

Un tratado pseudo-aristotélico sobre el alma en versión árabe

Es conocido el papel desempeñado por la herencia griega en el desarrollo del pensamiento musulmán y en la formación de la filosofía árabe. Aunque han sido muchos los trabajos que se han realizado para determinar con exactitud las obras griegas que fueron conocidas por los árabes, convertidas, por consiguiente, en fuente del pensamiento filosófico en el Islam, sin embargo, aún queda mucho por hacer en este terreno. Manuscritos de obras griegas en versión árabe permanecen todavía inexplorados en diversas bibliotecas, especialmente en las del Oriente. Su estudio y edición posterior arrojarían una luz enorme sobre el origen de la filosofía árabe.

Una gran parte de las obras que hoy son conocidas como raíz de esta filosofía, se caracterizan por haber sido atribuidas a Aristóteles, siendo, en cambio, de un evidente contenido neoplatónico. Tales son los casos, como ejemplos conocidos por todos, de la célebre *Teología*, que es una paráfrasis de las tres últimas *Enneadas* de Plotino, o del compendio de la *Στοιχείωσις Θεολογική* de Proclo, conocido bajo el nombre de *Kitāb al-jayr al-mahd* (Libro del Bien puro) por los árabes, y *Liber de causis* por los latinos medievales. Los biógrafos árabes, cuando se refieren a las obras de Aristóteles, citan diversos títulos que no forman parte del Corpus aristotélico hoy conocido. A. Badawi¹ señala 27 obras apócrifas del Estagirita, con los manuscritos y ediciones existentes de las mismas.

Sin embargo, entre esos diversos títulos indicados por A. Badawi, no se encuentra un texto que C. Brockelman² cita entre las

¹ *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, J. Vrin, 1968, pp. 84-93.

² *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar-Berlin, Ed. Felmar, 1898-1902, I, p. 456, núm. 62.

obras de Avicena, con el siguiente encabezamiento: *Die Sätze des Aristoteles über die Seele*. Confundido, quizá, por el hecho de que se encuentra en un manuscrito, el Add. or. 23.403 del British Museum, que contiene gran parte de las obras de Avicena, Brockelman lo atribuyó al filósofo árabe.

Buscando versiones árabes de obras aristotélicas, el italiano G. Furlani leyó, en el folio 76v del códice Add. or. 7.453 del mismo British Museum, las siguientes palabras:

«Hunā mujtaṣar min qawl al-hakīm Aristūṭālīs al-faylasūf fī-l-nafs wa-huwa sab'at aqwāl»³.

Estas palabras correspondían, por tanto, al título que Brockelman señalaba entre las obras de Avicena. En 1915, Furlani dio a conocer el texto de este resumen sobre el alma, supuestamente aristotélico⁴.

Sin conocer esta edición de Furlani, S. H. Al-Ma'sumi se ocupó del manuscrito citado por Brockelman, en la creencia de que se trataba de una traducción árabe de un texto original, escrito en persa, de Avicena⁵. Para su edición utilizó, también, el manuscrito 8.756 de la Calcuta Asiatic Society of Bengal.

La imputación a Avicena de tal obra venía confirmada, además, por la existencia de un opúsculo, conservado en el manuscrito Or. 177 de la Universidad de Leiden, fols. 84r-86v, que, siendo el mismo escrito al que nos referimos, presenta un título distinto: *Risāla fī-l-nafs min maqālāt al-šayj* (Epístola sobre el alma, perteneciente a los tratados del Maestro)⁶. Puesto que Avicena fue conocido por el sobrenombre de «al-Sayj al-ra'īs»⁷, era fácil,

³ «Hay aquí un resumen de lo que ha dicho el sabio filósofo Aristóteles sobre el alma. Son siete proposiciones.»

⁴ *Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi arabici.— I. Pseudo-Aristotele Fī-l-nafs*, en *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. V, 24 (1915), pp. 117-137.

⁵ *A Treatise on the Soul ascribed to Ibn Sina*, en: *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume*, edited by S. M. Abdullah, Lahore, 1955, páginas 131-144.

⁶ Cfr. P. DE JONG et M. J. DE GOEJE: *Catalogus codicum orientalium Bibliotheca Academiae Lugduno-Batavae*, Leiden, 1865, vol. III, p. 335, número 1470.

⁷ Cfr. IBN AL-QIFṬĪ: *Ta'rij al-ḥukamā'*, ed. Julius Lippert, Leipzig, Dietrich'sche Verlag, 1903, p. 413.

por consiguiente, asignarle dicho tratado. Sin embargo, Furlani ya había probado ⁸ que tal atribución era falsa.

En 1971, H. Gätje consagró una serie de estudios a la tradición de la psicología aristotélica en el Islam ⁹. En uno de ellos, el titulado *Pseudo-aristotelische Schriften über die Seele nach Gregorios Thaumaturgos* ¹⁰, se ocupó de nuestro escrito, señalando la existencia de dos nuevos manuscritos, el de la Universidad de Estambul, núm. 1.458, fols. 226v-227v, y el del Museo Iraquí de Bagdad, núm. 952, pp. 177-178, que ofrecen una versión más amplia que la contenida en los restantes. En la segunda parte de su obra, H. Gätje da la edición crítica y la traducción alemana de las dos versiones, la larga y la corta ¹¹.

El tratado en cuestión, en sus dos versiones, está dividido en siete proposiciones o epígrafes, en los que, mediante una argumentación silogística, a veces defectuosa, se intenta mostrar la naturaleza del alma. A pesar de ser atribuida a Aristóteles, la doctrina que allí se expone es claramente platónica, con argumentos tomados del *Fedón* y del *Fedro*, en especial el que trata de probar la inmortalidad del alma ¹². Sin embargo, la versión corta, que parece un resumen de la otra, introduce algunos elementos que no se encuentran en la larga.

* * *

¿Cuál es el origen de este tratado pseudo-aristotélico sobre el alma?

En su edición, Furlani da cuenta de que el códice siriaco Add. 14.658 del British Museum contiene un escrito sobre el alma, atribuido igualmente a Aristóteles, dividido en cinco capítulos ¹³. Después de haberlo cotejado con el texto árabe, observó que dichos capítulos correspondían a las proposiciones 2, 3, 4, 5 y 7 del tratado árabe ¹⁴. Así, ambos textos estaban en relación.

⁸ *Op. cit.*, p. 122.

⁹ *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1971.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 54-62.

¹¹ *Ibidem*, pp. 95-129.

¹² *Fedro*, 245c-246a.

¹³ G. FURLANI: *The Syriac version of the λόγος κεφαλαίωδης περί Ψυχῆς of Gregory Thaumaturgos*, en «Journal of the American Oriental Society», 35 (1915), pp. 297-317.

¹⁴ *Contributi...*, p. 135.

Pero, además, comprobó que el siriaco era una versión casi literal de la obra de Gregorio Taumaturgo, escritor cristiano del siglo III (213-275) y discípulo de Orígenes, titulada Πρὸς Τατιανὸν Λόγος κεφαλαίων περὶ ψυχῆς¹⁵. De esta manera, Furlani descubrió que el pequeño tratado árabe, que se decía ser un resumen de lo dicho por Aristóteles acerca del alma, no era más que un compendio de esta obra griega.

Efectivamente, las siete proposiciones del texto árabe corresponden, con alguna ligera variación, a los siete discursos sumarios que el escritor cristiano desarrolla en su disertación a Taciano¹⁶: *a*) Bajo qué facultad puede ser aprehendida el alma; *b*) si el alma existe; *c*) si el alma es una sustancia; *d*) si el alma es incorpóral; *e*) si el alma es simple o compuesta; *f*) si nuestra alma es inmortal; *g*) si nuestra alma es racional.

Pero, no sólo coinciden los títulos de los epígrafes, sino que, también; el contenido y la argumentación de los mismos son casi idénticos. Con todo, la versión corta se aparta del texto griego y de la versión larga, que es una traducción, algo libre, del tratado de Gregorio, en algunos razonamientos.

Si confrontamos ambos escritos, la versión corta y el original, encontramos algunas diferencias, dentro de un mismo contenido común. En las proposiciones 1, 2, 3, 4 y 6 se dan los mismos razonamientos con distintos desarrollos en uno y otro texto: unas veces el original griego es más explícito, otras lo es el árabe. En la proposición 3 ni la referencia al alma de Platón, ni el tercer argumento, aparecen en la obra de Gregorio Taumaturgo.

Mayor diferencia, en cambio, existe en la proposición 5. Mientras que el texto griego se limita a mostrar la simplicidad del alma, aduciendo que se puede deducir de su incorpóralidad, ya mostrada anteriormente, el texto árabe, sin embargo, desarrolla tres argumentos para probar que el alma es simple y no compuesta.

¹⁵ P. MIGNE: PG, vol. X, cols. 1137-1146.

¹⁶ No debía tratarse del escritor del siglo II del mismo nombre, Taciano, que murió antes de que Gregorio naciera. Este comienza su escrito así: «Me has pedido, eminentísimo Taciano, que te envíe un discurso y una disertación escrita acerca del alma, con argumentos y demostraciones eficaces, sin usar ninguno de los testimonios de las Escrituras.» *Ed. cit.*, col. 1137.

La proposición 7, por otra parte, es distinta en ambas obras. En el texto griego se trata de demostrar que el alma es racional, para lo cual se utilizan tres razonamientos diversos: 1) Las artes que son útiles para la vida, están en el alma; lo que es útil, es digno de elogio; lo que es elogiado, ha sido dispuesto por la razón; luego el alma es racional. 2) Para conocer las formas de las cosas no bastan los sentidos, pues éstos se equivocan cuando juzgan iguales y semejantes a cosas que se distinguen por su naturaleza; pero, como las cosas pueden ser aprehendidas en su auténtica realidad, es preciso que exista una facultad superior a los sentidos; esta facultad es el intelecto (νοῦς), que discierne las cosas por la razón (λόγος) sin confundir su naturaleza; como el intelecto es la parte racional del alma, entonces el alma es racional. 3) La dignidad del alma es actuar conforme a la razón, diferenciándose, en esto, de los sentidos; como el alma realiza sus acciones después de reflexionar en lo que ha de hacer, entonces es racional¹⁷.

Esta misma proposición 7, en la versión árabe, trata de cómo son propios del alma el pensamiento y el conocimiento intelectual, con los argumentos que se pueden ver en la traducción que ofrecemos.

Finalmente, el último párrafo del texto árabe no existe en el escrito de Gregorio Taumaturgo ni en la versión larga del mismo. Se mezclan aquí la definición aristotélica del alma con elementos claramente neoplatónicos, como la concepción de que el alma pertenece a los cuerpos más nobles, que son los celestes.

Quizá, la fuente de estas últimas líneas haya sido la *Teología* pseudo-aristotélica, en la que se encuentra esta concepción del mundo noble al que pertenece el alma y en la que se halla, también, la definición aristotélica del alma¹⁸. La utilización de esta fuente justificaría, además, que el resumen haya sido atribuido a Aristóteles, lo cual no tiene nada de extraño, pues sabemos que el filósofo griego se convirtió, para los árabes, en autoridad respecto a doctrinas platónicas y neoplatónicas.

¿Se realizó el resumen árabe a partir de la versión siriaca o, más bien, sobre el original griego? Furlani se inclina por esta última hipótesis, rechazando la primera. Alega que la versión si-

¹⁷ *Ibidem*, cols. 1144-1145.

¹⁸ Cfr. ed. por A. BADAWI: *Plotinus apud arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, El Cairo, al-Nahda, 1955, p. 55. Trad. esp. por L. Rubio, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, p. 115.

riaca es una traducción incomprensible por la literalidad con la que traduce el texto griego, siendo su terminología «enteramente singular, pedante y embrollada»¹⁹, en tanto que la del texto árabe es segura, coincidiendo con la terminología filosófica árabe común. En cambio, H. Gätje²⁰ no acepta esta explicación y precisa que tanto la versión larga como la corta dependen de algún texto siriaco, aunque no necesariamente el que se ha conservado, editado, como ya hemos indicado, por Furlani. En cualquier caso, este punto no es de máxima importancia para la comprensión del texto.

* * *

Otra cuestión que se plantea, es la referente al autor del resumen árabe. G. Furlani expone²¹ que el famoso traductor de Bagdad, Qusṭā b. Lūqā, el Costabulinus de los latinos medievales, se apoyó en la obra de Gregorio Taumaturgo para componer su tratado *Risāla fī-l-ḥaqīq bayn al-rūḥ wa-l-nafs*²², que fue traducido al latín en el siglo XII por Juan Hispano con el título *De differentia animae et spiritus*²³. Por tanto, dice Furlani, el mismo Qusṭā debió ser el autor del compendio árabe.

Esta suposición parece confirmarse si se cotejan algunos párrafos de ambas obras. La argumentación que Qusṭā ofrece para probar la sustancialidad del alma es idéntica a la que se encuentra en el texto pseudo-aristotélico. He aquí el razonamiento del célebre traductor:

«Decimos: todo lo que es susceptible de recibir los contrarios alternativamente, siendo uno en número, sin que cambie su esencia, es una sustancia. El alma es susceptible de recibir las virtudes y los vicios, siendo una en número, como el alma de Platón, sin que su esencia cambie. Entonces, ella es una sustancia. Decimos también: lo que mueve a la sustancia es una sustancia; el

¹⁹ *Contributi...*, p. 136.

²⁰ *Op. cit.*, p. 61.

²¹ *Contributi...*, p. 136.

²² Ed. por G. GABRIELI: *La risalah di Qusta b. Luqa «Sulla differenza tra lo spirito e l'anima»*, en *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser V, 19 (1910), pp. 622-655.

²³ Ed. por C. S. BARACH: *Vorbemerkungen zu Costa ben Luca*, Innsbruck, 1872. Reimp.: Frankfurt/M., Minerva, 1966.

alma es la que mueve al cuerpo, pues el cuerpo es una sustancia; luego el alma es una sustancia. También: el alma es una parte de los animales; los animales son sustancia; la parte de la sustancia es una sustancia; luego el alma es una sustancia»²⁴.

Si confrontamos este texto con la argumentación dada en la proposición tercera del resumen pseudo-aristotélico, comprobamos que es exactamente la misma. También el argumento sobre las propiedades sensibles del cuerpo se repite en el tratado de Qusṭā. Y, por otra parte, la división de toda sustancia corporal en animada o inanimada, que no se encuentra en el resumen árabe, aparece tanto en la obra de Qusṭā como en el texto griego²⁵. Por tanto, ello parece confirmar la suposición de Furlani: Qusṭā b. Lūqā habría sido el autor del compendio.

Pero H. Gätje²⁶ expone serias dudas para afirmar tal paternidad. En efecto, el orden con el que Qusṭā separa, en su tratado, las definiciones del alma de Platón y de Aristóteles, no existe en el resumen árabe sobre el alma, en el que se muestran confundidas. Por otra parte, la utilización del término «tamām» para traducir la palabra «ἐντελέχεια» de la definición aristotélica, en lugar de «kamāl», que es el término que emplea Qusṭā, tanto en su obra²⁷ como en su versión árabe del *De placitis philosophorum*²⁸, induce a pensar que se trata de una composición anterior a la época de Qusṭā, pues el término «ἐντελέχεια» fue traducido, primeramente, por «tamām» y después, en la escuela de traductores de Ḥunayn b. Ishāq, el Johainitius medieval, por «kamāl»²⁹, si bien no siempre, como lo prueba la traducción del *De Anima* realizada por Ishāq b. Ḥunayn, en cuya versión encontramos la siguiente frase:

«wa-l-šūra hiya intilājīyyā (ἐντελέχεια) ya'nā al-tamām»³⁰.

²⁴ Ed. cit., pp. 642-643.

²⁵ Ed. cit., col. 1141.

²⁶ Op. cit., pp. 60-61.

²⁷ Cfr. ed. cit., pp. 647-648.

²⁸ Ed. A. BADAWI: *Aristū fī-l-nafs*, El Cairo, al-Nahda, 1954, p. 157.

²⁹ Cfr. R. WALZER: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, pp. 95-96.

³⁰ «La forma es entelequia, que quiere decir la perfección.» Ed. A. Badawi: *Aristū...*, p. 29.

Que hubiere sido Qusṭā el autor del resumen o no, lo cierto es que conoció la obra de Gregorio Taumaturgo, bien en su original griego, bien en su versión siríaca, bien en la versión árabe larga, pues, en caso contrario, no se explicaría el paralelismo de los pasajes a los que hemos aludido. De haber sido autor de la versión, habría que pensar en una composición juvenil suya, cuando el vocabulario filosófico árabe no estaba aún completamente establecido, y, desde luego, anterior a la redacción de su tratado sobre la diferencia entre el alma y el espíritu y a su versión del *De placitis*.

* * *

La traducción del texto pseudo-aristotélico que ofrecemos a continuación es la versión corta del mismo, hecha sobre la edición publicada por H. Gätje³¹.

TRADUCCION

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Esta es una epístola sobre el alma, perteneciente al tratado de Aristóteles. Está dividida en siete epígrafes.

PROPOSICIÓN PRIMERA.—*Sobre la aprehensión de todo lo cognoscible.*

Es sabido que toda cosa o es cognoscible o es sensible; el alma no es sensible; luego es cognoscible. Lo que no es sensible, no es aprehendido por sí mismo, sino por algo distinto; entonces, el alma es aprehendida por algo distinto a ella.

PROPOSICIÓN SEGUNDA.—*Sobre la prueba de la existencia del alma.*

Todo cuerpo es movido y su movimiento procede de algo distinto a él. Todo cuerpo está en reposo y se mueve, pero no por su forma; entonces, el movimiento no es esencial en él. Si fuese esencial, no estaría en reposo. Luego es causado por otra cosa

³¹ *Op. cit.*, pp. 120-129, junto con la versión alemana.

distinta, pues su esencia es una magnitud dotada de tres dimensiones.

El movimiento de todo lo que es movido, procede o del interior o del exterior. Todo aquello cuyo movimiento procede del exterior, su movimiento es algo extraño, no esencial en él. Como el movimiento de los cuerpos del animal es esencial en él; entonces, no procede del exterior; luego procede del interior. Todo lo que se mueve desde el interior, su movimiento o es natural, como el movimiento del fuego, y este movimiento no reposa ni varía; o no es natural, reposa y varía de un lado a otro, como el movimiento de los cuerpos de los animales. Entonces, el movimiento de los animales no es natural ni extraño a ellos, sino esencial y propio del animal, y procede de una sustancia que tiene vida por esencia: es el alma. Entonces, el alma existe por el movimiento propio del animal; ella es el movimiento vivo. Luego el alma es viviente.

PROPOSICIÓN TERCERA.—*Que el alma es una sustancia.*

Toda sustancia es susceptible de recibir los contrarios alternativamente, siendo una en número, sin que varíe su esencia. El alma es susceptible de recibir la piedad y la impiedad, la audacia y la cobardía, siendo una sola en número, como el alma de Platón, sin que varíe su esencia; pues la piedad y la impiedad, la audacia y la cobardía son contrarios, siendo el alma susceptible de recibirlos. Entonces, el alma es una sustancia.

También: todo lo que mueve a la sustancia, es una sustancia; el alma es la que mueve al cuerpo, que es una sustancia; entonces, el alma es una sustancia.

También: el alma es una de las partes del animal; el animal es una sustancia, y la parte de la sustancia es una sustancia. Todo animal tiene un alma y un cuerpo.

PROPOSICIÓN CUARTA.—*Que el alma es espiritual e incorpórea.*

El alma está en el cuerpo (yasad, Körper) sin mezclarse con el cuerpo (badan, Leib), porque, si ambos estuviesen mezclados, se corromperían juntamente, ya que, cuando dos cuerpos están mezclados, se corrompen los dos juntamente. Sin embargo, am-

bos no se han corrompido. Tampoco ella está lindando con él, porque, si estuviese lindando con él, entonces estaría lindando con alguna de sus partes, con exclusión de otra. Si el alma fuera así, no podría dar vida a todas las partes del cuerpo. La constitución de todos los cuerpos sucede según estos dos modos, a saber, la mezcla y la contigüidad. La unión del alma y del cuerpo no es corporal. Entonces, ella es espiritual.

También: si el alma fuera un cuerpo, sus cualidades, como la piedad y la impiedad, la audacia y la cobardía, serían sensibles; estas cualidades no son sensibles; entonces, el alma no es cuerpo.

También: los cuerpos actúan por contacto; las acciones del alma son el conocimiento y la reflexión acerca de las cosas que no son sensibles, como su conocimiento de las distancias y magnitudes de los astros del cielo y su conocimiento y la reflexión acerca de las cosas espirituales, como los universales, las formas divinas y cosas semejantes. Entonces, el alma es espiritual e incorporeal.

PROPOSICIÓN QUINTA.—*Que el alma es simple, no compuesta.*

Todo lo que es compuesto, tiene en sus partes contraposición, como el globo, en cuyas partes hay una superior y una inferior, y como el agua, cuyo frío es mucho cuando su calor es poco; en el alma no hay contraposición; entonces, el alma no es compuesta, sino simple.

También: todo lo que retorna (*rāyī*, *zurückkommt*) sobre sí mismo, es espiritual; el alma es la que retorna sobre sí misma, es decir, sobre su esencia al conocer las cosas que pertenecen al conocimiento de su esencia; entonces, el alma es espiritual, pues pertenece a las cosas que se conocen a sí mismas. Todo lo que es espiritual, no es compuesto; entonces, el alma no es compuesta, sino simple.

También: todo lo que es agente y paciente en una sola situación y en un solo tiempo, no es corporal sino espiritual; el alma es agente y paciente a la vez, en una sola situación y en un solo tiempo, porque, cuando se conoce a sí misma, es cognoscente y conocida; entonces, el alma no es corporal, sino espiritual y simple, porque todo cuerpo es compuesto.

PROPOSICIÓN SEXTA.—*Que el alma es inmortal.*

Puesto que el alma es simple, no hay partes en ella, como hemos mostrado. Lo que no tiene partes, no tiene contraposición entre sí, ni hay composición en él. Aquello en lo que no hay corrupción, no muere. Luego el alma es inmortal.

También: la vida del alma procede de su esencia y no de otra cosa, porque ella es la vida; aquella cosa cuya esencia no se corrompe, es inmortal; luego el alma es inmortal.

También: todo lo que se corrompe, se corrompe por sus defectos, mientras que sus cualidades positivas le hacen permanecer. Las cualidades positivas del alma son la piedad, la honradez, la justicia; estas cosas no son las que hacen permanecer al alma. Sus defectos son la impiedad, la desvergüenza y la injusticia; éstas no la corrompen; entonces, el alma es incorruptible. Aquello que la corrupción no obtiene, es inmortal; luego el alma es inmortal. En cuanto al cuerpo, se corrompe por sus defectos, que son los dolores, las enfermedades y la muerte, mientras que está en buen estado por sus cualidades positivas, que son la fuerza, la salud y la proporcionalidad de los órganos.

PROPOSICIÓN SÉPTIMA.—*Que el pensamiento y el conocimiento intelectual son propios del alma.*

Todo lo que es conocido, o lo es por los sentidos o lo es por el pensamiento. Si el pensamiento conociera por los sentidos, entonces, todo lo que es conocido, lo conocerían nuestros sentidos. Nosotros conocemos por el pensamiento las naturalezas de los seres y los colores (alwān, Farben) de los eclipses antes de su existencia, pero nuestros sentidos no los perciben en el momento en que los conocemos. El pensamiento y el conocimiento no son propios del sentido.

También está claro que ninguno de los dos está en ninguno de los órganos del cuerpo. El animal es un cuerpo y un alma. Luego el intelecto y el pensamiento pertenecen al alma.

También: nosotros conocemos las formas antes de su existencia, mientras que el sentido no las percibe; entonces, el conocimiento no pertenece al sentido sino al alma.

Así pues, se ha puesto en claro, en las premisas que hemos mencionado, que el alma existe, que es una forma espiritual, per-

fección de un cuerpo natural orgánico, viviente en potencia, y que ella no pertenece sino a los cuerpos más nobles. Entre los cuerpos más nobles está el cuerpo celeste. El tiene un alma. Puesto que posee un alma, entonces posee sentidos, a saber, el oído y la vista, pero no tiene el sentido del tacto ni el del olfato, porque no sufre la acción de nada, ni tiene el sentido del gusto porque no se alimenta de nada. Se mueve como el alma conoce las cosas, como conoce la acción de la forma y como los sentidos sienten sus sensibles. (Se ha puesto en claro) por pruebas convincentes que lo iluminan.

Ha acabado la epístola.

RAFAEL RAMÓN GUERRERO.