las cosas temporales.

RESPUESTA. Debe decirse que para la evidencia de esta cuestión conviene tener en cuenta dos cosas, a saber: de qué modo se distinguen las potencias del alma y de qué modo difieren la razón superior y la inferior. A partir de estas dos cosas podría ser conocida la tercera, que es la que en este momento investigamos, a saber, si la razón superior y la inferior son una única potencia o diversas.

Así pues, debe saberse que la diversidad de potencias⁸⁶ se sigue de la diversidad de los actos y los objetos. Pero algunos⁸⁷ dicen que esto no debe entenderse como si la diversidad de los actos y los objetos fuera la causa de la diversidad de las potencias sino como si únicamente fuera signo suyo; otros⁸⁸, en cambio, dicen que la diversidad de los objetos es la causa de la diversidad de las potencias en las potencias pasivas, pero no en las activas. Pero si se considera el asunto diligentemente, en ambos tipos de potencias se encuentran actos y objetos que no sólo son signos de diversidad sino también, de algún modo, su causa.

En efecto, todo aquello cuyo ser no es sino a causa de algún fin, tiene un modo determinado por el fin al que se ordena, al igual que una sierra es de una manera determinada en cuanto a la materia y en cuanto a la forma, en orden a que convenga a su fin propio, que es serrar. Pero toda potencia del alma, ya activa, ya pasiva, se ordena al acto como a su fin, como es patente en *Metafísica* IX⁸⁹. Por ello cada potencia tendrá una especie y un modo determinado, según convenga para tal acto. Y por ello las potencias han sido diversificadas según este criterio: que la diversidad de actos requiere diversos principios a partir de los cuales aquellos se eliciten. Pero dado que el objeto se compara al acto como a un término, y el

⁸⁵ Cfr. Arist. *De caelo* I 6 (270 a 12).

⁸⁶ Arist. Cfr. *De Ver.* q. 2 a. 2 219, en nota.

⁸⁷ La edición leonina dice no reconocer de quiénes está hablando Santo Tomás.

⁸⁸ Tampoco consta de quienes se trata.

⁸⁹ *Metaph.* IX 8 (1050 a 7).

acto se especifica por el término, tal y como es patente en *Física V*⁹⁰, conviene que también el acto se distinga a través de sus objetos, y por ello la diversidad de objetos induce la diversidad de potencias.

Sin embargo la diversidad de objetos se puede considerar de dos maneras: de un modo según la naturaleza de las cosas, de otro modo según las diversas razones de los objetos. Según la naturaleza de las cosas al igual que el color y el sabor; según la diversa razón de objeto, al igual que el bien y lo verdadero. Pero como las potencias cuya actividad depende de determinados órganos⁹¹ no se pueden extender más allá de la disposición de sus órganos –pues uno y el mismo órgano corporal no puede acomodarse a todas las naturalezas cognoscibles– conviene necesariamente que las potencias asentadas en los órganos⁹² estén determinadas respecto a algunas naturalezas, concretamente acerca de naturalezas corpóreas. En efecto, la operación que se ejerce a través de un órgano corpóreo no se puede extender más allá de la naturaleza corpórea. Pero como en la naturaleza corpórea se encuentra algo en lo que todos los cuerpos convienen, y algo en lo que los cuerpos diversos difieren, será posible adaptar a todos los cuerpos una potencia ligada al cuerpo, según lo que todos tienen en común, como ocurre con la imaginación, precisamente porque todos los cuerpos comunican en la razón de cantidad, figura, y lo que se sigue de ella –de donde no sólo se extiende a las cosas naturales sino también a las matemáticas–, mientras que el sentido común se extiende únicamente a todos aquellos cuerpos naturales en los que se encuentra la capacidad activa o inmutativa. Sin embargo, algunas potencias se adaptan a estas cosas en las que se diversifican los cuerpos según un diverso modo de inmutar, y así la vista versa acerca del color, el oído acerca del sonido, y así las demás cosas. Así pues, del hecho de que la parte sensitiva del alma use el órgano en la operación, se siguen dos cosas, a saber: que no se le puede atribuir cualquier potencia que mire un objeto común a todos los entes, pues de ese modo trascendería las cosas corporales; y también que, a causa de

⁹⁰ *Phys.* V 1 (224 b 7).

⁹¹ Para salvar el sentido, me aparto de la literalidad del texto, que dice “cum autem potentiae quae sunt actus determinatorum organorum non possint se extendere...”.

⁹² Cfr. *De Ver.* q. 2, a. 5 322, en nota.

la condición del órgano, que puede adaptarse a esta o a aquella naturaleza, es posible encontrar diversas potencias en ella, según la diversa naturaleza de los objetos

Pero aquella parte del alma que no usa órgano corporal⁹³, permanece indeterminada en su operación, y es de algún modo infinita en tanto que es inmaterial, en razón de lo cual su fuerza se extiende al objeto común a todos los entes. Por ello se dice que el objeto del intelecto es lo que se encuentra en todos los géneros de entes⁹⁴. Y por ello también dice el Filósofo que “el intelecto es aquello por lo que todas las cosas se hacen y por lo que todas suceden”⁹⁵. De donde es imposible que en la parte intelectual se distingan diversas potencias según las naturalezas diversas de los objetos, distinguiéndose sólo según la diversa razón de objeto, es decir, según la diversa razón que lleva el acto del alma a una y la misma cosa. Y así el bien y la verdad en la parte intelectual diversifican el intelecto y la voluntad. En efecto, en lo verdadero lo inteligible se lleva al intelecto en cuanto forma, cuando conviene que eso inteligible informe al intelecto; en el bien, sin embargo, [la voluntad] es llevada como a un fin, de donde también se dice por el Filósofo en el VI de la *Metafísica*⁹⁶ que lo verdadero se encuentra en la mente y el bien en las cosas, porque la forma se encuentra dentro, y el fin fuera. Efectivamente, el fin y la forma no perfeccionan con la misma razón, y así el bien y la verdad no tienen la misma razón de objeto. De este modo se distinguen también el intelecto agente y el posible, pues un objeto no está en acto o en potencia bajo la misma razón, ni está bajo la misma razón cuando actúa y padece. En efecto: el inteligible en acto es el objeto del intelecto posible que actúa en él mismo, pues en conformidad con el intelecto posible pasa de la potencia al acto; el inteligible en potencia, en cambio, es el objeto del intelecto agente, merced al cual el inteligible en potencia se hace inteligible en acto. Así pues, es patente de qué manera cabe distinguir potencias en la parte intelectual.

⁹³ Cfr. Aristóteles, *De anima* III 7 (429 a 26). Cfr. *De Ver.* q. 13 a. 4 130.

⁹⁴ Arist. Cfr. más abajo en este mismo artículo, la respuesta a la tercera objeción.

⁹⁵ *De anima* III c. 5 (430 a 14). Según la traducción vieja (ed. Alonso, 320, 25), como refiere Santo Tomás en I *Pars* q. 79 a. 3 sed contra 1.

⁹⁶ *Metaph.* VI 4 (1027 b 25).

Ahora bien: la razón superior [y la inferior] se distinguen de este modo. En efecto: hay algunas naturalezas superiores al alma racional y otras inferiores. Pero como todo lo que se entiende es entendido según el modo del inteligente⁹⁷, respecto de las cosas que son superiores al alma, el intelecto es en el alma racional inferior a las mismas cosas entendidas, pero de aquellas que son inferiores al alma, el intelecto es, en el alma, superior a esas mismas cosas, porque en el alma las cosas mismas tienen un ser más noble que el suyo propio⁹⁸, y así (el intelecto) se encuentra en una relación diversa hacia ambas realidades, y de ahí que se distingan diversas tareas. Pues por referencia a las naturalezas superiores, ya sea contemplando absolutamente la misma verdad y la naturaleza de las cosas, ya sea tomando de aquellas naturalezas la razón y casi el ejemplar de la operación, hablamos de razón superior. En cambio, por referencia a lo que se convierte a las cosas inferiores ya sea considerándolas por la contemplación, ya sea disponiéndolas por medio de la acción, hablamos de razón inferior⁹⁹. Pero ambas naturalezas, a saber, la superior y la inferior, son aprehendidas por el alma humana según la razón común de inteligible: la superior ciertamente porque es inmaterial en sí misma; la inferior en cambio porque es despojada (*denudatur*) de materia por el acto del alma¹⁰⁰. De donde es patente que la razón superior y la inferior no designan potencias diversas, sino una y la misma comparada de diverso modo a las cosas diversas.

1. A lo primero, pues, debe contestarse que tal y como queda dicho en la cuestión *De mente*¹⁰¹, la imagen de la Trinidad en el alma se considera en las potencias como en su raíz pero se considera completamente en los actos de las potencias, y según esto se dice que la imagen pertenece a la razón superior y no a la inferior.

⁹⁷ Cfr. *De Ver.* q. 1 a. 2 18, en nota.

⁹⁸ Cfr. *Liber de causis*, prop. 8 (7), según Santo Tomás en el *Super De Causis*, *ibid.*

⁹⁹ Cfr. Pedro Lombardo. *Lib. Sent.* II d. 24 v. 5, como refiere Santo Tomás en *Super Sent.* II d. 24 q. 2 a. 2. Cfr. San Agustín, *De Trin.* XII c. 7 (PL 42, 1005).

¹⁰⁰ “Denudatur” es un vocablo de Avicena, Cfr. *De anima* II c. 2 (f. 6).

¹⁰¹ Cfr. *De Ver.* q. 10 a. 3.

2. A lo segundo debe decirse que la “parte de la potencia” no siempre designa una potencia distinta, sino que algunas veces la parte de la potencia se toma según la parte de los objetos conforme a los cuales se considera la división virtual de la cantidad¹⁰², como si alguien que puede llevar cien libras, dice tener parte en la potencia de aquél que no puede llevar sino cincuenta, porque se trata de la misma especie de potencia¹⁰³. Y de este modo la parte superior e inferior de la razón se dicen partes de la razón, en tanto que se dirigen a parte de los objetos a los que mira la razón tomada en general.

3. A lo tercero debe decirse que lo científico y lo deliberativo u opinativo no son lo mismo que la razón superior y la inferior, porque también acerca de las naturalezas inferiores a las que mira la razón inferior, pueden realizarse consideraciones necesarias, que pertenecen a lo científico, pues de lo contrario ni la Física ni la Matemática serían ciencias. De modo similar también la razón superior mira de algún modo a los actos humanos que dependen del libre albedrío y que son por ello contingentes, pues de otro modo no se atribuiría el pecado que versa sobre estas cosas a la razón superior. Y así la razón superior no se separa totalmente de lo deliberativo u opinativo. Lo científico y lo deliberativo, ciertamente, son potencias diversas, porque se distinguen con respecto a la misma razón de inteligible. En efecto: cuando el acto de alguna potencia no se extiende más allá de la virtud de su objeto, es conveniente que toda operación que no se pueda reducir a la misma razón de objeto, sea de otra potencia que tiene otra razón de objeto. Pero el objeto del intelecto es el ser algo (*quid*), como se dice en el III *De anima*¹⁰⁴, y a causa de esto la operación del intelecto se extiende cuanto se pueda extender la virtud de aquello que es (*quod quid est*). Por esta operación, los mismos primeros principios llegan a ser conocidos inmediatamente, de los cuales se llega posteriormente razonando a la noticia en la conclusión. Y esta potencia que ha nacido para resolver las mismas conclusiones en lo que es, es la que el Filósofo denomina científico. Pero hay algunas cosas

¹⁰² Cfr. San Agustín. Cfr. *De Ver.* q. 8 a. 2 63, en nota.

¹⁰³ Se trata de un ejemplo de Aristóteles que Santo Tomás usa también en *De Ver.* q. 10 a. 1 124.

¹⁰⁴ *De anima* III 11 (430 b 28).

en las que no es posible llevar a cabo tal resolución de manera que podamos llegar a lo que es, y esto a causa de la incertidumbre de su ser, como ocurre en las cosas contingentes en cuanto contingentes. Por ello tales cosas no se conocen por lo que es, que era el objeto propio del intelecto, sino de otro modo, a saber, por alguna conjetura a partir de aquellas cosas de las que no se puede tener certidumbre plena. Y de ahí que se requiera otra potencia para esto. Y puesto que esta potencia no puede reducir la inquisición de la razón hasta su término como reposo, sino que permanece en la misma inquisición casi como en movimiento, para inducir de su inquisición solamente una opinión, por ello casi como desde el término de su operación, se designa a esta potencia racionativo u opinativo. Pero la razón superior y la inferior se distinguen a través de las mismas naturalezas y por eso no son potencias diversas como lo científico y lo opinativo.

4. A lo cuarto debe decirse que los objetos de lo científico y lo deliberativo son diversos en género en cuanto al género propio de lo cognoscible, pues se conocen según una razón diversa en el género. Sin embargo, aunque las cosas eternas y temporales son diversas en el género de la naturaleza, no lo son en cuanto a la razón de cognoscible, según la que debe considerarse la semejanza entre la potencia y el objeto.

5. A lo quinto debe decirse que la verdad contemplable y el bien operable pertenecen a diversas potencias, a saber, al intelecto y a la voluntad, pero a través de esto no se distingue la razón superior y la inferior, pues ambas pueden ser especulativas y activas, aunque en razón de cosas diversas, como es patente por lo dicho, de donde no se sigue el argumento.

6. A lo sexto debe decirse que nada prohíbe que aquello que contiene en sí muchas cosas sea una sola cosa con otra que también contiene en sí muchas cosas, si las mismas cosas son contenidas por ambos, como este agregado y este montón de piedras son uno y el mismo. Y de este modo la razón superior y la inferior son una sola potencia aunque de alguna manera ambas contienen varias potencias. Pero no se dice que haya en la razón superior muchas potencias, como si la misma potencia de la razón se dividiera en varias, sino en tanto que la voluntad se comprende bajo el

intelecto, no porque sea una única potencia sino porque la voluntad se mueve a partir de la aprehensión del intelecto.

7. A lo séptimo debe decirse que también en la parte sensitiva hay alguna potencia con diversas tareas, como ocurre con la imaginación, cuya tarea es conservar aquellas cosas recibidas por los sentidos y representarlas luego al intelecto. Con todo, puesto que cuanto más inmaterial sea la fuerza, a tantas más cosas se puede extender¹⁰⁵, nada prohíbe que una y la misma potencia en la parte intelectual tenga diversas tareas, aunque no ocurre así en la parte sensitiva.

8. A lo octavo debe decirse que aunque lo eterno y lo temporal no se reducen a los mismos principios próximos, con todo el conocimiento de lo eterno y lo temporal se reduce al mismo principio porque según una razón de inmaterialidad ambas cosas son aprehendidas por el intelecto.

9. A lo noveno debe decirse que así como el varón y la mujer, entre los que había unión carnal, pertenecían a la naturaleza humana, y no así la serpiente; así también a la naturaleza de la razón superior pertenece la razón inferior como la mujer, pero no la serpiente, como sensualidad, como dice Agustín en el XII *De Trinitate*¹⁰⁶.

10. A lo décimo debe decirse que pecar es un cierto acto, y propiamente hablando no es de la razón ni superior ni inferior, sino del hombre según ésta o aquella. Y no es inconveniente, si se compara una potencia a diversas cosas, que según una de ellas haya disposición al pecado y no la haya según la otra, al igual que muchos hábitos se encuentran en una potencia y, con todo, acontece pecar según el acto de un hábito y no según el acto de otro: como si el mismo hombre es gramático y geómetra y enuncie cosas verdaderas acerca de las líneas haciendo no obstante un solecismo¹⁰⁷.

11. A lo decimoprimerio debe decirse que cuando una perfección completa lo perfectible según toda su capacidad, es imposible

¹⁰⁵ Cfr. *De Ver.* q. 2 a. 3 176, en nota.

¹⁰⁶ Cap. 12 (PL 42, 1007) *ad mentem Petri Lomb. Lib. Sent.* II d. 24 c. 6-7.

¹⁰⁷ Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales* tr. 7 n. 2.

que haya varias perfecciones en el mismo orden de una cosa perfectible. Y por ello no puede ocurrir que la materia se perfeccione simultáneamente con dos formas sustanciales, porque una sola materia no es capaz sino de un ser sustancial. Lo seco, sin embargo, pertenece a las formas accidentales que no perfeccionan sus sujetos según toda su potencia, y por eso es posible que haya varios accidentes de una misma cosa perfectible, y que también haya varios hábitos de una misma potencia, porque los hábitos de las potencias son perfecciones accidentales ya que sobrevienen después de la razón de potencia completa.

12. A lo decimosegundo debe decirse que tal y como apunta Avicena en el VI *De naturalibus*¹⁰⁸, la diversidad de actos a veces indica diversidad de potencias, y a veces no. En efecto, la diversidad se puede encontrar de cinco modos en los actos del alma: de un modo según la fortaleza y la debilidad, como opinar y creer; de otro modo según la velocidad y lentitud, como correr y moverse; de un tercer modo según el hábito y la privación, como el reposar y el moverse; de un cuarto modo según la comparación a los contrarios del mismo género, como el sentir blanco y el sentir negro; de un quinto modo cuando los actos son de diverso género, como aprehender y mover o sentir el sonido y sentir el color. Así pues, la diversidad del primero y el segundo modo no indica diversidad de potencias, porque en este caso tendría que haber tantas potencias distintas del alma cuantos grados de fortaleza y debilidad, o velocidad y lentitud se encontrasen en los actos. De modo similar, tampoco la diversidad del tercero y el cuarto modo, pues es propio de la misma potencia el compararse a los opuestos. Solamente la diversidad del quinto modo indica diversidad de potencias, como cuando decimos que son actos de géneros diversos los que no convienen en la razón de objeto: y según esto la diversidad de actos de la razón superior y la inferior no indica diversidad de potencias, como es patente de lo dicho.

13. A lo decimotercero debe decirse que el intelecto agente y el posible difieren más que la razón superior y la inferior, porque el intelecto agente y el posible miran a objetos, que aunque no son materialmente diversos, sí son formalmente diversos, ya que miran

¹⁰⁸ También en *De anima* I c. 4 (f. 4 A).

la diversa razón de objeto, aunque ambas razones se puedan encontrar en la misma cosa inteligible. En efecto uno y el mismo puede ser antes inteligible en potencia y después inteligible en acto. Pero cuando miran naturalezas diversas según una misma razón de objeto, la razón superior y la inferior miran a objetos materialmente diversos, aunque no formalmente, como es patente de lo dicho. Ahora bien, la diversidad formal es mayor que la material, y por ello no se sigue el argumento.

14. A lo decimocuarto debe contestarse que la razón inferior se dice que es deducida de la superior a causa de aquellas cosas a las que atiende la inferior, que se deducen de aquellas otras a las que atiende la superior. En efecto: las razones inferiores se deducen de las superiores. Y por ello nada prohíbe que la razón inferior y la superior sean una sola potencia, como vemos que pertenece a la misma potencia considerar los principios de la ciencia subalternante y los principios subalternados, aunque estos se deduzcan de aquellos.

15. A lo decimoquinto debe contestarse que la razón superior mueve a la inferior porque las razones inferiores deben ser reguladas por las superiores, como también la ciencia subalternada es regulada por la subalternante.

Artículo tercero

En tercer lugar se investiga si en la razón superior o inferior puede haber pecado¹⁰⁹. Y parece que no, porque como dice el Filósofo en el III *De anima*¹¹⁰, el intelecto siempre es recto. Ahora bien, la razón es la misma potencia que el intelecto, como hemos dicho antes; luego también la razón es siempre recta¹¹¹, y en ella no hay pecado.

2. Además, si lo que es susceptible de alguna perfección, es también susceptible de defecto, el defecto en cuestión habrá de ser

¹⁰⁹ Lugares paralelos: I-II q. 74 a. 5; *ibid.* q. 15 a. 4.

¹¹⁰ Cap. 10 (433 a 26), según la traducción vieja (ed. Alonso, 364, 11).

¹¹¹ Cfr. el artículo 1 de esta cuestión.

el opuesto a aquella perfección, porque lo mismo es susceptible de los contrarios¹¹². Pero según Agustín en el XII *De Trinitate*¹¹³, la perfección propia de la razón superior es la sabiduría y la de la inferior, la ciencia. Luego en ellas no puede haber pecado alguno a no ser la ignorancia y la estupidez.

3. Además, según Agustín todo pecado se encuentra en la voluntad¹¹⁴. Pero la razón es una potencia distinta de la voluntad. Luego en la razón no puede haber pecado.

4. Además, nada es susceptible de sus contrarios, porque los contrarios no pueden darse a la vez¹¹⁵. Pero todo pecado del hombre es contrario a la razón: el mal del hombre, en efecto, es contrario a la razón, como dice Dionisio en el IV capítulo *De divinis nominibus*¹¹⁶. Por tanto, el pecado no puede darse en la razón.

5. Además, el pecado que se comete acerca de alguna materia no puede atribuirse a la potencia que no se extiende a aquella materia. Pero la razón superior tiene por materia las razones eternas, no las cosas deleitables a la carne. Luego el pecado que se comete sobre lo deleitable para la carne no debe atribuirse en modo alguno a la razón superior, por mucho que Agustín [diga] que el consentimiento en el acto se atribuye a la razón superior¹¹⁷.

6. Además, Agustín¹¹⁸ dice que la razón superior es la que contempla las cosas superiores y se adhiere a ellas por el amor. Pero en esto no parece haber pecado. Luego en la razón superior no puede haber pecado.

7. Además, lo más fuerte no es vencido por lo más débil. Pero la razón es lo más fuerte que encontramos en nosotros¹¹⁹. Luego

¹¹² Cfr. Aristóteles, *Topic*. II c. 4 (111 a 14).

¹¹³ Cap. 14 (PL 42, 1009). Cfr. Pedro Lombardo. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 5.

¹¹⁴ De Pedro Lombardo. *Lib. Sent.* II d. 41 c. 3. Cfr. San Agustín, *Retract.* I c. 15 (PL 32, 608), *De duabus anim.* cap. 10 (PL 42, 103).

¹¹⁵ Cfr. Arist. *Metaph.* IV 15 (1011 b 21).

¹¹⁶ § 32 (PG 3, 733 A; Dion. 309).

¹¹⁷ *De Trin.* XII c. 12 (PL 42, 1008) *ad mentem Petri Lomb.* *Lib. Sent.* II d. 24 c. 9-12.

¹¹⁸ *De Trin.* XII, c. 7 (PL 42, 1005), como se dice más abajo, en la q. 16 a. 1 66.

¹¹⁹ Cfr. Santo Tomás *Super Ethic.* VII lect. 2.

no puede vencerse por la concupiscencia o por la ira o por cosas de este tipo. Y así no puede haber en ella pecado.

POR EL CONTRARIO, el merecer y el desmerecer tratan de lo mismo. Pero el mérito consiste en el acto de la razón. Luego también el demérito.

2. Además, según el Filósofo se puede pecar no sólo por pasión sino también por elección¹²⁰. Pero la elección consiste en un acto de la razón que sigue al consejo, como se dice en el III de la *Ética*¹²¹. Luego en la razón puede haber pecado.

3. Además, por la razón dirigimos tanto las cosas especulativas como las operables. Pero en las especulativas puede haber pecado de la razón (*circa rationem*), como cuando alguien comete paralogismos razonando¹²². Luego también en las cosas operativas puede haber pecado en la razón (*in ratione*).

RESPUESTA. Debe decirse que según Agustín en el XII *De Trinitate*¹²³, el pecado se da a veces en la razón superior, y a veces en la inferior. Para entenderlo deben tenerse en cuenta dos cosas, a saber: qué acto se puede atribuir a la razón y cuál acto a la razón superior y cuál a la inferior.

Así pues, debe saberse que del mismo modo que es doble la apprehensiva –a saber, la inferior, que es sensitiva, y la superior, que es intelectual o racional–, así también es doble la apetitiva: la inferior, que se llama sensualidad –y que se divide por lo irascible y lo concupiscible–, y la superior, llamada voluntad. Ahora bien, estos dos tipos de potencias apetitivas se relacionan sus respectivas apprehensivas en parte según algo semejante, en parte según algo diverso.

¹²⁰ *Ethic.* V 13 (1135 b 21), como refiere Santo Tomás en *Super Sent.* II d. 43 a. 1.

¹²¹ *Ethic.* III 9 (1113 a 2).

¹²² Cfr. Huguccio *Liber derivationum* s. v. logos: ‘logos componitur cum para quod est iuxta et dicitur hic paralogismus sophistica argumentatio, quasi iuxta rationem vel diffinitionem sillogismi, unde paralogisticus, a, um, et paralogizo, as paralogismus facere et paralogistice loqui vel paralogismo concludere vel decipere’ (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 93).

¹²³ Cap. 12 (PL 42, 1007) *ad mentem Petri Lomb. Lib. Sent.* II d. 24 c. 9-12.

Según algo semejante en cuanto que no puede haber movimiento de apetito alguno a no ser que haya una aprehensión precedente, pues lo apetecible no mueve el apetito ya superior ya inferior, a menos que sea aprehendido ya por el intelecto ya por la fantasía y el sentido, en razón de lo cual no sólo se llama motivo al apetito sino también al intelecto y a la fantasía y el sentido¹²⁴.

Según algo desemejante en cuanto que en el apetito inferior se encuentra alguna inclinación natural a causa de la cual se moviliza naturalmente el apetito, a fin de que tienda a lo apetecible. Sin embargo, el apetito superior no se determina a otra cosa, porque el apetito superior es libre. No así el inferior. Y de ahí que el movimiento del apetito inferior no llega a ser atribuido a la potencia aprehensiva, porque la causa de tal movimiento no es la aprehensión sino la inclinación del apetito. En cambio, el movimiento del apetito superior se atribuye a su aprehensiva, a saber, a la razón, porque la inclinación del apetito superior se origina en éste o en aquél juicio de la razón. Y de ahí que distingamos las fuerzas motivas por lo racional, lo irascible y lo concupiscible, asignando lo que es de la aprehensión a la parte superior, mientras asignamos a la inferior lo que es del apetito.

Así pues es patente que algún acto se atribuye a la razón de dos modos. De un modo porque es inmediatamente suyo, como cuando es elicitado por la misma razón, por ejemplo discurrir acerca de lo que se ha de actuar o conocer. De otro modo, porque es de la razón mediante la voluntad, que se mueve por el juicio de aquélla. Pero así como el movimiento del apetito que sigue al juicio de la razón se atribuye a la razón, así también el movimiento del apetito que sigue a la deliberación de la razón superior se atribuye a la razón superior, como ocurre cuando alguien delibera acerca de lo que se ha de hacer partiendo de que algo es aceptado por Dios o preceptuado por la ley divina, o cosas por el estilo. En cambio será de la razón inferior cuando el movimiento del apetito siga al juicio de la razón inferior, como ocurre cuando se delibera acerca de lo que se ha de hacer conforme a causas inferiores, por ejemplo por considerar la torpeza del acto, la dignidad de la razón, la ofensa a los hombres o cosas de este tenor.

¹²⁴ Cfr. Aristóteles, *De anima* III 15 (433 a 10).

Ahora bien, estos dos modos de consideración son ordenados, pues según el Filósofo en VII de la *Ética*¹²⁵, en las cosas operables el fin tiene razón de principio. En las cosas especulativas, sin embargo, las ciencias no perfeccionan el juicio de la razón a menos que las conclusiones se resuelvan en los primeros principios, y por ello tampoco las operables se perfeccionan a menos que se haga una reducción hasta el último fin, en cuyo caso este modo de razón dará la última sentencia de la operación, que es el consentimiento en la obra. Y de ahí que el consentimiento en el acto se atribuya a la razón superior, que inspecciona el fin último. Sin embargo, la delectación o la complacencia de la delectación o consentimiento se atribuye por Agustín¹²⁶ a la razón inferior.

Así pues cuando alguien peca consintiendo en un acto malo, hay pecado en la razón superior. En cambio, [cuando alguien peca] por la sola delectación con alguna deliberación, se dice que hay pecado en la razón inferior, porque ella es la que se ocupa inmediatamente de gobernar las cosas que pertenecen a este orden inferior.

De este modo se dice que hay pecado en la razón superior o en la inferior, en cuanto que el movimiento se atribuye a la razón apetitiva. Pero considerando el acto propio de la razón, se dice que hay pecado en la razón superior o inferior cuando la razón superior o inferior fallan en su propia inferencia.

1. Así pues, a lo primero [debe decirse que], según el Filósofo en el III *De anima*¹²⁷, al igual que el sentido nunca falla en los sentidos propios, y no obstante puede fallar acerca de los sensibles comunes por accidente, así también el intelecto acerca de su objeto propio –lo que es (*quod quid est*)– nunca falla sino por accidente¹²⁸, ni tampoco acerca de los primeros principios que se conocen inmediatamente al ser conocidos los términos¹²⁹. Pero puede fallar en el razonamiento y en la aplicación de los principios comunes a

¹²⁵ *Ethic.* VII 8 (1151 a 16).

¹²⁶ *De Trin.* XII c. 12 (PL 42, 1007) *ad mentem Petri Lomb. Lib. Sent.* II d. 24 c. 9-12.

¹²⁷ *De anima* III 4 (427 b 11-12) y allí mismo 6 (428 b 18).

¹²⁸ Cfr. Aristóteles, *De anima* III 11 (430 b 27), según Santo Tomás: Cfr. *De Ver.* q. 1 a. 12 45.

¹²⁹ Aristóteles. Como en *De Ver.* q. 10 a. 12 79.

las conclusiones particulares. Y así ocurre que la razón puede verse privada de su rectitud, y haber en ella pecado.

2. A lo segundo debe decirse que la sabiduría y la ciencia se oponen según ellas mismas de manera directa a la estupidez y la ignorancia, pero de algún modo, indirectamente, a cualquier otro pecado, pues la norma de la sabiduría y de la ciencia que se requiere en la actuación se deteriora por el pecado, a causa de lo cual se dice que todo malo es ignorante¹³⁰.

3. A lo tercero: se dice que el pecado se encuentra en la voluntad no como en su sujeto sino como en su causa, porque para que haya pecado se requiere que sea voluntario. Ahora bien, aquello que es causado por la voluntad se atribuye a la razón, por el motivo apuntado más arriba.

4. A lo cuarto debe decirse que el pecado del hombre se dice contrario a la razón en cuanto que es contra la razón recta, en la cual no puede haber pecado.

5. A lo quinto debe decirse que la razón superior lleva a las razones eternas directamente como a sus propios objetos. Pero desde ellas de algún modo se refleja a las temporales y caducas, en tanto que partiendo de aquellas razones eternas juzga acerca de tales cosas temporales. Y así, cuando se pervierte su juicio acerca de alguna materia, se adscribe aquel pecado a la razón superior.

6. A lo sexto debe decirse que aunque la razón superior se ordene a las cosas eternas, con todo no siempre inhiere en ellas. Y así puede haber en ella pecado.

7. A lo séptimo debe decirse que Sócrates argumentaba de manera similar, queriendo mostrar que nadie peca con ciencia, porque la ciencia, cuando es fuerte, no es vencida por la pasión¹³¹. A lo cual responde el Filósofo en el VII de la *Ética*¹³², distinguiendo ciencia en universal y particular y, dentro de la ciencia, la ciencia en hábito y la ciencia en acto. Y aún en el hábito de ciencia introduce una distinción diciendo que el hábito puede estar libre o

¹³⁰ Aristóteles. Como en *De Ver.* q. 18, a. 6 231.

¹³¹ Cfr. Aristóteles, *Ethic.* VII 2 (1145 b 22).

¹³² Aristóteles, *Ethic.* VII 3 (1146 b 31 sqq.).

ligado, como ocurre en los ebrios. Así puede ocurrir que alguien que tenga ciencia universal en acto, no tenga ciencia en lo particular acerca de lo que versa la obra, por estar su hábito ligado a causa de la concupiscencia o de alguna otra pasión, de tal modo que el juicio de la razón en lo particular operable no pueda ser informado por la ciencia universal. Y así tiene lugar el error en la elección, y por tal error de la elección todo malo es ignorante, aunque tenga la ciencia en universal. Y de este modo la razón es rebajada al pecado, en cuanto que es ligada por la concupiscencia.

Artículo cuarto

En cuarto lugar se investiga si la delectación morosa por consentimiento en la delectación existente en la razón inferior, sin consentimiento en la obra, es pecado mortal¹³³. Y parece que no, pues como dice Agustín en el *Enchiridion*¹³⁴, el golpe de pecho y la oración dominical son remedios contra los considerados veniales, y el consentimiento en la delectación sin consentimiento en la obra se cuenta entre aquellos pecados a los que se proporciona remedio por medio del golpe de pecho y la oración dominical. En efecto, dice Agustín en el XII *De Trinitate*: “Sin duda, cuando con el solo pensamiento la mente se deleita en cosas ilícitas, ciertamente no determinada a hacerlas, pero manteniendo y revolviendo de buena gana en cosas que, tan pronto como tocaron el alma debieron ser rechazadas, no debe negarse que sea pecado. Con todo es mucho menor que si se pensara en llevar a cabo dicha obra. Y por ello de tales pensamientos debe pedirse venia, golpeándose el pecho y diciendo ‘perdónanos nuestra deudas’”¹³⁵ etc. Luego el consentimiento en la delectación predicha no es pecado mortal.

¹³³ Lugares paralelos: *Super Sent.* II d. 24 q. 3 a. 4; I-II q. 74 a. 8; *Quodlib.* XII q. 22 a. 1.; ‘quaeritur...mortale’: Cfr. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 12 n. 209; ‘morosa’: Cfr. Huguccio *Liber derivationum* s. v. moror: ‘item mora in re, tarditas in homine. unde haec morula, e. diminutivus. et morrosus. a. um, id est tardus. et comparatur unde morose. sius. me. adverbium. et haec morositas. tis’ (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 106).

¹³⁴ Cap. 71 (PL 40, 265).

¹³⁵ Cap. 12 (PL 42, 1008).

2. Además, el consentimiento en lo venial es pecado venial, así como el consentimiento en lo mortal es pecado mortal. Pero la delectación es pecado venial. Luego el consentimiento en ella será venial.

3. Además, en el acto de la fornicación encontramos dos cosas a causa de las cuales se puede juzgar mal, por un lado la vehemencia de la delectación que absorbe la razón, y por otro el daño proveniente del acto, a saber: la incertidumbre de la prole y otras cosas como éstas que se seguirían si no se ordenara la relación con la ley del matrimonio. Sin embargo no se puede decir que la fornicación sea pecado mortal basándose en la delectación, porque aquella vehemencia de la delectación se encuentra también en el acto matrimonial, que no es pecado. Luego no es pecado mortal sino a causa del daño que procede del acto. En consecuencia, aquél que consiente en la delectación de la fornicación y no en el acto no se aproxima a la fornicación por la parte en que ésta es pecado mortal, y así no parece que peque mortalmente.

4. Además, el homicidio no es un pecado menor que la fornicación. Pero quien considera el homicidio y se deleita, y consiente en la delectación no peca mortalmente, pues, de lo contrario, todos aquellos que se deleitan oyendo historias de guerra y consienten en tal delectación pecarían mortalmente, lo cual no parece probable. Luego tampoco el consentimiento en la delectación de la fornicación es pecado mortal.

5. Además, como el venial y el mortal distan entre sí casi infinitamente, como se advierte por la diferencia existente en la pena de ambos, lo venial no puede hacerse mortal. Pero la delectación que consiste sólo en la consideración antes del consentimiento es venial. Luego el consentimiento adveniente no la puede hacer mortal.

6. Además, la razón de pecado mortal consiste en la aversión de Dios. Apartarse de Dios, sin embargo, no es algo de la razón inferior sino de la superior, de la que es propio también el convertirse. En efecto, las cosas opuestas son de lo mismo. Luego el pecado mortal no puede hallarse en la razón inferior, y así el consen-

timiento en la delectación, que Agustín refiere a la razón inferior, no será pecado mortal¹³⁶.

7. Además, tal y como dice Agustín en el libro I *Contra manichaeos*¹³⁷, “La movilización de nuestro deseo, se compara a la seducción de una mujer; pero de vez en cuando incluso el deseo movilizado es refrenado y reprimido virilmente por la razón, en cuyo caso no nos deslizamos hacia el pecado”. De lo cual parece tomarse que en la unión espiritual interior¹³⁸ a nosotros, si peca la mujer y no el varón, no hay pecado. Pero cuando se consiente en la delectación y no en el acto, peca la mujer y no el varón, como dice Agustín en XII *De Trinitate*¹³⁹. Luego el consentimiento en la delectación no es pecado mortal.

8. Además, según el Filósofo en el X de la *Ética*¹⁴⁰, la delectación en la bondad y en la malicia sigue a la obra que las causa. Pero el acto exterior de la fornicación, que consiste en el movimiento corporal, es distinto del interior, esto es, de la consideración. Luego también la delectación que sigue al acto interior será diversa de la que sigue al exterior. Ahora bien, el acto interior, por su género, no es pecado mortal como lo era el exterior. Luego tampoco la delectación interior es del género del pecado mortal. Por tanto parece que el consentimiento en tal delectación no es pecado mortal.

9. Además, parece que sólo es pecado mortal aquello que prohíbe la ley divina, como resulta patente por la definición de pecado dada por Agustín¹⁴¹, según la cual el “pecado es un dicho o un hecho o un deseo contrario a la ley de Dios”. Pero en la ley divina no se encuentra prohibido el consentimiento en la delectación. Luego no es pecado mortal.

¹³⁶ *De Trin.* XII c. 12 (PL 42, 1007) *ad mentem Petri Lomb. Lib. Sent.* II d. 24 c. 9-12.

¹³⁷ Más exactamente: II c. 14 (PL 34, 207).

¹³⁸ Cfr. Pedro Lombardo. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 8 n. 205 y allí mismo cap. 12 n. 211.

¹³⁹ Cap. 12 (PL 42, 1007) *ad mentem Petri Lomb. Lib. Sent.* II d. 24 c. 9-12.

¹⁴⁰ *Ethic.* X 8 (1175 b 24).

¹⁴¹ Cfr. San Agustín, *Cont. Faust.* XXII c. 27 (PL 42, 418), según el comentario de Pedro Lombardo. *Lib. Sent.* II d. 35 c. 1.

10. Además, el mismo juicio parece ser del consentimiento implícito (*interpretativo*) y del consentimiento explícito (*expreso*). Pero el consentimiento implícito no parece ser pecado mortal, porque el pecado no se transfiere a potencia alguna sino por el acto de esta misma potencia. Ahora bien, en el consentimiento implícito no se encuentra acto alguno de la razón que podamos llamar consentimiento, sino únicamente la negligencia para reprimir los movimientos ilícitos. Luego el consentimiento implícito en la delectación no es pecado mortal. Y de modo semejante tampoco el consentimiento explícito.

11. Además, como queda dicho¹⁴², algo es pecado mortal por ser contrario al precepto divino: si no fuera contrario al precepto de Dios, éste no sería despreciado por la transgresión del precepto, y el ánimo del que peca no se apartaría de Dios. Pero la razón inferior no advierte la razón de precepto divino, pues esto es tarea de la razón superior, que consulta las razones eternas¹⁴³. Luego en la razón inferior no puede haber pecado mortal, y así dicho consentimiento no es mortal.

12. Además, como en el pecado hay dos cosas, conversión y aversión, a la conversión sigue la aversión, pues por el hecho mismo de que algo se convierta a una cosa, se aparta de la contraria. Pero aquél que consiente en la delectación y no en el acto no se convierte plenamente al bien mudable (*commutabile*), que consiste en el acto completo. Luego ahí tampoco es completa la aversión y así no encontramos ahí pecado mortal.

13. Además, como se dice en la glosa en el principio de Jeremías, “Dios es más pronto a la misericordia que al castigo”¹⁴⁴. Pero aunque alguien encuentre su gozo en la meditación de los preceptos divinos consintiendo en tal delectación, si no se propone cumplir las obras de los preceptos divinos, no merece premio. Luego tampoco merece pena si consiente en la delectación del pecado,

¹⁴² En el argumento 9.

¹⁴³ Cfr. San Agustín, *De Trin.* XII c. 3 (PL 42, 999).

¹⁴⁴ *Glossa ordin.* super Ier. Prol. [de Orígenes In Ier. hom. 1 n. 1 Hieron. interprete (PG 13, 255 A)], ver también Guill. Altiss. *Summa aurea* II tr. 30 c. 1 (f. 102).

mientras no considere llevar a término la obra del pecado. Y así no parece que peque mortalmente.

14. Además, la parte inferior de la razón se compara a la mujer¹⁴⁵. Pero la mujer no es [dueña] de su voluntad, porque “no tiene potestad sobre su cuerpo” como dice el Apóstol¹⁴⁶; luego tampoco la parte inferior de la razón es de su voluntad. Y así no puede pecar.

POR EL CONTRARIO, nadie es condenado sino por el pecado mortal. Pero el hombre se condena por el consentimiento en la delectación: de donde dice Agustín en el XII *De Trinitate*: “Todo hombre se condena a menos que por el Mediador de la gracia se perdonen aquellas cosas que sin voluntad de llevarlas a cabo y, no obstante, con voluntad de deleitarse el ánimo en ellas, son consideradas pecados únicamente de pensamiento”¹⁴⁷. Luego el consentimiento en la delectación es pecado mortal.

2. Además, la delectación en alguna obra y la obra misma puede reducirse a idéntico género de pecado, como también la obra de la virtud y la delectación en ella pueden reducirse a idéntico género de virtud. Pues es propio del justo el obrar lo justo y el deleitarse en las obras justas, como se dice en el I de la *Ética*¹⁴⁸. Pero el mismo acto de la fornicación está en el género del pecado mortal. Luego también la delectación en la obra de la fornicación. Y así el consentimiento en la delectación será pecado mortal.

3. Además, si no puede haber pecado mortal en la razón inferior, los gentiles, que no deliberaban de los actos sino según razones inferiores, no pecarían fornicando, o haciendo cosas por el estilo, lo cual es manifiestamente falso. Por tanto en la razón inferior puede haber pecado mortal.

RESPUESTA. Debe decirse que la cuestión que investiga si la delectación morosa es pecado mortal es la misma que investiga

¹⁴⁵ San Agustín. Cfr. más arriba, en el artículo 2.

¹⁴⁶ Cfr. I Cor. VII.

¹⁴⁷ Cap. 12 (PL 42, 1008).

¹⁴⁸ *Ethic.* I 13 (1099 a 10).

acerca del consentimiento en la delectación. En efecto, no puede haber duda de que la delectación morosa si se llama morosa por demora en el tiempo no es pecado mortal, pues la prolijidad de tiempo no puede dar al acto la razón de pecado mortal a no ser que intervenga otro factor que no sea una circunstancia agravante hasta el infinito. Pero aquí se duda acerca de si la delectación que se llama morosa por el consentimiento de la razón, una vez sobreviene dicho consentimiento, pueda ser pecado. Acerca de lo cual algunos han opinado de diverso modo.

Algunos¹⁴⁹ en efecto dijeron que no es pecado mortal sino venial, opinión que, ciertamente, parece contraria a lo dicho por Agustín, quien por tal consentimiento amenaza al hombre con la condenación, como es manifiesto a partir de sus palabras. Esta opinión se opone también a aquélla que se ha convertido en común entre los modernos¹⁵⁰. Además parece que inclina al peligro de las almas, pues por el consentimiento en tal delectación el hombre podría incidir muy prontamente en pecado. Por lo cual parece que se debe asentir más a la otra opinión, según la cual tal consentimiento es pecado mortal, cuya verdad puede verse por lo que sigue.

Pues debe saberse que así como al acto exterior de la fornicación sigue su delectación sensible, así también al acto de la consideración sigue cierta delectación interior. Pero a la consideración sigue una delectación doble: una procede de la misma consideración, otra en cambio procede de lo pensado. En efecto, a veces nos deleitamos pensando, a causa del mismo pensar por el cual adquirimos en el acto cierto conocimiento de algunas cosas, aunque ellas mismas nos desagraden: como si algún justo considera los pecados disputando o razonando acerca de ellos, y se deleita en la verdad de este pensamiento. Pero otras veces a causa de la misma realidad pensada sigue la delectación cuando la misma cosa pensada mueve y atrae el afecto. Y sin duda en algunos estas dos consideraciones difieren manifiestamente en los actos y se distinguen abiertamente, pero en la consideración de los pecados de la carne

¹⁴⁹ Concretamente: Symon Tornacensis, *Disputationes* XLIV (ed. Warichez, 127-128), Alan. de Insulis *Regulae de sacra theologia* 78 (PL 210, 661 C-D).

¹⁵⁰ Pedro Lombardo. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 9-12; *Summa fr. Alexandri III* pars n. 298 y 387; San Alberto, *Super Sent.* II d. 24 a. 3; San Buenaventura, *Super Sent.* II d. 24 li a. 2 q. 2.

tal distinción está más oculta, pues a causa de la corrupción del concupiscible, la consideración de tales concupiscibles es seguida inmediatamente por un movimiento en el deseo, causado por las mismas cosas concupiscibles. Así pues, aquella delectación que sigue a la consideración por parte de la misma consideración, puede reducirse enteramente al género del acto exterior. De donde tal delectación, cualesquiera que sean los malos pensamientos que de ella se sigan, o no es en absoluto pecado, sino incluso una delectación laudable, porque es deleitación en el conocimiento de la verdad; o si hay allí alguna inmoderación se contendrá bajo el pecado de curiosidad.

Pero aquella delectación que sigue a la consideración de parte de la cosa pensada cae en el mismo género que la delectación en el acto exterior, pues, como se dice en el XI de la *Metafísica*¹⁵¹, la delectación consiste propiamente en un acto, pero la esperanza y la memoria a causa del acto son deleitables. De donde consta que tal delectación según su género es desordenada con el mismo desorden por el que es desordenada la delectación exterior. Así pues, dado que la delectación exterior es pecado mortal, así también la delectación interior, considerada en sí misma y absolutamente, es del género del pecado mortal. Cuando la razón se somete al pecado mortal por aprobación, entonces es pecado mortal, pues se excluye de la razón la rectitud de justicia cuando ella misma se somete a la iniquidad por aprobación, y, sin embargo, se somete a ésta delectación perversa cuando consiente en ella. Y esta es la primera sujeción por la que se somete a ella; y de esta sujeción se sigue algunas veces que se elija el mismo acto desordenado a fin de conseguir una delectación más perfecta; y cuanto a más desórdenes tiende, a fin de conseguir delectación, tanto más progresa en el pecado. Con todo la primera raíz de este progreso estará en aquél consentimiento por el que se aceptó la delectación, de donde resulta que es allí donde el pecado mortal se incoa.

De donde concedemos sin más que el consentimiento en la delectación de la fornicación o de otro mortal es pecado mortal. De lo cual también se sigue que todo aquello que el hombre lleva a cabo partiendo del consentimiento en tal delectación, a fin de alimentar y tener este modo de delectación, como son toques des-

¹⁵¹ *Metaph.* XI (=XII) 8 (1072 b 16).

honestos o besos libidinosos o cosas semejantes, todo es pecado mortal.

1. Así pues, a lo primero debe decirse que, como apunta Agustín en el *Enchiridion*, la oración dominical y otras cosas de este estilo no sólo valen para perdonar los pecados veniales sino también para la remisión de los mortales, aunque no borran del mismo modo los mortales, como bastan para borrar los veniales.

2. A lo segundo debe decirse que aquella delectación que sigue a la consideración de la fornicación de parte de lo pensado es mortal según su género; pero accidentalmente es pecado venial, a saber, en cuanto anticipa el consentimiento deliberado en el cual se perfecciona la razón del pecado mortal, sin el cual, aunque el cuerpo se deshonorre por violencia, no habría pecado mortal, porque no se puede deshonorar el cuerpo con la mancha del pecado sin el consentimiento de la mente, como dice Santa Lucía¹⁵². Y por ello cuando llega el consentimiento se remueve el accidente predicho y se hace pecado mortal, como también ocurriría en aquellas cosas que, si hubiera consentimiento, se corromperían por la violencia.

3. A lo tercero debe decirse que todo desorden de la fornicación, dondequiera que ocurra, redundará en la delectación que se causa por ella misma. Por lo cual, el que aprueba este género de delectación peca mortalmente.

4. A lo cuarto debe decirse que si alguien se deleitara en la consideración del homicidio por la misma cosa pensada no lo haría sino a causa del afecto que tendría al homicidio, y así pecaría mortalmente. Pero si alguien se deleita en tal consideración a causa del conocimiento de aquello que considera, o a causa de algo semejante, no será siempre pecado mortal, sino que se reducirá a algún otro género de pecado distinto del homicidio, como la curiosidad o algo semejante.

5. A lo quinto debe decirse que la misma delectación que fue venial nunca será mortal; pero sobreviniendo el consentimiento, el acto será pecado mortal.

¹⁵² Cfr. Mombritius, *Sanctuarium*, Passio S. Luciae V. M. (ed. 2ª, Parisiis 1910, II, 106).

6. A lo sexto debe decirse que aunque sea la razón superior la que se convierte por sí sola, con todo, de esta conversión participa de algún modo la razón inferior, en la medida en que es regulada por la superior. De este modo se dice también que –en cuanto obedecen a la razón– el irascible y el concupiscible participan de algún modo en la razón. Y así también la aversión al pecado mortal puede pertenecer a la razón inferior.

7. A lo séptimo debe decirse que Agustín en su libro *Contra maniqueos* no expone aquella tría del mismo modo que en el libro *De Trinitate*. Efectivamente, en el XII del *De Trinitate*, atribuye a la serpiente la sensualidad, a la mujer la razón inferior y al hombre la superior; pero en el libro *Contra maniqueos* atribuye a la serpiente el sentido, a la mujer la concupiscencia o sensualidad y al hombre la razón. De donde es manifiesto que no se sigue el argumento.

8. A lo octavo debe decirse que el acto interior, a saber, la consideración, tiene un modo de delectación distinto de la delectación en el acto exterior, que sigue a la consideración por sí misma. Pero la delectación que sigue a la consideración de parte del acto considerado, se reduce al mismo género porque nadie se deleita en algo a no ser que tenga afecto hacia ello y lo aprehenda como conveniente: de donde el que consiente en la delectación interior aprueba también la delectación exterior y quiere gozarla, aunque sea pensando en ella.

9. A lo noveno debe decirse que el consentimiento en la delectación está prohibido por el precepto “no desearás...”¹⁵³. En efecto, no sin causa se dan en la ley diversos preceptos acerca del acto exterior y de la concupiscencia interior. Y con todo, incluso si no se prohibiera con precepto especial alguno, por lo mismo que se prohíbe la fornicación se prohíben también todas las consecuencias que a ella pertenecen.

10. A lo décimo debe decirse que antes de que la razón examine la delectación o el daño, no hay consentimiento implícito (*interpretativo*) aunque no lo resista. Pero cuando la razón ya advierte la delectación naciente, y el daño consiguiente, por ejemplo, cuan-

¹⁵³ Cfr. Deut. V, 21.

do el hombre percibe que se inclina totalmente por esta delectación hacia el pecado, precipitándose a la ruina, si no resiste expresamente, parece consentir y entonces el pecado se transfiere a la razón por el acto de ésta, porque actuar y no actuar cuando alguien debe hacerlo, se reducen al género del acto por cuanto el pecado de omisión se reduce al acto de pecado.

11. A lo decimoprimeros debe decirse que la fuerza del precepto divino llega hasta la razón inferior en cuanto que ésta participa del régimen de la razón superior, como queda dicho antes.

12. A lo decimosegundo debe decirse que la conversión por la que alguien después de la deliberación se convierte a algún género de mal, basta para la razón de pecado mortal, aunque después de este complemento pueda añadirse algún otro.

13. A lo decimotercero debe decirse que, tal y como anota Dionisio en el IV cap. *De divinis nominibus*, “el bien se causa desde una causa total y perfecta, pero el mal desde algún defecto singular”¹⁵⁴; y así se requieren muchas más cosas para que algo sea un bien meritorio, que para que sea un mal demeritorio, aunque Dios sea más pronto a la remuneración del bien que a castigar el mal. Por ello, el consentimiento en la delectación sin el consentimiento en la obra no basta para merecer, basta en cambio en los malos para desmerecer.

14. A lo decimocuarto debe decirse que, de derecho, la mujer no debe querer en contra de la debida orden del marido, pero con todo, de hecho, a veces puede querer y quiere lo contrario, y así también de la razón inferior.

Concedemos las razones en sentido contrario, aunque la última concluya falsamente: en efecto, procede como si los gentiles no pudieran pecar según la razón superior, lo cual es falso, pues no hay nadie que no estime en algo el fin de la vida humana, y por ello, en la medida en que toma de ahí el principio de la deliberación, pertenece a la razón superior.

¹⁵⁴ § 30 (PG 3, 729 C; Dion. 298).

Artículo quinto

En quinto lugar se investiga si en la razón superior puede haber pecado venial¹⁵⁵. Y parece que no. En efecto, lo propio de la razón superior es estar junto a las razones eternas¹⁵⁶. Luego tampoco en ella puede haber pecado sino por esto que se aparta de las razones eternas: pero apartarse de las razones eternas es pecado mortal. Luego en la razón superior no puede haber pecado sino mortal.

2. Además, el pecado venial, por desprecio, se hace mortal. Pero no parece que pueda darse sin desprecio el que alguien delibere que algo es malo y punible por Dios y con todo consienta en cometerlo. Luego parece que siempre que tras la deliberación de la razón superior se consienta en un acto aunque sea de pecado venial, es pecado mortal.

3. Además, hay en el alma algo en lo que no puede haber pecado sino venial, a saber, la sensualidad¹⁵⁷. Pero hay algo en lo que puede ser venial o mortal, como la razón inferior¹⁵⁸. Luego parece que también hay algo en el alma en lo que no hay sino pecado mortal. Pero esto no es la *sindéresis*, pues en ella nunca hay pecado¹⁵⁹. Luego conviene que sea en la razón superior.

4. Además, en el ángel y en el hombre en estado de inocencia no podía haber pecado venial porque este pecado se origina de la corrupción de la carne¹⁶⁰, que entonces no tenía lugar. Pero la razón superior es la causa remota de la corrupción de la carne. Luego en ella no puede haber pecado venial.

POR EL CONTRARIO, el consentimiento en el acto de pecado no es más grave que el mismo acto de pecado. Pero el consenti-

¹⁵⁵ Lugares paralelos: *Super Sent.* II d. 24 q. 3 a. 5; I-II q. 74 a. 9 y 10; *De malo*, q. 7 a. 5.

¹⁵⁶ San Agustín. Como más abajo, en *De Ver.* q. 16 a. 1 66.

¹⁵⁷ Cfr. *De Ver.* q. 25 a. 5.

¹⁵⁸ Cfr. el artículo 3 de esta misma cuestión.

¹⁵⁹ Cfr. *De Ver.* q. 16 a. 2.

¹⁶⁰ Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d. 31 c. 4-5.

miento en el acto de pecado venial pertenece a la razón superior. Luego también el pecado venial.

2. Además, el movimiento repentino (*subitus*) de infidelidad es pecado venial, y no es sino en la razón superior. Luego en ella hay pecado venial.

RESPUESTA. Debe decirse que en la parte superior de la razón puede haber pecado venial y mortal, pero con todo hay alguna materia acerca de la cual no puede haber en la razón superior sino pecado mortal, lo cual es evidente por lo que sigue. En efecto, la razón superior tiene un acto que versa directamente acerca de alguna materia –las razones eternas– e indirectamente acerca de otra materia, a saber, acerca de las cosas temporales, de las cuales juzga según las razones eternas. Acerca de la materia propia, esto es, las razones eternas, tiene un acto doble, ya repentino ya deliberado. Ahora bien, como el pecado mortal no se consuma sino después del acto de la deliberación, podría haber pecado venial en la razón superior cuando el movimiento es repentino, y mortal cuando es deliberado, como es manifiesto en el caso de la infidelidad.

Pero acerca de la materia de las cosas temporales no tiene sino un acto deliberado, porque no conduce a estas cosas sino refiriendo a ellas las razones eternas. Y de ahí que, en cuanto a este tipo de materia, si se encuentra en el género del pecado mortal, el acto de la razón superior será siempre pecado mortal. Pero si se encuentra en el género del pecado venial, será venial, como es manifiesto cuando alguien consiente en una palabra ociosa.

1. Así pues, a lo primero debe decirse que la razón superior peca por apartarse de las razones eternas, no sólo cuando hace algo contra ellas sino también obrando al margen de ellas, lo cual es pecado venial.

2. A lo segundo debe decirse que no todo desprecio causa pecado mortal sino sólo el desprecio de Dios, pues por sólo esto el hombre se aparta de Dios. Ahora bien, si después de cualquier deliberación alguien consiente en pecado venial no rechaza a Dios, a no ser que estime que aquel pecado es contrario al precepto divino, de donde no se sigue la razón.

3. A lo tercero debe decirse que esto de que en la sensualidad no pueda haber sino pecado venial ocurre por su imperfección. Pero la razón es una potencia perfecta y por ello puede haber en ella pecado según toda diferencia de pecado, pues su acto puede ser completo en cualquier género. De donde si está en el género de pecado venial, será venial, si en el género del pecado mortal, será mortal.

4. A lo cuarto debe decirse que aunque la razón superior no esté inmediatamente unida a la carne, sin embargo la corrupción de la carne llega hasta ella en cuanto que las potencias superiores reciben de las inferiores.