

ca, en cuanto se apoya en el ser absoluto, recurre a la teodicea. En el orden de los hechos, lo mismo que en el orden del pensamiento, la inteligibilidad de cualquier ser presupone el ser absoluto, su conocimiento e investigación.

Concluimos, pues, que sin aquel ser cuyo acto de existir es de suyo absolutamente necesario no son inteligibles los demás seres. Esta tesis está implícita en la metafísica de Santo Tomás, y el acto puro se constituye en punto de partida y punto de llegada, de tal manera que no hay procedimiento de explicar la metafísica tomista general con independencia del estudio filosófico de la divinidad en cuanto acto puro.—E. T. G.

PFÜRTNER (S.): *Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas Von Aquin*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Freiburg, tomo 2.º, cuaderno 1, 1955, págs. 3-27.

El problema acerca del influjo de las fuerzas de carácter somático, las potencias o agentes sensoriales sobre la vida de las virtudes es, desde antiguo, un tema capital que, no obstante, cobró en la apreciación de Santo Tomás unos matices fundamentalmente nuevos. En términos generales, la doctrina del *habitus* del aquinatense resolvió de una manera más congruente las relaciones entre los impulsos sensoriales y las virtudes, ya que destruyó el criterio que en términos generales se puede calificar de tradicional, según el cual unas y otros se mueven en esferas distintas, lo que de suyo es contradictorio con ciertos supuestos básicos de la concepción antropológica cristiana. Por lo pronto, Santo Tomás considera los impulsos sensoriales como auténticas disposiciones humanas intrínsecas a la totalidad antropológica del hombre. Merced a este criterio, cabe distinguir los impulsos puramente vegetativos de lo que pudiéramos llamar sentidos internos como fuerzas humanas características. Estas fuerzas humanas características, impulsos sensoriales, si bien tienen un carácter inferior y en cierto modo de ellas participan los animales, están, sin embargo, especialmente matizados por el hecho de constituir parte propia del ser humano en su conjunto. Ahora bien, estos impulsos

que son comunes a nosotros y a los brutos, pero que en el hombre tienen un carácter especial, influyen sobre el comportamiento, es decir, sobre la vida de las virtudes, y esto merced al concepto tomista de *dispositio*. Merced a la *dispositio* es patente que estas fuerzas sensoriales están necesariamente vinculadas a las virtudes, ya que, según la tesis tomista, según la *dispositio* así es posible el ejercicio más o menos perfecto de las virtudes. Esto no quiere decir que haya un condicionamiento absoluto; porque la idea de condicionamiento absoluto iría precisamente en contra del concepto de hábito. Lo que quiere decir es que, según la complexión de cada cuerpo, el hombre está más propicio a la mansedumbre o a la ira, etc. Pero por la aplicación de la razón que regula normativamente la voluntad, pueden cambiarse no las disposiciones, pero sí sus efectos, y los hábitos lograrán que en la práctica las virtudes con mayor o menor esfuerzo modifiquen los resultados previstos en la disposición. Si se compara esta tesis con la de Suárez, por ejemplo, es patente que en Suárez la función de la voluntad es de mucha más importancia que en Santo Tomás, y que por los actos de la voluntad se puede ejercer un dominio sobre esas potencias sensoriales, llegando en cierto modo a su control. Sin embargo, la tesis de Santo Tomás de la necesidad de tener en cuenta la «disposición» y que un cambio en tal disposición puede provocar un cambio en la conducta, está en estrecho acuerdo con las conclusiones de la psiquiatría y psicología moderna.—E. T. G.

DA PALMA (Giambattista): *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante*, en «Sophia», Padova, año XXII, núm. 2, abril-junio 1954, páginas 179-191.

Para Siger de Brabante, como para los averroístas en general, la tesis de un intelecto único para todos los hombres está, al menos implícitamente, ya en Aristóteles. En efecto, Aristóteles, en su *Tratado de Anima*, afirma que en lo que respecta al intelecto parece como si estuviere en nosotros como una sustancia aparte, no sujeta a corrupción. El ejercicio del pensamiento se entorpece cuando un órgano se deteriora, pero el intelecto de suyo no padece, es «impa-



sible». En cuanto al hecho de pensar, lo mismo que al de amar u odiar, no los atribuye Aristóteles al mismo intelecto, sino al sujeto que los posee en cuanto los posee. El intelecto tiene, pues, algo de divino e impassible.

Surge la dificultad de la participación por parte de los hombres respecto de un intelecto único, problema que Aristóteles trató en el libro *De generatione animalium*, del mismo período aproximadamente que el libro ya citado *De Anima*. A este problema no le dió Aristóteles solución plena, incurriendo incluso en contradicciones.

Sobre estos textos montó Siger su tesis. Siguiendo el criterio atribuido a Aristóteles, admite el intelecto único, sustancialmente separado, y que, por consiguiente, no puede ser forma del cuerpo. Aquí radica el problema teológico más grave, ya que la tesis tradicional de la Iglesia sostiene que el alma en su conjunto es forma sustancial del cuerpo. Siger había aceptado la tesis aristotélica a través de Averroes, quien había construido las afirmaciones aristotélicas en un sentido muy claro y preciso en favor del intelecto único. Para Averroes el intelecto, concretamente lo que llama intelecto material, único y separado, no se puede unir a los hombres de modo inmediato, sino a través de fantasmas. Ahora bien, el alma racional no se corresponde con todo el alma humana, y a su vez el intelecto o alma racional se compone de tres partes: el *intelecto recipiens*, el *eficiens* y el *factum*. El primero es el intelecto en potencia o material o también, según la terminología más divulgada, paciente. El segundo es el intelecto agente, y el tercero indica el *intellectus receptus*, el inteligible en sí mismo eterno e incorruptible. Merced a la acción del intelecto agente y a la mediación de los fantasmas, el intelecto paciente se pone en contacto con los individuos. Siger de Brabante recoge el problema de Averroes, y su origen aristotélico, en la Universidad de París, donde el libro *De Anima* estaba incluido en los programas oficiales. La concepción propia de Siger de Brabante requiere aún estudios particulares, ya que existen obras inéditas de este autor cuya terminología es menester tener en cuenta. Concretamente, un comentario oxfordiano al que nos vamos a referir en el curso de este estudio.— E. T. G. (Continúa.)

DA PALMA CAMPANIA (Giambattista): *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigeri di Brabante*, en «Sophia», año XXII, núm. 3-4, julio-diciembre 1954. Padova, págs. 306-325.

La cuestión central para averiguar cuáles son los caracteres de la unión entre el principio de la actividad intelectual y el cuerpo humano es fundamentalmente la de saber si el intelecto está comprendido en la definición del alma como forma del cuerpo. Si el alma intelectual tuviese como objeto informar sustancialmente al cuerpo, quedaría reducida inevitablemente a la categoría de una forma material, privada de existencia autónoma. Como esta conclusión va en contra de su tesis relativa al carácter autónomo y substancial del alma intelectual. Siger de Brabante la rechaza. El alma intelectual tiene una eminencia supra-física, y si interviene en las operaciones del cuerpo lo hace simplemente en cuanto se vincula a éste por medio de los fantasmas. El alma intelectual posee realidad propia con una existencia propia independiente del cuerpo del cual no es el acto sustancial. Por consiguiente, el alma intelectual viene de fuera, no está actualizada por pre-existir de un modo u otro en la materia. No obstante, la unión del alma intelectual con los seres humanos es más íntima que la unión del motor celeste a su móvil. La actividad que el alma intelectual pone en el cuerpo humano es doble; de una parte, la intelección, de otra parte, la moción. Pero el alma intelectual, en cuanto tal, es independiente y autónoma.

La segunda cuestión importante que se plantea es la de la multiplicidad de ánimas intelectivas. ¿Existe una sola alma intelectual que se cualifica en los distintos hombres o bien hay tantas almas intelectivas cuantos seres racionales hay? Siger de Brabante rechaza la multiplicación numérica del alma intelectual en alguno de sus libros, aunque parece dudar en otros. No obstante, sigue en términos generales a Averroes. Para él el alma intelectual es única y separada y se comunica con las personas individuales por medio de los fantasmas a través de los cuales ejerce su función. Para puntualizar la actividad de este intelecto único, Siger de Brabante distingue entre la actividad del intelecto agente y del intelecto pacien-